

■ CAPÍTULO 2 ■

ARETÉ E EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES

O principal objetivo deste capítulo é que você, aluno, conheça as idéias éticas de Aristóteles e dê especial atenção para a relação entre areté e eudaimonía no pensamento filosófico desse estagirita.

2 ARETÉ E EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES

2.1 O BEM SUPREMO



Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.)

Aristóteles foi um dos maiores eticistas da antigüidade e continua a exercer enorme influência na ética atual, como veremos no último capítulo. A sua obra mais conhecida e influente é a *Ethica Nicomachea*, mas Aristóteles escreveu também *Magna Moralia*, *Ethica Eudemia* e *Protéptico*, este último um texto em que ele simplesmente expõe idéias platônicas. Geralmente, os comentadores concordam que o livro *Ethica Nicomachea* expressa o pensamento ético do Aristóteles maduro. Por isso, vamos nos ater aqui ao estudo dessa obra.

O ponto de partida da ética de Aristóteles é a tese de que toda ação e toda a escolha, assim como toda arte e investigação, possui um fim próprio que é compreendido como um bem. Por isso, **o bem é a finalidade de todas as ações**. Nos termos de Aristóteles:

“Adimite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem.” (1094a1-3)

Todavia, entre os diversos fins das nossas ações, percebemos algumas diferenças. Alguns são fins intermediários, outros são fins em si. Para ilustrar: o fim da medicina é a saúde, mas esta pode ser um meio para outras atividades, por exemplo, para o trabalho. Por

isso, podemos sempre perguntar quais são os fins das nossas ações, mas também algumas atividades devem ser seu próprio fim. Se não pensarmos desta maneira, perceberemos que há um regresso ao infinito: a saúde é um meio para trabalhar, que é um meio para ganhar dinheiro, que é um meio para comprar bens, que é um meio para satisfazer necessidades etc., etc. Para evitar esta indefinição nos fins das nossas ações, Aristóteles sustenta que **há coisas que devemos desejar por si mesmas e que as outras devem ser desejadas com vistas nelas** (EN 1094a20). Todavia, outra distinção é aqui importante. Há coisas que possuem valor intrínseco, isto é, devem ser desejadas por si, mas que podem fazer parte de outro bem. Por exemplo, a *areté*, o conhecimento, o prazer etc. são valiosos em si, mas podem fazer parte de um bem maior, o supremo bem, isto é, da *eudaimonía*. Nesse ponto, Aristóteles concorda com Platão, que já havia mostrado que a justiça possui valor intrínseco, mas pode também ser desejada em função de suas conseqüências benéficas (*A República*, 358).

É importante, todavia, observar que Aristóteles não se compromete, na primeira frase da *Ethica Nicomachea*, acima citada, com a idéia platônica de Bem. Nesse sentido, o capítulo 6 do primeiro livro da *Ethica Nicomachea* é um dos mais importantes escritos metaéticos da história da filosofia moral. Nele, Aristóteles apresenta várias críticas aos platônicos:

- i. dado que as coisas são ditas boas de modos diferentes (“**bem**” é usado em diferentes categorias), claramente “**bem**” não pode estar universalmente presente e ser único;
- ii. há **uma** ciência para cada idéia e dado que há várias ciências sobre o bem, não há uma forma singular única;
- iii. visto que o significado de “**uma coisa em si mesma**” é o mesmo, por exemplo, num homem particular ou no homem em si, a postulação de formas é supérflua para explicar o que é o homem ou o bem;
- iv. se o que é bom em si mesmo é a forma de bem, então a forma é vazia.

Essas críticas dirigem-se principalmente à leitura transcendente da passagem da *República* sobre a forma do bem (509b), que abordamos no capítulo anterior. Por conseguinte, não se pode interpre-

tar a tese aristotélica sobre o bem em termos platônicos (**há um único bem para o qual todas as coisas tendem**), mas antes deve-se interpretá-lo como alguém que sustenta simplesmente que há um bem para o qual todas as coisas tendem. Caso contrário, comete-se a chamada **falácia menino-menina** (da afirmação “Todos os meninos nessa sala amam alguém” não se segue “Há uma menina que todos amam.”). É necessário, por conseguinte, desplatônizar a ética de Aristóteles.

A *eudaimonía*, então, nunca pode ser desejada como meio ou parte de outro bem. Por isso, os fins são vários: uns são meramente intermediários, outros são fins em si. Mas a *eudaimonía* é um fim absoluto e isto significa que ela nunca é desejável no interesse de nenhuma outra coisa. Neste sentido, ela é um bem incondicional. Como Aristóteles afirma:

“A eudaimonía é sempre procurada por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que a honra, o prazer, a inteligência e todas as areté(s) nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da eudaimonía, pensando que a posse deles nos tornará felizes.” (1097b1-6)

A *eudaimonía*, portanto, precisa ser caracterizada de uma forma completamente diferente de qualquer outro bem. Aristóteles apresenta várias marcas distintivas da *eudaimonía*: ela é auto-suficiente, quer dizer, ela torna a vida desejável e carente de nada; ela é composta de atividades que são fins em si; ela é contínua e duradoura; etc. Se observarmos, agora, o que a maior parte das pessoas pensa a respeito da *eudaimonía*, veremos que todos concordam que ela é realmente o supremo bem, isto é, o maior bem que nós humanos podemos alcançar. Todavia, alguns identificam a *eudaimonía* com o prazer, outros com a riqueza e assim por diante. Por isso, não existe consenso sobre o que seja a *eudaimonía*. Na verdade, há diferentes formas de viver bem: podemos levar uma vida dedicada prioritariamente aos prazeres ou aos estudos ou ao sucesso. Aristóteles pergunta-se, então: qual dessas formas de vida é a melhor?

Muitas pessoas sustentaram, e outras ainda sustentam, que o prazer é o bem. Na época de Platão e Aristóteles, o hedonismo já era uma teoria ética bastante aceita. Por exemplo, Eudoxo manti-

nhaque o prazer é o bem porque via todos os seres tender para ele e porque o prazer era aquilo para o qual quase todas as nossas escolhas direcionam-se. Como veremos no próximo capítulo, também Epicuro é interpretado como alguém que sustentou que o prazer é o bem. Mas Aristóteles objetou, usando um argumento platônico apresentado em *Filebo* (60), que o prazer, quando acrescentado a um outro bem qualquer, como, por exemplo, à ação justa ou temperante, o torna mais digno de escolha. Nos seus próprios termos:

“Este argumento parece mostrar que ele é um dos bens, mas que não é mais do que um outro qualquer; pois qualquer bem é mais digno de escolha quando acompanhado de um outro do que quando sozinho. E é mesmo por um argumento desta espécie que Platão demonstra não ser o bem o prazer. Diz ele que a vida aprazível é mais desejável quando acompanhada de sabedoria do que sem ela, e que, se a mistura é melhor, o prazer não é o bem; porque o bem não pode tornar-se mais desejável pela adição do que quer que seja.” (1172b26-35)

Aristóteles, então, nega que o prazer seja o bem. Como veremos, a vida feliz é composta de vários ingredientes, sendo o principal a dedicação às atividades teoréticas.

A sua resposta, todavia, pressupõe que exista uma função (*ergon*) específica do ser humano que o diferencia dos outros animais e das outras formas de vida. Esta especificidade é o agir de forma racional. Assim, a forma de vida preferida por Aristóteles será a dedicada aos estudos, à vida contemplativa, pois ela supostamente realizaria a função própria do ser humano. Mas, como veremos adiante, principalmente no último capítulo, esta tese é problemática. Não há dúvida, entretanto, que a *eudaimonía* é compreendida como uma atividade conforme a *areté*. Por isso, precisamos elucidar melhor este ponto.

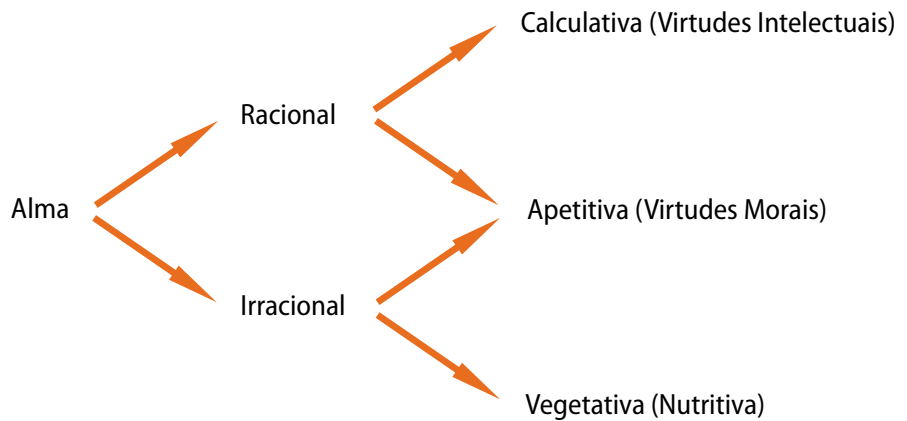
Antes de analisarmos a definição aristotélica de *areté* e elencarmos algumas das qualidades por ele recomendadas, é necessário lembrar que uma pré-condição da ética é uma explicação convincente de como a ação é possível mostrando, desse modo, que o determinismo é ou falso ou parcial. Nesse sentido, Aristóteles fornece uma das teorias mais interessantes da responsabilização moral e, também, da imputação jurídica. Para Aristóteles, um ato voluntário deve preencher três condições:

- a) uma condição ontológica, isto é, parte do ser é contingente (não agimos sobre o que é necessário, por exemplo, ninguém escolhe mudar um evento passado como “ter saqueado Tróia”) (1139b6);
- b) uma condição epistêmica, ou seja, deve-se conhecer as circunstâncias particulares da ação (1111a24) e as regras de ação (1135a8); e, finalmente,
- c) uma condição prática, isto é, a causa eficiente da ação deve ser interna ao próprio agente, isto é, um ato não pode ser, por exemplo, compulsório (1111a23).

Como vimos na introdução, a **ação livre** é um pressuposto sem o qual não faz sentido falar em ética, direito ou política. Então, é quase desnecessário dizer que mesmo os atos virtuosos precisam preencher essas condições. Ato virtuosos são voluntários, livres, e condição necessária da *eudaimonía*.

2.2 A DEFINIÇÃO DE ARETÉ

Um dos aspectos mais significativos da *Ethica Nicomachea* é o espaço reservado ao esclarecimento do que é a *areté* e de um detalhamento das diferentes qualidades morais e intelectuais e seus contrários (vícios). Nesse sentido, o Livro II é fundamental para compreendermos a noção aristotélica de *areté*. Antes de analisarmos a definição ali apresentada de *areté*, convém salientar que Aristóteles concebe a alma (*psiché*) como sendo estruturada da seguinte maneira:



A *psiché* humana tem um elemento irracional compartilhado com os animais não-humanos, responsável pela nutrição e crescimento, e um elemento especificamente humano, a parte racional, a qual é subdividida em apetitiva, responsável pelas emoções e desejos (que também é parcialmente irracional), e a subparte propriamente racional que controla as paixões, delibera, escolhe, infere logicamente, formula os princípios etc.

Segundo Aristóteles, a *areté*

“(...) é uma disposição de caráter relacionada com uma escolha deliberada e consiste num justo-termo relativo a nós, que é determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática.” (1106b36-1107a3)

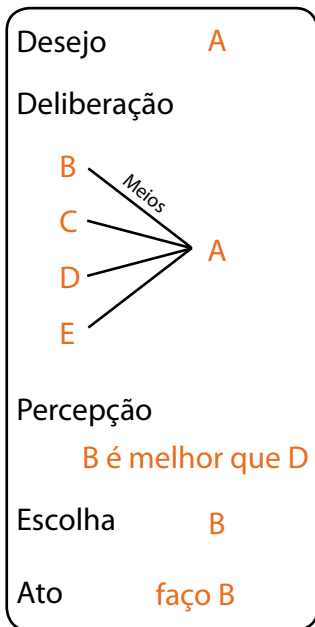
Para compreendermos melhor o que ele está dizendo, é necessário analisar cada um dos principais elementos desta definição de forma mais detalhada.

Por um estado de caráter (*exis*), Aristóteles quer dizer que a *areté* é adquirida por uma contínua prática de boas ações. As boas ações tornam-se hábitos, bons hábitos. Mas a *areté* não pode ser entendida como um mero hábito. A *areté* também não pode ser compreendida como uma mera capacidade natural ou uma habilidade inata. Ela é o produto da educação, do cultivo de bons hábitos. Um estado virtuoso é uma espécie de “segunda natureza” cultivado pelo desempenho continuado de bons hábitos. Assim, considerar a *areté* parte do caráter significa dizer que ela não é uma mera **disposição** psicológica, mas um **estado** do caráter do agente. A *areté* é um *modo de ser*.

O segundo elemento na definição de Aristóteles de *areté* é a escolha deliberada (*proairesis*). A escolha não é appetite, nem cólera, nem desejo e nem um tipo de opinião (1111b11). Ela também não pode ser confundida com atos voluntários porque eles têm uma extensão maior, pois mesmo os animais agem volutariamente. Todavia, eles não escolhem. A escolha pressupõe a deliberação que é uma investigação dos meios necessários para atingir um fim buscado por um agente. Assim, a escolha é somente possível a partir dos resultados dados pela deliberação. Mas, se é verdade que a vontade estabelece os fins da ação, também é verdade que ela

não pode ser confundida com apetite ou desejo. **O que diferencia vontade de desejo** é que ela contém elementos racionais. Os fins da ação, então, são postulados pelo “**raciocínio desiderativo ou desejo racional**” (1139b5). Por isso, é inadequada a oposição entre razão e paixão. A escolha, todavia, está relacionada com os meios para atingir os fins dados pela vontade.

Para visualizarmos melhor a relação entre deliberação e escolha, podemos apresentar o seguinte *esquema*:



Desejo:	Eu desejo A;
Deliberação:	B é um meio para atingir A; C é um meio para B; D, para C; etc.;
Percepção:	D é algo que posso fazer aqui e agora;
Escolha:	Escolho D;
Ato:	Faço D.

(Ross, 1995 p. 207)

Como podemos perceber, os fins das ações são dados pela vontade, ou seja, não deliberamos sobre eles. Além disso, a escolha pressupõe a deliberação.

O terceiro elemento na definição aristotélica de *areté* é o meio-termo (*mesotés*) entre dois vícios. Para evitar mal-entendidos, é importante manter presente dois sentidos de “**meio**”. Por um lado, há um sentido objetivo: “o intermediário (ou o meio) num objeto” (1106a29) que é o ponto equidistante entre dois extremos. Por outro lado, há o sentido menos objetivo de meio, a saber, “relativamente a nós”. Ele é definido como “aquilo que não é nem tão grande nem tão pequeno” (1106a31). De acordo com Aristóteles, ele não é o mesmo para todos. Então, quando Aristóteles define a *areté*, ele considera este segundo sentido de “meio”. Poderíamos ilustrar com o seguinte exemplo: se 5000 calorias é demais para uma determinada pessoa comer e 1000 é pouco, daí não se segue que 3000 seja o ideal, apesar do fato de que este é o meio, no sentido aritmético, entre aqueles extremos. Para estabelecer o justo-meio, devemos primeiro considerar o que é o correto e a partir dele estabelecer os extremos. Por exemplo, se a medida certa, dada

a constituição física de uma pessoa adulta e suas atividades rotineiras, for 2500 calorias, então a partir disso há o mais (5000) ou o menos (1000) etc. A mesma observação aplica-se à *areté*. Há o justo-meio, o modo correto de agir, e a partir dele pode-se estabelecer extremos, ambos vícios. Por exemplo, se a temperança é uma *areté* que é exercida por alguém comendo diariamente 2500 calorias, então se ela come mais é intemperante. O que é, então, o meio, ou melhor, o justo-meio? A resposta é: **o modo correto de agir**. Assim, poderíamos dizer que o ato virtuoso é guiado pela regra justa: a partir dela há dois extremos, ambos atos viciosos.

A *areté* é determinada pela razão (*logos*). De acordo com Aristóteles, a *areté* não é conhecimento – como Sócrates sustentou –, mas ela **envolve** a razão (1144b29). Voltaremos a essa crítica a seguir. Ser virtuoso é agir de acordo com a regra correta, a qual é uma expressão da razão e não de paixões impulsivas. Ser virtuoso significa agir de modo racional: agir-bem e viver-bem é agir e viver de acordo com a racionalidade. Assim, se alguém pergunta: “qual é o princípio racional?”, a resposta não pode ser outra senão esta: a regra universal de ação. Como Aristóteles diz, “a lei é a razão não afetada pelo desejo” (1287a31). É bem verdade que o justo-meio algumas vezes é “relativo a nós”, por exemplo, no modo que cada um deve ser temperante comendo 2500 ou 2700 calorias, mas há situações onde o justo-meio é o mesmo para todos, por exemplo, numa distribuição igualitária de um bem. Por esta razão, nem todas as ações admitem um justo-meio da mesma forma (1107a15). Há situações onde as regras universais são necessárias e todos devem segui-las. Por exemplo, as leis prescrevem atos virtuosos. E, aqui, notamos uma importante interconexão entre regras e *areté*. Este ponto é mal-entendido por certos comentadores engajados numa ética de virtudes que sustentam que a ética de Aristóteles é **meramente** “orientada-pela-*areté*”. Esta seria contrastada com uma ética moderna supostamente legalista, como veremos no último capítulo. Na verdade, em Aristóteles, a lei é universal e prescreve atos virtuosos. Mas se isso é verdade, então é equivocado manter que Aristóteles é pura e simplesmente um particularista na ética e na filosofia política. Esta interpretação “pós-moderna” não pode estar apoiada em evidências textuais. Ao contrário, Aristóteles explici-

tamente sustentou que “da justiça política parte é natural, parte legal – natural é aquela que tem a mesma força em qualquer lugar e não existe porque as pessoas pensam isto ou aquilo” (1134b18). Portanto, há padrões universais de comportamento justo: se julgamos casos iguais da mesma forma, julgamos de forma justa. Do contrário, julgamos injustamente.

Finalmente, é necessário clarificar a relação entre a *areté* e o ser prudente (*phronesis*). A sabedoria prática não é nem uma arte nem uma ciência. Ela não é uma arte porque agir e fazer são distintos. A sabedoria prática é uma forma de *praxis* (agir) e tem a finalidade em si própria, isto é, é intrinsecamente valiosa. A sabedoria prática não é uma ciência porque ela está conectada com coisas que podem ser de outro modo, isto é, com aquilo que é contingente. A caracterização positiva de Aristóteles de sabedoria prática é esta: “ela é um estado verdadeiro e racional de agir de acordo com as coisas que são boas ou más para o homem” (1140b4-5). O exemplo é o político grego Péricles, defensor da democracia ateniense. Ele conhece o que é bom para si mesmo “não em algum aspecto particular, por exemplo, sobre que tipos de coisas conduzem à saúde ou à força, mas que tipos de coisas conduzem a uma boa vida em geral” (1140b9-10). Assim, a sabedoria prática é a habilidade de deliberar que deve cumprir duas condições: a) investigar os meios para a vida boa em geral; e b) para todas as pessoas em geral. Não há evidência maior que a interpretação particularista de Aristóteles é questionável.

A sabedoria prática é o conhecimento que permite que alguém perceba, nas circunstâncias particulares, o que é a boa ação, isto é, o justo-meio, o lugar apropriado, o tempo certo, o modo correto etc. para assegurar aquilo que é bom para a vida boa do homem em geral. Mas, a sabedoria prática é, essencialmente, um conhecimento de como **aplicar** princípios universais a circunstâncias particulares e não a subversão destes princípios (*pace* neo-aristotélicos como MacIntyre). Além disso, se alguém pergunta porque ele agiu desta ou daquela maneira, ele **sabe dar as razões** que suportam as suas deliberações e a sua decisão. Ele conhece as boas razões para fazer o que é necessário para atingir o bem comum.

Citando Aristóteles:

“No que tange à sabedoria prática, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuimos. Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte.” (1140a25-30)

Logo a seguir, Aristóteles complementa:

“Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí o atribuirmos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, por que percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados.” (1140b6-11)

Antes de apresentarmos as outras virtudes aristotélicas, é necessário esclarecer melhor a crítica de Aristóteles à tese socrática de que a virtude é conhecimento, ou seja, que o conhecimento é condição suficiente do agir virtuoso. Para Aristóteles, várias condições devem ser satisfeitas para qualificarmos certos atos como virtuosos:

“(…) é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável.” (1105a30-35).

Dito de outro modo, ter conhecimento do bem é apenas uma das condições necessárias do agir virtuoso. Não é uma condição suficiente. Considere, por exemplo, o caso de um fumante. Ele sabe que o bem do corpo é a saúde e que a fumaça destrói os alvéolos pulmonares e, assim, que ele acabará por contrair enfisema pulmonar. Todavia, ele pode não ter força de vontade suficiente para abandonar

o vício. Aristóteles chama esse fenômeno de **acrasia**, de fraqueza de vontade. Assim, além do conhecimento do bem, a determinação da vontade é outra condição do agir virtuoso. Para Aristóteles, Sócrates, ao identificar virtude (*areté*) com conhecimento (*episteme*), negligenciou os aspectos não-cognitivos envolvidos no agir virtuoso, tais como as emoções e sentimentos. Por conseguinte, Sócrates tinha uma visão intelectualizada das virtudes.

Tendo esclarecido o que é a *areté*, podemos agora apresentar um breve quadro das principais qualidades de caráter morais e dos seus pólos antagônicos, isto é, dos vícios. Não podemos, entretanto, apresentar o quadro completo, pois ele é extremamente complexo e cheio de especificidades. Assim, fornecemos um exemplo somente para ilustrar:

Tipos de atos	Excesso	Justo-meio	Falta
Confiança	Temeridade	Coragem	Covardia
Prazer	Intemperança	Temperança	Insensibilidade
Honra	Vanidade	Magnificência	Humildade

Este quadro nos dá uma pequena idéia de como Aristóteles estabelece o justo-meio como critério da ação virtuosa. Mas é bom salientar que ele considera muitas outras qualidades tanto morais (por exemplo, a justiça, a liberalidade etc. as quais são adquiridas pelo hábito) quanto intelectuais (que são adquiridas pelo ensino, tais como: a prudência, a **sabedoria** e assim por diante). Quando estudarmos Tomás de Aquino no capítulo 4, voltaremos à distinção entre tipos de virtudes.

Muito poderia ser dito sobre cada *areté* que Aristóteles analisou no *Ethica Nicomachea*. A justiça, por exemplo, ocupa um livro inteiro, o quinto, onde se estabelece a distinção entre justiça distributiva e corretiva que teve grande influência no que se pensou e escreveu posteriormente sobre o assunto. Por exemplo, nas discussões bioéticas atuais ainda se usa essa diferenciação aristotélica. Antes de fazermos essa diferenciação, é necessário, entretanto, discutir a definição de justiça e algumas de suas características básicas.

A sabedoria filosófica é composta pela razão intuitiva (apreensão dos primeiros princípios) e pelo conhecimento científico (necessário, de essência, universal e a partir de causas) sendo demonstrativo. (1140b10)

A origem do termo “**justo**” mostra, segundo Aristóteles, que ele possui dois sentidos básicos: o legal e o igual. Assim, pela expressão “um homem justo” nós significamos primeiramente uma pessoa que respeita a lei. Além disso, também atribuímos tal qualidade de caráter a alguém que age procurando o que é seu, nem mais nem menos, e, por isso, segue o princípio da igualdade. Cabe, então, ressaltar que a justiça é uma disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é correto. Em outros termos, a justiça é uma virtude.

Dada a importância da justiça e a riqueza da explanação de Aristóteles, é necessário reproduzir aqui, embora seja através de uma longa citação, a tese de que na justiça estão todas as virtudes. Por isso, citaremos parte da primeira seção do Livro V da *Ethica Nicomachea*:

“Como vimos que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos prescritos pela arte do legislador são legítimos, e cada um deles, dizemos nós, é justo. Ora, nas disposições que tomam sobre todos os assuntos, as leis têm em mira a vantagem comum, quer de todos, quer dos melhores ou daqueles que detêm o poder ou algo nesse gênero; de modo que, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. E a lei nos ordena a praticar tanto os atos de um homem bravo (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo, não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes e formas de maldade, prescrevendo certos atos e condenando outros; e a lei bem elaborada faz essas coisas retamente, enquanto as leis concebidas às pressas as fazem menos bem.

Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes, e ‘nem Vésper, nem a estrela-d’álva’ são tão admiráveis; e proverbialmente, ‘na justiça estão compreendidas todas as virtudes’. E ela é

a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. Por isso, é considerado verdadeiro o dito de Bias, 'que o mando revela o homem', pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é um membro da sociedade." (1129b12-1130a3)

Portanto, a justiça é considerada por Aristóteles a virtude completa. Entretanto, deve-se lembrar, para evitar interpretações erradas, que da justiça política parte é natural e parte legal. A natural é aquela que tem a mesma força onde quer que seja e não existe em razão das pessoas pensarem desse ou daquele jeito. Por exemplo, o assassinato é considerado injusto em todos os lugares. Todavia, as diferentes nações prevêm diferentes penalidades se tal ato for cometido.

Precisamos, agora, compreender os diferentes tipos de justiça. A justiça distributiva (EN 1131a10-1131b24) trata, por exemplo, da divisão de bens entre os cidadãos de uma *polis*. Assim, num estado democrático, os cidadãos são considerados iguais e todos têm o mesmo direito à liberdade. Quer dizer, a liberdade enquanto bem coletivo deve ser igualmente distribuída entre os cidadãos. A justiça corretiva (1131b25-1132b20) trata daqueles casos onde algum mal foi cometido por alguém e, por conseguinte, este deve ser punido. Por exemplo, se numa troca comercial qualquer entre dois cidadãos, um perde pelo fato de que o outro cometeu alguma injustiça (não entregou o bem prometido), então o juiz restabelece a igualdade corrigindo a diferença. Mas a noção de justiça não é esgotada por estes casos. Outros constituintes tais como a imparcialidade, o mérito, a proporcionalidade, a equidade, a reciprocidade etc. também são discutidos. Estes elementos podem ser combinados originando assim noções mais complexas como, por exemplo, a proporcionalidade de acordo com o mérito (EN 1131a26). Outro princípio básico é a reciprocidade proporcional que, segundo a *Política* de Aristóteles, é o que mantém as pessoas unidas numa *polis* (cf. 1132b34).

Tendo mencionado a *Política* de Aristóteles, é importante salientar o caráter indissociável entre o pensamento ético e o político na sua filosofia prática. A política, na verdade, é a ciência arquitônica, a arte mestra, exatamente porque é ela que determina quais as ciências que podem ser estudadas num estado, quem é que deve estudá-las e até que ponto (EN 1094b1-2). Além disso, a ética trata das condições para alcançarmos a *eudaimonía* pessoal, enquanto que a política trata da *eudaimonía* pública, e alcançar esta é mais nobre e divino. Aliás, aquela não existiria sem esta. Por isso, Aristóteles termina a *Ethica Nicomachea* dizendo que ela deve ser complementada pela investigação política. A interconexão entre estas duas obras pode ser notada, por exemplo, quando ele analisa as diferentes formas de governo (a monarquia, a república, a aristocracia, a democracia etc.) segundo a noção de justiça estabelecida anteriormente. Aristóteles escreveu:

“O bem é o fim de toda ciência ou arte; o maior bem é o fim da política, que supera todos os outros. O bem político é a justiça, da qual é inseparável o interesse comum e muitos concordam em considerar a justiça, como dissemos em nossa Ethica, como uma espécie de igualdade,” (Política 1282b14)

É importante salientar que, ao contrário da maioria dos filósofos modernos, Aristóteles pensa que a igualdade é a idéia básica da justiça. E é oportuno também lembrar que Aristóteles mostra, exatamente na *Política*, que a excessiva desigualdade entre os cidadãos é a principal causa das revoluções (cf. 1301b26). Muitas revoluções ao longo da história, inclusive modernas, confirmaram essa tese.

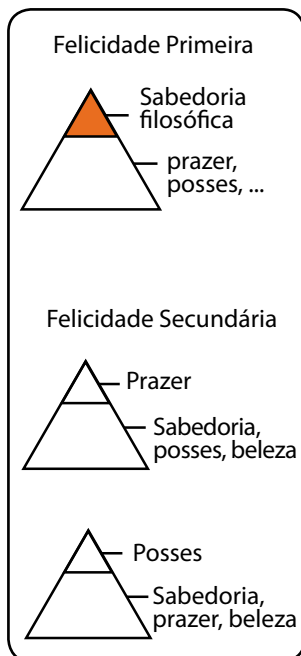
Outra qualidade que é longamente analisada é a amizade. Esta ocupa dois livros, a saber, o oitavo e o nono, da *Ethica Nicomachea*. Neles, Aristóteles afirma que a amizade é necessária para a vida feliz, faz uma distinção entre tipos de amizade (baseada na utilidade ou no prazer ou na *areté*) e afirma que um amigo é uma espécie de “outro eu”. Os dois primeiros tipos de amizade caracterizam-se por serem relações entre duas ou mais pessoas que se gostam pelo que cada uma usufrui individualmente da interação social. Não existe uma preocupação com o bem **do outro** sem interesses pessoais: não existe, por assim dizer, “amor gratuito”. Por isso, é somente pela utilidade esperada ou pelo possível prazer que alguém pro-

cura tais relações. Mas a amizade baseada na *areté* é uma relação entre aqueles que procuram o bem e a excelência de forma igualitária (1156b7). Esta amizade perfeita é condição para a *eudaimonía*, pois o verdadeiro amigo, ao devolver o nosso olhar e ser nosso espelho, proporciona o autoconhecimento indispensável na busca do bem supremo. Além disso, um verdadeiro amigo é aquele que age em benefício do outro amigo, **por ele próprio** e assim o valora intrinsecamente. A amizade é um valor básico para os defensores atuais da ética das virtudes.

Finalmente, é necessário retomar o ponto levantado no início deste capítulo relativo a uma melhor caracterização da *eudaimonía* enquanto bem supremo. Neste sentido, existem duas interpretações da *eudaimonía*: uma salienta que ela é um **fim inclusivo** (por exemplo, Kraut 1989: 3s.); outra que ela é um **fim dominante** (Kenny 1995: 6). A diferença básica entre essas leituras da ética aristotélica é a seguinte. Enquanto a interpretação dominante apóia-se no livro X da *Ethica Nicomachea*, em que Aristóteles parece afirmar que a *eudaimonía* perfeita é uma atividade única e exclusiva em conformidade com a mais alta *areté*, isto é, a sabedoria filosófica (cf.1177a11-18), a leitura da *eudaimonía* enquanto fim inclusivo salienta que a vida dedicada ao conhecimento não pode negligenciar outros ingredientes tais como o prazer, as *areté(s)* morais, até mesmo certas condições materiais etc. longamente analisados nos nove primeiros livros da obra aristotélica. Deste modo, os partidários da interpretação inclusivista sustentam que a sabedoria deve ocupar o ápice da nossa escala de valores, mas ela não exclui a necessidade de outros elementos da *eudaimonía*. Não podemos discutir mais detalhadamente estas interpretações aqui. Todavia, parece que a leitura **inclusivista** (1178a8) é mais compatível com as idéias aristotélicas e tem encontrado maior receptividade na ética atual.

É claro que esta é uma exposição sucinta da ética aristotélica. Todavia, ela nos dá uma visão bastante clara dos seus principais elementos. Isto nos permite compreender, então, porque ainda hoje existe um interesse bastante grande numa concepção de ética que sublinha a importância do caráter, da *areté* e da busca, por intermédio delas, da *eudaimonía*. Muitos eticistas contemporâneos criticam a moral moderna, por ser demasiadamente individualis-

Pesquise mais sobre o assunto em: <http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/livro-hobuss.pdf>



ta, por apresentar uma visão distorcida da vida moral como estando centrada em regras etc. e, então, voltam-se a Aristóteles. As reabilitações atuais da ética aristotélica serão estudadas no último capítulo do presente livro-texto.

LEITURA RECOMENDADA

A leitura da obra *Ethica Nicomachea* é fundamental para acompanhar esse curso. Por isso, não é apenas uma leitura complementar.

O capítulo “Ética” do livro de Ross é uma breve, mas boa introdução à ética aristotélica.

Veja também em HOBUSS, J. Eudaimonia e Auto-suficiência em Aristóteles. 2002. Disponível em:

<http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil/livro-hobuss.pdf>

REFLITA SOBRE

- A idéia aristotélica de que há um bem para o qual todas as coisas tendem.
- Em que sentido a *areté* é, para Aristóteles, um meio-termo? Você concorda com essa tese?
- Qual é a interpretação da *eudaimonía* que você acha mais defensável, a dominante ou a inclusivista? Por quê?