

ALGUNS COMENTÁRIOS SOBRE A ÉTICA DE ARISTÓTELES

SOME COMMENTARIES ON ARISTOTLE'S ETHICS

Pedro Dalla Bernardina Brocco Brasil *

RESUMO: O presente artigo tem o objetivo de apresentar alguns pontos relevantes acerca da concepção aristotélica de ética. Para tanto, será necessário situar sua teoria no interior do movimento da filosofia helênica, tomando como ponto de partida a relação estabelecida entre as obras de Aristóteles e Platão. Em um segundo momento, serão realçados alguns caminhos interpretativos e analíticos da ética aristotélica, com destaque para alguns conceitos principais, como *phronesis*, a noção de justiça, a amizade e o autodomínio. O objetivo do trabalho é contribuir para a análise e interpretação da ética aristotélica ou ética das virtudes, buscando diferenças em relação às éticas normativas.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles; Ética a Nicômaco; Filosofia moral; *Phronesis*; Justiça

ABSTRACT: This article aims to present some relevant points about the Aristotelian conception of ethics. Therefore, his theory should be situated within the movement of Hellenistic philosophy, taking as a starting point the relationship established between the works of Aristotle and Plato. In a second phase, will be highlighted some interpretive and analytical ways of Aristotelian ethics, highlighting some key concepts such as *phronesis*, the notion of justice, friendship and self-control. The aim of the article is to contribute to the analysis and interpretation of Aristotle's ethics or virtue ethics, seeking differences in regard to normative ethics.

KEYWORDS: Aristotle; Nichomachean Ethics; Moral philosophy; *Phronesis*; Justice

1. OBSERVAÇÕES INTRODUTÓRIAS: ARISTÓTELES COMO DISCÍPULO DE PLATÃO

Ao debruçar-se sobre a obra de Aristóteles (ca. 384-322 a.C.), o estudioso por vezes traz consigo alguns atalhos interpretativos e esquemas a partir dos quais se vem construindo o percurso da História da Filosofia no Ocidente. Um desses esquemas, bastante comum e sustentado pelo Humanismo Renascentista, com o famoso afresco de Rafael que representa a Escola de Atenas, contrapõe Aristóteles a Platão no sentido de ser Platão um filósofo mais voltado para o plano transcendente e metafísico, apontando para o alto e segurando o *Timeu*, e Aristóteles um filósofo mais preocupado com o mundo material ou natural, com suas emanações imanentes, fazendo

* *Doutorando em Ciências Jurídicas e Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD-UFF). Mestre em Ciências Jurídicas e Sociais (2014) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. m@ilto: pedrobb@gmail.com.*

um gesto de apontar para baixo, para a terra, com a mão direita, enquanto segura a *Ethica Nichomachea* com a mão esquerda (embora só possamos supor, pois, na verdade, sua mão esquerda esconde o nome completo do livro: podemos ler somente “ETI” e, ao final, o que parece ser uma letra “A”, o que poderia representar a *Ética Eudêmica*).

Haveria então um esforço interpretativo da obra de Aristóteles, aceito e repetido durante algum tempo, no sentido de que a obra aristotélica formou-se a partir de uma tradição platônica idealista, até chegar enfim à plenitude aristotélica com um Aristóteles empirista. Tal interpretação pode ser encontrada em Werner Jaeger, ao escrever famosa obra datada de 1923¹, segundo a qual a correta interpretação da evolução do pensamento aristotélico deve ser situada em uma paulatina crítica à posição inicialmente platônica e às Ideias transcendentais, para chegar a uma posição centrada no interesse pelas formas e *enteléquias* imanentes, em um pensamento que, se não em repúdio pela metafísica, ao menos mais interessado nas ciências empíricas e dados empiricamente verificáveis. No entanto, autores como Reale criticam a posição de Jaeger, mostrando que Aristóteles teve em sua metafísica um dos eixos de sua obra².

Cumpra observar, assim, que Aristóteles foi um pensador que se formou sob a regência da tradição platônica de filosofia, e foi por ela bastante influenciado. Além de ter sido discípulo de Platão, tendo se afastado deste com Platão ainda em vida, Aristóteles foi o que Diógenes Laércio chamou de o “discípulo mais legítimo de Platão”³. Seria preciso, então, buscarmos compreender em que medida Aristóteles foi o discípulo mais legítimo de Platão ou, ao menos, identificarmos a posição de Aristóteles no interior da evolução da filosofia grega, um tipo de pensamento especulativo mas, também, voltado para as intuições fundamentais do que será muito tempo depois a ciência moderna.

Talvez seja justamente aí, nas raízes do que seria o homem moderno, com sua antropologia e psicologia, que podemos antever no que Aristóteles foi tributário de Platão. Inicialmente, tomemos a psicologia. A noção de alma de Aristóteles, importante para o estudo da ética aristotélica, possui correspondências com a noção de alma de Platão: se assumirmos que o conceito de alma em Aristóteles pressupõe uma divisão bipartida entre a parte contemplativa, superior, e a parte apetitiva ou mais afeita ao corpo e suas sensações, teremos uma correlação com a concepção platônica de alma, dentro de um misticismo cosmológico, para depois um arranjo que coteja a alma contemplativa e racional com o corpo sede de sensações e apetites que, ao contrário de ser uma barreira para a alma, deve ser por ela conhecido e domesticado; dobrado, manipulado e manuseado pela alma. Aqui teremos também, já na *Política* uma correlação entre o senhor e o escravo: aquele possuiria a capacidade racional de comandar o escravo, mais ligado ao trabalho corporal e não habituado às faculdades intelectuais.

Dentro dessa concepção bipartida de alma, no entanto, podemos perceber a supremacia da esfera contemplativa, racional e especulativa que dará a tônica do conceito de *felicidade* em Aristóteles, sem que tenhamos aqui uma ruptura radical com a alma platônica. Em um tratado específico sobre a alma, *De anima (Peri Psychês)*, Aristóteles irá avançar em sua concepção sobre a alma e elaborará uma compreensão feita a partir da alma com três níveis: o nível vegetativo comum a todos os seres vivos, o nível apetitivo ou sensitivo comum aos animais e aos homens, o nível racional comum aos homens e que distingue seu aspecto anímico dos outros seres vivos.

O *De anima* insere-se num período da atividade de Aristóteles em que se voltava para o plano analítico da ciência e da observação empírica. Os estudos a respeito de Aristóteles organizam-se mais ou menos no sentido de reconhecer a influência da

Academia de Platão na formação do jovem Aristóteles. Haveria alguns diálogos aristotélicos inspirados em Platão que comporiam a chamada *obra exotérica*, porém chegam-nos hoje apenas fragmentos. O conjunto do *corpus aristotelicum*, formado pelos tratados mais famosos, forma a chamada *obra esotérica* e compõem trabalhos de caráter didático que foram editados e publicados somente entre 43 e 30 a.C., pelo décimo-primeiro chefe do Liceu, Andrônico de Rodes⁴.

Aristóteles, após seu período de formação inicial sob influxo da Academia e dos escritos dos diálogos em que partilha da concepção de alma do *Fédon* de Platão⁵, parte para um percurso filosófico mais próximo das análises empíricas, das classificações, coleções de dados e anotações, etc. Daí surge a sua concepção de alma ligada ao mesmo tempo a uma biologia e a uma zoologia, ambas no contexto de uma preocupação mais ampla e de fundo: a colocação do homem entre os seres vivos. Tal preocupação de Aristóteles parece ter antecipado a biologia moderna, mas teremos de esperar pelo menos até os séculos XVII e XVIII para que o estudo da psicologia possa separar-se do estudo do corpo ou da biologia. A psicologia, que guarda em sua raiz etimológica a noção de alma para os gregos (*ψυχή*, *psykhê*), carregou consigo a tradição segundo a qual na psicologia humana há o traço, distintivo em relação aos outros seres vivos, da razão ou capacidade racional.

A psicologia de Aristóteles será importante pelo menos em três eixos principais: o eixo de sua investigação dos seres biológicos, o eixo da ética, o eixo da retórica.

No que diz respeito diretamente a este estudo, o eixo da ética será contemplado com algumas formulações como a da relação entre a razão e a vontade, o estudo das capacidades naturais e a doutrina da virtude como disposição adquirida, *hexis*, presente na *Ética a Nicômaco*.

Passando pela noção de intelecto com sua teoria geral do conhecimento, o *De anima* também dirá respeito às emoções e, assim, à *Retórica*, que possui um de seus eixos no apelo aos sentimentos.

Aristóteles sustenta que a substância da alma não é a matéria, mas a forma (*eidos*), aquilo por meio do qual o sujeito é. A alma seria então a forma como substância de um corpo natural, dando-lhe formato e atuando sobre ele. Teria, assim um fim (*telos*), uma dimensão separada da dimensão da matéria. Neste sentido, teremos aqui uma noção que aproximaria o trabalho sobre a alma dos tratados sobre a ética em Aristóteles.

Partindo o conceito de *psykhê* como atualidade do corpo natural orgânico, Aristóteles formulará sua teoria das cinco potências da alma: nutritiva, perceptiva, desiderativa, locomotiva e racionativa. A forma com a qual Aristóteles expõe as cinco potências parece ligar-se aos três níveis da alma.

Após buscar refutar o *Timeu* de Platão, Aristóteles irá afirmar que a alma, como a arte se serve dos instrumentos, deve se servir do corpo. Logo percebemos aqui uma diferença sensível em relação a Platão e aos diálogos socráticos, em que, sobretudo no *Fédon*, o corpo é visto como uma prisão e um infortúnio para a alma.

Todavia, apesar de algumas diferenças em relação a Platão, não é correto afirmarmos que Aristóteles busca a refutação de uma dimensão suprassensível, presente na tradição platônica. Como bom discípulo de Platão, Aristóteles sustentou essa dimensão suprassensível de maneira muito próxima à do mestre, nos escritos exotéricos. No entanto, segundo Giovanni Reale⁶, Aristóteles não abandona a herança platônica, mas a desenvolve, fazendo-a entrar em relação mais íntima com o mundo sensível. Platão não nutriu interesses pela investigação de fenômenos do mundo físico, mas preocupou-se mais em indagar a estrutura do mundo ideal, chegando a formulações sobre os Princípios e à teoria das Ideias.

Aristóteles compreenderá que os Princípios e as Ideias, enquanto suprassensíveis e transcendentais, não podem ser causa da existência nem causa do conhecimento das coisas sensíveis⁷, pois a causa *essendi et cognoscendi* das coisas deve estar nelas e não fora delas⁸. Assim, no lugar do Princípio platônico transcendente do Uno-Bem, será preciso antepor o Bem entendido como *causa final* de toda realidade, como aquilo a que todas as coisas tendem. Aristóteles introduz, no lugar das Ideias transcendentais, Formas ou essências imanentes enquanto estrutura inteligível de todo o real e, aqui, sobretudo do mundo sensível.

Teríamos então aí as primeiras pistas do que poderíamos denominar de “teoria do bem” em Aristóteles, que possui grande importância para o correto entendimento da *Ética a Nicômaco* e de sua concepção teleológica de ética.

Com efeito, Aristóteles inicia a sua *Ética a Nicômaco* com a seguinte afirmação:

Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia. Parece, contudo, haver uma diferença entre os fins: uns são, por um lado, as atividades puras; outros, por outro lado, certos produtos que delas resultam para além delas: o produto do seu trabalho.⁹

Depois teremos a exemplificação de Aristóteles com relação aos diversos procedimentos práticos, perícias e ciências cujos fins são diversos. Teremos então a saúde como fim da medicina, a embarcação como o fim da construção naval, a vitória como fim da estratégia militar, da riqueza como fim da economia. Seria, assim o fim um bem? Neste sentido, estaria a ética montada para mostrar o bem (ou fim) humano? Parece que sim. E aí, talvez, seja possível entendermos por que Platão não compôs uma ética: sua ideia de Bem era ligada ao Uno-Bem transcendental e mediado pela Teoria das Ideias, de modo que o ser humano perfeito ou bom seria aquele capaz de contemplar as Ideias com sua alma e realizar o que não passaria de um exercício de rememoração da Verdade.

Cabe, então, antes de passarmos ao exame da ética aristotélica propriamente dita, um breve estudo sobre o que podemos chamar de “teoria do bem” em Aristóteles, compreendendo assim, no mesmo movimento, sua noção de finalidade, ou sua teleologia.

2. AS ÉTICAS DE ARISTÓTELES E A ESTRUTURA DA ÉTICA A NICÔMACO

Entre os estudiosos de Aristóteles há um consenso de pelos menos três obras que tratam da ética escritas pelo Estagirita: a *Ética a Eudemo*, a *Ética a Nicômaco* e a *Magna Moralia*. Além de alguns diálogos que compõem a obra exotérica aristotélica, os tratados mais sistemáticos que lhe são reputados parecem ter sido apenas os três citados.

Entretanto, segundo a opinião da maioria dos pesquisadores, a *Magna Moralia* é obra posterior às outras duas *Éticas* e não foi composta pelo próprio Aristóteles¹⁰. A *Ética a Eudemo* foi durante muito tempo também vista como estranha aos outros trabalhos de Aristóteles, mas, posteriormente, foi reconhecida como composta por ele. A *Ética a Eudemo* e a *Ética a Nicômaco* possuem três livros em comum: os livros V-VII da *Ética a Nicômaco* e os livros IV-VI da *Ética a Eudemo* seriam os mesmos. Há estudos que defendem a precedência da *Ética a Eudemo* sobre a *Ética a Nicômaco*, como os de Anthony Kenny, citado por Ursula Wolf¹¹. Não será, no entanto, o centro deste trabalho a comparação entre as duas *Éticas* até porque a *Ética a Eudemo* não

possui o mesmo volume de estudos e edições do que a *Ética a Nicômaco*. Para futuros estudos e para os leitores que entrarem em contato com este texto, entretanto, há que se marcar a importância da *Ética a Eudemo* dentro do *corpus aristotélico*, sobretudo nos estudos sobre a ética.

A *Ética a Nicômaco*, pilar principal deste estudo, teve sua edição “definitiva” europeia na edição de Bekker¹², em 1831, em Berlim. Toda a paginação e divisões fazem-lhe referência (por exemplo, quando escrevemos “1129 a3” nos referimos à linha 23 da *primeira coluna* da página 1129 desta edição do *corpus aristotélico*).

A *Ética a Nicômaco* divide-se em dez livros, cujo conteúdo pode ser sistematizado da seguinte maneira, seguindo o esquema proposto por Ursula Wolf¹³:

- I – A respeito do conceito de fim, de bem e da eudaimonia
- II – Definição da arete ética (virtude, excelência)
- III 1-7 – Hekousion (voluntariedade) e proairesis (propósito, decisão)
- III 8-V – As aretai éticas singulares, entre as quais, são importantes:
- V – A justiça
- VI – As aretai intelectuais
- VII 1-11 – A falta de domínio
- VII 12-15 – O primeiro tratado sobre o prazer
- VIII-IX – A amizade
- X 1-5 – O segundo tratado sobre o prazer
- X 6-9 – A resposta à questão da eudaimonia
- X 10 – A transição para a política

Parece ficar muito claro, nesta divisão, que a *Ética a Nicômaco* é uma obra imprescindível para o início da leitura da *Política*. A política em Aristóteles, neste sentido, não seria um fim em si mesmo, apartado da ética, como começa a operar no Renascimento, a partir de Maquiavel. As leituras modernas da *Política* de Aristóteles ficam muito empobrecidas caso não tenham como pressuposto que o fundamento da política pensado por Aristóteles encontra-se na ética. O ser político, ou ser-para-a-política aparece, inclusive, como uma das hipóteses da *eudaimonia*. Ao menos, caberia à política garantir o bem humano e a *eudaimonia* do homem (cf. *Ética a Nicômaco*, 1102 a5-a26).

Cabe-nos, aqui, a tarefa de um sobrevoo sobre a *Ética a Nicômaco* de modo a abarcar alguns pontos principais da obra. Inicialmente, porém, há que se fazer menção aos importantes apontamentos do Estagirita no Livro I, relativo à teoria do bem, à *eudaimonia* e, de modo geral, ao método ético.

3.A TEORIA DO BEM EM ARISTÓTELES

Entendendo que a ética de Aristóteles é inseparável de uma noção de Bem, cabe-nos explorar, ainda que de forma incompleta, o que significaria o conceito de Bem em Aristóteles, e em que medida ele se ligaria a uma noção de finalidade ou um teleologia à qual tendem todas as coisas.

Se for assim, parece implícito que Aristóteles busca empreender, em sua ética, um esforço intelectual sobre o aspecto prático da vida humana e aí, sobretudo, acerca de uma ciência do caráter e dos costumes humanos, apontando para o que poderia ser o Bem ou a finalidade do ser humano virtuoso ou bom.

O primeiro desafio de uma compreensão da ética aristotélica, em especial a *Ética a Nicômaco*, seria o de analisar o conceito de Bem em Aristóteles e, assim procedendo, analisa-se também o Primeiro Livro da *Ética a Nicômaco*, na medida em que ali

teremos já os fundamentos do restante da obra sobre o conceito de bem, de finalidade e de bem supremo, a felicidade. Devemos entender essa felicidade de um ponto de vista psicológico? Parece que a teoria do bem em Aristóteles quer apontar para uma dimensão não-psicológica de bem.

Algo do que não conseguimos fugir num primeiro momento é precisar o que seriam os bens e como seria apreendido, de fato, o bem supremo.

Essas questões devem ser respondidas tendo em vista, sobretudo, o Primeiro Livro da *Ética a Nicômaco*. Ali é onde Aristóteles irá iniciar sua compreensão sobre o que seriam os bens humanos e qual seria o bem supremo.

Na primeira frase da obra, com efeito, Aristóteles parece vincular os diversos bens a finalidades específicas de cada arte (toda perícia, todo processo de investigação, todo procedimento prático, toda decisão, lançam-se para um certo bem). E elenca uma série de bens que, contudo, não se exaurem nos exemplos evocados. Há, no entanto, um bem supremo para Aristóteles, o que indicaria a possibilidade de que todos os pequenos bens de cada atividade humana pudessem encontrar uma espécie de síntese:

Retomando, procuremos compreender, agora – uma vez que todo o saber e toda a intenção têm um bem por que anseiam –, o que dissemos sobre a perícia política e o que ela visa atingir bem como sobre qual será o mais extremo dos bens susceptível de ser obtido pela ação humana. Quanto ao nome desse bem, parece haver acordo entre a maioria dos homens. Tanto a maioria como os mais sofisticados dizem ser a felicidade, porque supõem que ser feliz é o mesmo que viver bem e passar bem. Contudo, acerca do que possa ser a felicidade estão em desacordo e a maioria não compreende o seu sentido do mesmo modo que o compreendem os sábios.¹⁴

Teríamos então a formulação de que o bem supremo, havendo acordo entre a maioria dos homens, seria a felicidade (*eudaimonia*), mas ao mesmo tempo não haveria consenso sobre o sentido da felicidade entre os homens. Essa é a dificuldade que Aristóteles procura enfrentar no restante do Primeiro Livro da *Ética*.

Inicialmente, é oportuna a nota explicativa ao termo *felicidade* da edição da *Ética a Nicômaco* consultada, ao referir que a tradução de *eudaimonia* é de difícil consecução e uma aproximação do sentido original grego. O composto que combinado origina *eudaimonia*, isto é, *eu* e *daimon*, surge em Eurípides, que designa felicidade quando o “feliz” (*daimon*) dispensa bem/boas coisas. *Eudaimonia* poderia exprimir em português também “prosperidade e boa sorte”. Essa acepção, no entanto, teria um sentido de felicidade relacionada à contingência e ao acaso, sendo a nossa relação com ela meramente passiva, no sentido de estar-lhe expostos. No sentido aristotélico, no entanto, parece que haveria uma dimensão ativa da nossa relação com a felicidade, o que constituiria a análise do termo em toda a *Ética a Nicômaco*, como presente no Primeiro Livro, 1102 a5: “a felicidade é uma certa atividade da alma de acordo com uma excelência completa”¹⁵.

Assim, teríamos aqui que demarcar duas dimensões a respeito da compreensão da ética aristotélica no contexto da “teoria do bem” ou de uma “teoria do desejo” em Aristóteles: a dimensão de um psicologismo ou subjetivismo (o que é bem para o sujeito) e uma dimensão mais objetivista do bem.

A visão subjetivista do bem está presente nos primeiros capítulos do Primeiro livro e diz respeito à multiplicidade de bens e ao âmbito de atuação das intenções sobre a definição dos bens relativos aos fins: “uma vez que todo o saber toda a *intenção* têm um bem por que anseiam (...)”¹⁶.

O bem aqui apareceria sob uma chave de leitura que o relacionaria a um complexo de intenções dos sujeitos, fazendo com que os bens devessem ser entendidos

e interpretados a partir de um “intencionalismo” e, assim, configurassem uma constelação virtualmente infinita de bens.

Com a definição da felicidade ou *eudaimonia* como bem supremo, ainda não se sairia dessa chave de leitura subjetivista. Falando sobre a perspectiva de um “eudaimonismo psicológico”, Brüllmann¹⁷ aponta para uma interpretação da *eudaimonia* na *Ética a Nicômaco* segundo a qual todos fazem tudo *por causa* da *eudaimonia*. Todas as ações praticadas visando a *eudaimonia* seria também, nesse sentido, entendido como um “eudaimonismo psicológico”. Brüllmann tece algumas críticas a essa concepção, sendo talvez a principal delas a de que seria implausível que pudéssemos considerar que todos fazem tudo por causa de um “único fim”, sobretudo porque é uma minoria que possui total controle sobre suas ações e pode coordená-las tendo como finalidade um “plano de vida”.

Haveria também duas objeções no próprio texto aristotélico: quando Aristóteles define a *akrasia* ou ações acráticas, dirá que haveria um déficit de autocontrole e, neste sentido, o sujeito agiria contra seus fins autênticos, no sentido daquilo que considerasse verdadeiramente bom. Em segundo lugar, Aristóteles, quando define as ações virtuosas, dirá que elas possuem um fim em si mesmas, não visando outra coisa¹⁸.

A perspectiva do *ergon* parece ser, nesse sentido, a mais adequada para a compreensão da felicidade. Em Aristóteles, haveria uma diferença muito clara entre o que parece ser a *eudaimonia* para um sujeito (perspectiva subjetiva) e o que de fato é *eudaimonia* (perspectiva objetiva). A utilização do argumento do *ergon* é realizada pelo próprio Aristóteles a partir do sexto capítulo do Primeiro Livro da *Ética*. Brüllmann sugere que o deslocamento da perspectiva do psicologismo para o argumento do *ergon* diga respeito à introdução da perspectiva de uma “terceira pessoa”:

De uma maneira ou de outra, Aristóteles deve também levar em conta o que as pessoas agentes consideram *eudaimonia* e realmente desejam, pois apenas sob essa condição a *eudaimonia* pode cumprir seu papel na explicação das ações. Ao mesmo tempo, não se pode contestar que Aristóteles, em última análise, está interessado numa determinação objetiva da *eudaimonia*. A determinação da *eudaimonia* pelo argumento do *ergon* (EN I 6) não recorre de modo algum aos desejos factuais de agentes individuais. Ela é efetuada da perspectiva de uma “terceira pessoa”.¹⁹

Teríamos, então, que compreender o que seria o *ergon* para Aristóteles e qual o seu papel na teoria do bem que dá o fundamento à *Ética a Nicômaco*.

Aristóteles afirma no capítulo VII do Primeiro Livro, 1097 b22-25:

Mas talvez seja algo de assente o dar-se à felicidade o sentido do de «o melhor de tudo»; é, por isso, desejável que seja dito de um modo mais claro qual é a sua essência. Tal pode suceder eventualmente se se captar qual é a função específica do Humano.²⁰

A tradução realizada por Brüllmann desse trecho remete o *ergon* ao termo “função”:

Dizer, porém, que a felicidade é o melhor parece ser talvez alguma coisa universalmente reconhecida. Mas exigimos que se diga mais claramente o que ela é. Isso poderia ocorrer se determinássemos o *ergon* do homem.²¹

Teríamos então, nestes dois trechos, uma mudança sensível de tradução, embora as principais noções sejam expressadas de forma semelhante, e o conceito de *ergon* fique delimitado ao de função. A partir deste ponto, a tarefa principal é a de buscar compreender qual é a função (*ergon*) própria do Humano.

Aristóteles se perguntará pelo *ergon* do humano pouco depois do trecho citado, ao dizer que tal como para o tocador de flauta e o escultor de imagens, para todo o perito, o bem obtido parece advir do exercício da função própria que têm, para o Humano também haveria esse bem oriundo do exercício de sua função própria.

A preocupação de Aristóteles é buscar uma função própria ao Humano enquanto Humano e, não, as diferentes funções assumidas pelo Humano em diferentes artes, como o carpinteiro e o sapateiro. Essa função do Humano enquanto tal daria, com efeito, forma ao viver peculiar humano, diferenciando-o dos vegetais e dos animais.

A função do Humano que está para além de todas as outras é, para Aristóteles, a capacidade racional:

Resta, então, uma certa forma de vida ativa inerente na dimensão da alma que no Humano é capacitante de razão. A possibilidade capacitante de razão do Humano manifesta-se de duas maneiras. Uma, através da obediência ao sentido orientador, a outra, quando já o possui, através da ativação do seu poder de compreensão. Ora, sendo, assim, de dois modos a dimensão da alma capacitante de razão, ela terá de ser entendida através da ativação e do exercício da sua função específica.²²

Logo depois, Aristóteles afirmará que “são as ações e os exercícios das atividades que dizem respeito à alma humana que dizemos ser a felicidade”²³, marcando que o tipo de atividade ligado à felicidade teria caráter ativo de um exercício.

Relacionando o *ergon* ao bem, cumpre fazer referência ao esquema construído por Brüllmann:

P 1: Para tudo o que tem uma função (*ergon*) e uma atividade (*praxis*) próprias, o bem (*agathon*) e o “de bom modo” (*eu*) reside na realização dessa função (1097b25-27).

P 2: O *ergon* do homem é a atividade racional da alma (1097b27-1098a7).

P 2': O *ergon* do homem excelente (*spoudaios*) consiste em cumprir o *ergon* do homem de bom modo, isto é, em conformidade com a virtude que lhe é própria (1098a7-12).

C: O bem humano (*anthrôpinon agathon*) consiste na atividade virtuosa da alma (1098a16-20).²⁴

Disto podemos concluir como características basilares da ética aristotélica duas coisas: a primeira é a de que ela é uma ética teleológica objetiva, na medida em que, reconhecendo a dimensão subjetiva e os desejos dos homens, aponta “objetivamente” quais são as funções do humano enquanto tal, ligadas à dimensão capacitante da razão, que se distingue por conter (i) obediência ao sentido orientador e (ii) poder de compreensão. A segunda é a de que a ética aristotélica é mais uma ética das virtudes do que uma ética normativa, pois não aponta incontroversamente para a resolução da questão “o que devo fazer?”, mas, reconhecendo a função do humano enquanto tal, elencará uma série de virtudes que constituiriam finalidades da ética. A felicidade seria encontrada em uma vida ativa habituada ao exercício da função humana enquanto tal e, assim, voltada à excelência.

Aristóteles não aponta para ações que devem ser realizadas, evitando assim uma dimensão deontológica em sua ética. Empreenderemos, a seguir, outras análises sobre pontos específicos da ética das virtudes aristotélica, dando especial relevo ao conceito de *phronesis* e às virtudes do Livro Quinto, em especial a *justiça*.

4.A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

Após a leitura do Primeiro Livro da *Ética a Nicômaco*, que cobre, de modo geral, a teoria do bem de Aristóteles e a atividade ou função (*ergon*) específica do Humano, o Segundo Livro irá se debruçar sobre formulações-chave da ética aristotélica. Inicialmente, o Segundo Livro abre com a noção fundamental de uma divisão entre as excelências: há a excelência como disposição teórica (do pensamento compreensivo) e como disposição ética. A primeira, que podemos chamar de virtude intelectual, resulta de um processo de aprendizado, ao passo que a segunda, a virtude ética, resultará de um processo de habituação. Aristóteles marca que “nenhuma das excelências éticas nasce conosco por natureza” (1103 a19-20).

Pouco depois, fará uma afirmação que sugere que possamos aplicar a todo tipo de excelência ou virtude:

As excelências, então, não se geram em nós nem por natureza, nem contra a natureza, mas por sermos constituídos de tal modo que podemos, através de um processo de habituação, acolhê-las e aperfeiçoá-las.²⁵

Disso resulta fundamental a noção de *hábito* na ética de Aristóteles. Somente através do hábito é possível cultivar as excelências ou virtudes, seja do ponto de vista das virtudes intelectuais ou teóricas, seja do ponto de vista das virtudes éticas ou da ordem do caráter²⁶.

É necessário compreender, inicialmente, que Aristóteles demonstra haver diferenças fundamentais entre a *eudaimonia* (ou felicidade) e a *arete* (termo que podemos traduzir como virtude). Seguindo os rastros do Livro I da *Ética a Nicômaco*, temos que Aristóteles reconhece a *eudaimonia* em três grandes formas²⁷. Poderíamos mesmo sintetizar essa ideia da *eudaimonia* enquanto “forma de vida”: haveria, assim, (i) a vida voltada ao prazer, (ii) a vida política, (iii) a vida contemplativa.

A vida voltada ao prazer (1095 b16, 19-22) é a buscada pela maioria das pessoas. Aristóteles, no entanto, critica essa forma de vida ao qualificá-la de vida escrava^{28 29}.

A vida política (1095 a22-1096 a4) é inicialmente tratada por Aristóteles como aquele que persegue a honra, porém essa percepção é logo corrigida para dizer que a honra, em si, parece ser um bem mais superficial do que aquele que Aristóteles está à procura em sua ética. Assim também a honra pertenceria mais àqueles que a concedem do que aos que a recebem, e Aristóteles observa que o bem buscado terá que ser algo próprio e que, uma vez obtido, dificilmente será retirado. Em terceiro lugar, parece que os homens que perseguem a honra o fazem para se convencer de que são bons. Procuram ser honrados pelos que os conhecem e em vista da excelência. Porém, observa Aristóteles, a excelência (virtude, *arete*) seria de fato mais poderosa do que a honra. Assim, seria a excelência, e não a honra propriamente o objetivo final da vida política.

O terceiro tipo de vida, a vida contemplativa ou *vida da teoria* (1096 a4-5) é apenas mencionada, pois Aristóteles diz que mais tarde fará uma investigação sobre esta forma de vida, o que realiza no Livro X da *Ética a Nicômaco*³⁰.

Aristóteles fará ainda uma breve menção à vida dedicada à obtenção de riqueza (1096 a6), para dizer que ela é de certa forma uma violência e a riqueza não será manifestamente o bem de que se está à procura, por ser meramente útil, isto é, existe apenas em vista de outra coisa diferente de si. Os outros fins mencionados, por sua vez, são propriamente fins, porque são “queridos por si próprios” (1096 a8-9).

Assim, as formas de vida, que formariam também os contornos do termo

eudaimonia, que remete à felicidade, diriam respeito à *arete* como conteúdo da *eudaimonia*. As diversas manifestações da *arete* (*aretai*) ou virtudes seriam exercícios, práticas, e não algo da ordem da posse.

A ética dependeria, então, de um âmbito prático que envolveria o exercício, o costume adquirido nas ações corretas, que levariam às formações de hábitos de caráter³¹. Esse âmbito prático poria o homem também em uma situação limite que envolveria a decisão ou deliberação, traduzindo aqui o conceito de responsabilidade sobre as ações. Neste momento incidiria a virtude da sensatez ou sabedoria prática (*phronesis*). Com efeito, Aristóteles reconhece que o humano é o princípio das ações e que a deliberação tem como objeto as ações susceptíveis de serem praticadas pelo próprio (1112 b31-32)³².

Diríamos também que a ética aristotélica dependeria de uma experiência particular, todavia mediada por um contexto social mais amplo em razão do qual podemos falar em virtudes. Neste sentido resultaria aqui levantar uma das diferenciações possíveis entre a ética das virtudes, que se baseia em uma ideia de bem *precedendo* a ideia de justo, e a ética normativa, que possui fundamento na ideia de justo precedendo a de bem. Os bens se fariam presentes no liame social e teriam precedência em relação à noção de justo, que surgiria numa metabolização aferido em uma experiência particular em direção ao exercício que levaria à formação de hábitos virtuosos e, assim, justos. Ora, esse construto ético dependeria de uma intensa relação entre ética e política, na medida em que a política seria garantidora de um universo possibilitador da conservação e fruição das virtudes. Não por outro motivo Aristóteles planejou a *Ética* como uma espécie de introdução à *Política*.

Em uma breve compilação de algumas ideias principais, procederemos ao exame dos Livros II-IV da *Ética a Nicômaco*.

É importante marcar que Aristóteles, ao final do Livro I, expõe a distinção entre dois tipos de *arete* ou virtudes: a *arete* da parte racional da alma (*arete* dianoética), que surge pelo ensino e a *arete* ética, que surge pelo hábito (1103 a14-18)^{33 34}.

Aristóteles exclui, portanto, de antemão a possibilidade de a *arete* ética ser um dom natural. O que parece ser natural é a capacidade de exercício, como por exemplo, a capacidade de percepção como a visão, com a qual se nasce e ao longo da vida, se atualiza a sua potência. A *arete* ética teria seu fundamento, primeiro, na capacidade de seu exercício e, depois, no exercício mesmo, em virtude do qual se logra realizar determinada *arete* ética. Conforme observa Ursula Wolf:

Só nos tornamos mestres na construção pelo reiterado construir, e tornamo-nos retos pelo reiterado exercício de ações retas. Segundo Aristóteles, só resta concluirmos então que a *arete* ética reside no hábito. É claro que a capacidade de alcançar a *arete* pressupõe também um dom natural, a saber, a *dynamis* natural (capacidade, faculdade, aptidão), para poder adotar a *arete* ética.³⁵

Fica, então, clara a formulação de Aristóteles com respeito à capacidade (ou *dynamis*) natural para o exercício da *arete* ética, que só se realiza por meio do exercício e do hábito (*hexis*).

Podemos encarar a *arete* ou as virtudes a partir de dois pontos de vista possíveis e complementares: a *arete* como meio-termo (*mesotes*) e as diversas *aretai* singulares. Quando vai tratar das *aretai* singulares, ao longo dos livros II-IV, Aristóteles parece situar sempre a *arete* ou virtude num meio-termo. No Livro II, 1106 b5-7, Aristóteles afirma: “assim, todo aquele que percebe de alguma coisa evita tanto o excesso como o defeito, mas procura saber onde está o meio para poder escolher”. Em um segundo momento, irá trabalhar com uma série de virtudes singulares como, por exemplo, a

coragem. Aqui podemos expor o método da *arete* como meio-termo: entre o excesso da temeridade e o defeito ou ausência evocados pelo medo, a coragem aparece como um meio-termo entre duas formas de agir. Teremos também o aparecimento de outras *aretai*, como a generosidade, a magnanimidade e a temperança.

No Livro V, Aristóteles procura discorrer sobre a principal das virtudes, isto é, a *justiça*. Trata-se de averiguar as formas de manifestação do ser justo e de ações justas. A justiça seria a disposição de caráter a partir da qual os homens agem justamente, e a injustiça seria a disposição de caráter a partir da qual os homens agem injustamente. Aristóteles procura aplicar para a virtude da *justiça* o mesmo método aplicado anteriormente. Passemos então ao tópico da *justiça* em Aristóteles.

5.A JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

Após expor algumas virtudes do caráter nos Livros II-IV, Aristóteles trata do tema justiça no importantíssimo Livro V. Aristóteles o abre dizendo que o exame da justiça, que é uma virtude, deve ser feito de acordo com o mesmo método aplicado nas análises precedentes, isto é, pela disposição intermédia e do justo meio-termo. A justiça seria a disposição de caráter segundo a qual os homens agem justamente. Aristóteles diferencia as ciências, as capacidades e as disposições ao dizer que elas não se manifestam do mesmo modo.

Assim, inicialmente, o justo seria conforme às leis, uma vez que o injusto é transgressor das leis. Diz Aristóteles que “é evidente que toda a legalidade é de algum modo justa. Na verdade, tudo o que é definido por um ato legislador é conforme à lei, por isso afirmamos que cada uma das disposições legais é justa” (1129 b13-14).

Um dos aspectos interessantes do conceito de justiça em Aristóteles é exposto em 1129b 31: quando ele diz, citando um provérbio, que “a justiça concentra toda a excelência”, para defini-la como a mais completa das excelências, ele parece assim fazê-lo, como explica na linha seguinte, pelo fato de que quem possui a justiça como virtude tem o poder de usá-la não apenas para si, mas também *com outrem*. Diz Aristóteles que há muitos capazes de fazer uso da excelência em assuntos que lhes dizem respeito, mas são impotentes para o fazer na sua relação com o próximo. Logo depois, Aristóteles parece ligar essa noção com a citação de Bias segundo o qual “o cargo público revela aquilo de que um homem é capaz”, pois no desempenho de sua função já se está em relação com outrem e em comunidade (1130 a2-5). Neste sentido, a justiça seria uma excelência posta no limite entre aquele que a possui e um outro, o próximo. Por isto diz Aristóteles que “o melhor de todos, por outro lado, é o que aciona a excelência tanto para si próprio como para outrem” (1130 a8-9).

A lei, para Aristóteles, obriga a viver de acordo com cada excelência particular e proíbe agir segundo cada forma particular de perversão (aqui tendo em vista os excessos que configuram defeitos de caráter em relação às virtudes). Para Aristóteles, os dispositivos legais chancelam a excelência universal e são postos e legislados com vistas a uma *educação* que possibilite a vida em sociedade (1130 b25-26). Logo depois irá questionar se a educação neste sentido empregado, que torne possível o aperfeiçoamento dos indivíduos e os torne bons em sentido absoluto seria resultado da perícia política ou de outra ciência (antecipando, aqui, tópico fundamental da *Política*).

Depois de ter introduzido a questão da educação vinculada à justiça e à lei, algo de fundamental importância ainda nas sociedades contemporâneas, Aristóteles procederá à sua importante divisão da justiça. Teremos, então, para Aristóteles, duas grandes formas de manifestação da justiça, quais sejam³⁶:

- (i) justiça distributiva
- (ii) justiça corretiva

A justiça distributiva irá se preocupar com as distribuições da honra ou riqueza bem como de tudo que pode ser distribuído em partes pelos membros de uma comunidade. A justiça corretiva seria aplicada nas transações entre indivíduos. A justiça corretiva seria bipartida, por sua vez, entre as transações voluntárias como compra e venda, empréstimo e juros, penhora e aluguéis, etc., e as involuntárias diriam respeito às ações praticadas “às escondidas” (1131 a7) como o roubo, o adultério, o assassinato, o falso testemunho e outras manifestações violentas como o assalto, o rapto, o insulto, etc.

A tradução destes dois tipos de justiça procede no sentido de traduzir o termo *dikaiosyne dianemetiké* por justiça distributiva e *dikaiosyne diorthotiké* por justiça corretiva. A justiça distributiva, que traz a ideia de métrica em seu étimo, diria respeito às distribuições justas em proporção da igualdade geométrica, ao passo que a justiça corretiva, que traz o termo *ortho*, correção, corresponderia ao estabelecimento de uma igualdade aritmética. A tradição latina trabalha com a divisão estabelecida da justiça corretiva para obrigações *ex delicto* e justiça comutativa para obrigações *ex contracto*³⁷. Aristóteles definirá o justo, no registro da justiça distributiva, como proporção (1131 b19).

Aristóteles irá criticar os pitagóricos por acreditarem que a justiça é simplesmente retaliação, em uma espécie de concepção que remonta à Lei de Talião. Dirá o Estagirita que a justiça não pode ser reduzida a simplesmente infligir o sofrimento que alguém impingiu a outrem. Em muitos aspectos, há que se fazer uma análise dos agentes e do caso concreto. Caso se trate de alguém que desempenha cargo público, os efeitos da ação de bater em alguém, ou sofrer uma agressão de alguém, serão distintos. Da mesma forma, há grande diferença em caso de ações voluntárias e involuntárias. Desde o Livro III Aristóteles constrói um campo fenomenológico da voluntariedade das ações ligadas a uma concepção de finalidade. Essa construção é até hoje importante no âmbito do Direito, sobretudo a dogmática penal.

Pouco depois, temos uma das construções mais impressionantes do Livro V e da concepção aristotélica de justiça: trata-se da *retribuição*, como uma espécie de retaliação numa perspectiva positiva de troca bens, favores e serviços. Trata-se, na verdade, de uma incursão pela economia política. Aristóteles vai falar sobre a ideia de retribuição proporcional, primeiro ligando posições profissionais, como o construtor e o sapateiro, dizendo que ambos devem receber uma retribuição proporcional em relação ao trabalho que realizam (por exemplo, uma casa por um sapato). Mesmo tratando-se de uma construção teórica pouco clara, Aristóteles parece querer falar do trabalho humano como categoria central na perspectiva da retribuição de serviços e bens, algo que irá ser mais bem desenvolvido por Marx no século XIX. Claramente há a intenção de Aristóteles de estabelecer o dinheiro como categoria mediadora do produto do trabalho de diferentes profissões (1133 a20-21) – em outras palavras, para saber a quantidade de sapatos ou de alimentos que está para uma casa.

O Livro V é reconhecidamente um livro difícil e com transições mais ou menos abruptas. Depois de falar sobre a retribuição proporcional, Aristóteles inicia o percurso sobre a justiça política. Aqui ele pretende realizar uma espécie de ligação entre a retribuição das relações e o aspecto social ou comunitário de justiça. Dirá que apenas há justiça política quando as relações de Humano para Humano forem reguladas pela lei e a lei existe aí onde pode haver injustiça (1134 a30-31). Ora, mas o que pode significar essa injustiça, aqui? Aristóteles define: “praticar injustiça é ficar com uma parte demasiadamente grande do que é considerado absolutamente bom e não ficar com

quase nada do que é considerado absolutamente mau” (1134 a33-35). Neste sentido, está falando dos governantes, sobretudo, porque logo depois dirá que por esta razão não pode ser um Humano a governar, mas antes o princípio geral da lei escrita. Pouco depois, dirá que se o governante for justo, não quererá para si mais do que é devido, a não ser de modo proporcional aos serviços que presta. Em suma, o governante justo trabalha em prol dos outros.

A justiça política possui duas ramificações, ou é de duas maneiras: uma delas é natural, outra é convencional. Aristóteles aqui retoma a visão da justiça natural e positiva. A justiça natural tem a mesma validade em toda parte e ninguém está em condições de aceitá-la ou rejeitá-la. A justiça convencional diz respeito às leis positivas e aos costumes, e é mutável e vária.

Aristóteles em seguida retoma os sentidos do justo e do injusto no aspecto da voluntariedade e involuntariedade, retomando muitos aspectos do Livro III, para dizer que sofrer injustiça, ao contrário de praticá-la, é ato involuntário. Também é importante a consideração sobre a influência da disposição de caráter sobre a prática da justiça ou injustiça (1137 a5-10).

Um último tópico relevante do Livro V diz respeito à equidade. Aristóteles esclarecerá que a equidade e a justiça são “o mesmo fenômeno”, embora a equidade seja uma qualidade mais poderosa: “o que põe aqui problemas é o fato de a equidade ser justa, não de acordo com a lei, mas na medida em que tem uma função retificadora da justiça legal” (1137 b10-13). Essa função retificadora parece dizer respeito a uma espécie de mediação entre a universalidade da lei e as propriedades dos casos particulares:

Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito, isto é, que se retifique o que o legislador deixou escapar e a respeito do que, por se pronunciar de um modo absoluto, terá errado.³⁸

A natureza da equidade seria, então, a de retificadora da lei que se pretendia universal. Neste sentido, diz Aristóteles, nem tudo está submetido à legislação, pois é impossível legislar em todas as situações, visto existirem casos em relação aos quais é necessário recorrer a decretos. A metáfora utilizada aqui por Aristóteles para falar sobre a equidade não deixa de ser interessante: se a regra do que é indefinido é também ela própria indefinida, seria como a régua de chumbo utilizada pelos construtores de Lesbos. Do mesmo modo que a régua se altera de acordo com a forma do que é medido e não permanece sempre a mesma, assim também o decreto, ou, de forma mais geral, a *decisão*, terá de se adequar às mais diversas circunstâncias. A equidade seria justa e, para Aristóteles, “até superior a uma certa forma de justiça” (1137 b29-34).

6. *PHRONESIS*, AUTODOMÍNIO, AMIZADE, PRAZER, FELICIDADE: LIVROS VI-X

Por fim, cabe um breve compilado das principais ideias dos livros VI-X, que se seguem ao livro sobre a justiça. De fato, estes últimos livros possuem algumas formulações importantes para a compreensão mais completa possível da *Ética a Nicômaco*, como a fundamental noção de *phronesis*, traduzida por prudência ou sabedoria.

O Livro VI tem também importância fundamental na *Ética a Nicômaco* e traz um conceito basilar para a ética de Aristóteles: a *phronesis*. Tal termo possui algumas traduções distintas, como prudência, sabedoria e sabedoria prática. A *phronesis* ocupa,

segundo parece, de acordo com as palavras de Aristóteles, a posição de outro conceito que acompanha a *Ética a Nicômaco* permanentemente, isto é, o de sentido orientador (1139 a1). Aristóteles distingue, uma vez mais, as excelências da alma humana entre as provenientes de disposições éticas e as provenientes de disposições teóricas. A *phronesis*, para ele, advém das excelências teóricas, pois depende diretamente da razão³⁹, mais que do hábito.

A tradução por mim utilizada utiliza o termo *sensatez* para se referir à *phronesis*. A *sensatez* liga-se à deliberação ou decisão correta acerca de coisas que são boas e vantajosas para si próprio, num universo de todas as qualidades que dizem respeito ao viver bem. A deliberação do sensato será sempre uma situação-limite porque dirá respeito ao “si próprio”, à uma zona de intangibilidade em relação ao que é universal mas, ao mesmo tempo, submetida aos valores partilhados sobre o bem humano. A *sensatez*, capacidade daquele que delibera, não é conhecimento científico nem uma perícia: é uma disposição prática “de acordo com o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o Humano” (1140 b5-7).

Aristóteles liga o conceito de *phronesis* ao de *sofrosyne* ou temperança, pois, para ele, esta é a salvaguarda da *sensatez*, o que na verdade indica uma ligação também com uma excelência de caráter. A *sensatez* diferencia-se da sabedoria, tradução de *sofia*, mais ligada ao conhecimento científico e à perícia e, de modo geral, ao conhecimento teórico das coisas eternas e imutáveis, como a matemática.

A pertença da *sensatez* à política está presente neste Livro e é de fato algo ignorado por alguns comentadores. Não é apenas a *sensatez* capaz de tornar o indivíduo em sua particularidade apto a deliberar sobre o seu bem, mas, como afirma Aristóteles, “a perícia política e a *sensatez* são uma e a mesma disposição” (1141 b23). Isso porque a ética aristotélica é vivida na *polis* e é inseparável do bem desta. Não haveria, assim, uma divisão muito clara entre o bem do indivíduo e o bem da *polis* dado o pertencimento incontornável de um ente ao outro.

O Livro VII trata do autodomínio. Aristóteles diz que há três formas dentre as disposições do caráter humano que devem ser evitadas: a perversão, a falta de autodomínio (*akrasia*) e a bestialidade. Há uma questão importante em disputa aqui entre Aristóteles e os partidários de Sócrates e Platão: pois Aristóteles menciona que para Sócrates, que contestava completamente a teoria aristotélica, não havia sentido a noção de “falta de domínio”, visto que ninguém age contra a noção que tem do que é o melhor de tudo e, quando assim o faz, é por ignorância. Aristóteles diz que esta teoria socrática está “manifestamente em contradição com os fatos da vida” (1145 b28-29). Está em jogo aqui, para Aristóteles, embora de forma não muito clara, uma questão de um agir que não depende exclusivamente de um pensamento, ou um agir que se deixa contaminar por uma afecção (que mais à frente terá a forma de um excesso de prazer, ou desejos excessivos do corpo). O autodomínio ligar-se-ia então à excelência de caráter da temperança. Em geral, este livro traz formulações muito importantes para o estudo e educação e da alma humana ou psicologia, e mesmo formulações que se tornarão relevantes na modernidade, como o estudo da melancolia⁴⁰.

O Livro VIII trata da amizade, um tópico de importância não menor no âmbito da ética aristotélica. A amizade parece ser uma noção central na ética aristotélica, a ponto de Aristóteles equipará-la ou elevá-la em importância em relação à justiça:

Na verdade, parece ser a amizade que mantém unidas as comunidades dentro dos Estados. Por isso que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a própria justiça, porque almejam, por um lado, alcançar a concórdia, que é algo de semelhante à amizade, e por outro procuram expulsar o mais possível a discórdia, como uma forma de ódio. Se entre amigos não é necessária a justiça, entre os

justos é necessária a amizade.⁴¹

Em outra passagem, Aristóteles diz que em toda espécie de comunidade parece haver algo de justo e também amizade. E “o ponto a que chega a comunidade é o ponto até onde vai a amizade: e assim também o direito”. (1150 b27-31).

Além desta importância fundamental que guarda relação com a justiça e o direito, Aristóteles reconhece três tipos de amizade: as baseadas no prazer, as baseadas na utilidade e as baseadas na excelência. Irá tecer alguns comentários em relação aos três tipos, deixando claro que o melhor é o da amizade com fundamento na excelência. A amizade mais autêntica seria, portanto, a que se estabelece entre homens de bem, pois ele próprio, o bem, seria querido e amado em absoluto e relativamente aos amigos participantes desta amizade. Embora os outros tipos de amizade constituam laços sociais, os fins buscados são a vantagem, no caso da utilidade, e o prazer próprio. Seriam, assim, relações em que o outro é utilizado meramente como meio. Já nas amizades entre homens de bem, haveria uma conjunção, algo que guarda relação com a própria concepção da ética de Aristóteles. Neste tipo de amizade, também, as divisões dos bens e restituições de bens apontam para a igualdade: “as pessoas de bem amam o seu próprio bem e, assim, restituem, em conformidade, em parte igual o bem que querem e o prazer que dão” (1157 b35/1158 a1).

Outra característica da amizade por excelência é o esvaziamento das queixas daquele que espera por algo ou por alguma vantagem ou bem: importa apenas aquele que age ou, em outras palavras, o fator preponderante desloca-se para a intenção:

Não acontecerá, então, que, se a amizade se funda na utilidade, a avaliação do preço do pagamento deve ser feita por quem recebe a vantagem? Pois, é quem a recebe que precisava dela. O outro vem em seu auxílio, mas com a expectativa de uma igual contrapartida. Assim, a ajuda prestada terá tanto valor quanto a vantagem recebida, no momento em que era requerida. Dessa feita, o pagamento em troca terá no mínimo de ser igual ao montante das vantagens recebida ou ainda maior, porque isso seria mais nobre. Nas amizades baseadas na excelência não há queixas, e a intenção de quem dá é o que parece ter de ser avaliado. Pois é a intenção o fator predominante da excelência e do caráter.⁴²

O fator preponderante, então, mais como um efeito das amizades baseadas na excelência, mas também presente em sua origem, seria a igualdade.

No final do Livro IX, Aristóteles prepara a transição final da *Ética* e introduz o Livro X, que trata do prazer e da felicidade, a partir de uma noção retomada do Livro I, sobre a finalidade ou função (*ergon*) do ser humano: para Aristóteles, *compreender* é o que constitui autenticamente o ser humano:

Demais, «ter domínio de si» e «não ter domínio de si» entende-se respectivamente por dominar o poder de compreensão no Humano ou não, porque *compreender* é o que constitui autenticamente o ser do Humano, sendo isto mesmo o que cada um é. E as ações que foram propriamente levadas à prática voluntariamente são as que compreendem as disposições do sentido orientador. É por isso evidente que cada um em si próprio é o poder de compreensão de si, manifestado na sua possibilidade extrema.⁴³

Essa formulação parece ser importantíssima e chave de compreensão de toda a ética aristotélica. Denota também uma sistematicidade da *Ética a Nicômaco*, pois vemos urdidos os argumentos que desembocarão no último livro, de maneira ordenada (embora muitos comentadores vejam transições e repetições mais ou menos incompreensíveis ao longo da obra). Ora, o horizonte da vida humana define-se não apenas pela capacidade perceptiva, mas também e sobretudo pela capacidade de

compreender o sentido das coisas pelo pensamento, que se volta ao próprio ser do homem, como compreensão de si. Tratando-se de uma compreensão de si vinculada à singularidade de cada um e, portanto, à contingência, não parece que Aristóteles esteja aqui falando da sabedoria (*sofia*), voltada para o conhecimento das verdades universais e imutáveis, mas a outro tipo de pensamento teórico.

No Livro X, quando fala sobre o prazer e a felicidade ligados à atividade da contemplação, que seria a felicidade na sua completude máxima, Aristóteles parece construir o conceito de contemplação como uma união entre o conhecimento teórico da sabedoria com aquele, também *teórico*, mas voltado à prática, da *phronesis* ou sensatez. A capacidade de conhecer e compreender o universal e o particular, enquanto atividade contemplativa, seria a síntese dessa felicidade suprema que define o humano⁴⁴
45.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procurei percorrer os livros da *Ética a Nicômaco*, buscando antes contextualizar o pensamento de Aristóteles em relação à tradição filosófica helênica e também priorizar a articulação sobre a teoria do bem, que faz parte do Livro I da *Ética a Nicômaco*. De modo geral, tentei marcar as principais ideias ou formulações ao longo dos dez livros, dando especial ênfase ao primeiro, que trata do bem, da *eudaimonia* e da noção de *ergon* humano, e ao quinto, que trata da justiça, a partir de trabalhos contemporâneos relevantes sobre a temática.

O último tópico cumpre o papel de uma compilação dos livros VI-X, realçando algumas ideias e formulações a serem desenvolvidas e analisadas em trabalhos futuros. Por fim, um dos objetivos deste trabalho é, também, partindo do estudo da ética aristotélica, ou ética das virtudes, compreender seus fundamentos para, futuramente, estabelecer aproximações e diferenças em relação à ética normativa.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *Ethica Nichomachea*. Leipzig: B. G. Teubner, 1903.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.
- _____. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- BRÜLLMANN, Philipp. *A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- LAERCIO, Diógenes. *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Tomo I. Madrid: Imprenta Real, 1792.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol. IV: Aristóteles*. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

NOTAS

- 1 JAEGER, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlim, 1923 (tradução italiana: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*. Florença, 1935), in REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol. IV: Aristóteles*. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- 2 Cf. REALE, Giovanni. *Op. cit.*, p. 11-13.
- 3 LAERCIO, Diógenes. *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Tomo I. Madrid: Imprenta Real, 1792, p. 269.
- 4 Cf. a Introdução de Maria Cecília Gomes dos Reis a ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2012.
- 5 Cf. PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, pp. 115-190. No *Fédon*, diálogo platônico, vemos o desenrolar dos últimos momentos de Sócrates antes de sua execução em Atenas. Ali se formulam algumas linhas fundamentais a respeito da concepção socrática e platônica de alma. A alma seria imortal e existiria antes do nascimento em forma humana. Seria também importante na teoria do conhecimento alinhavada por Sócrates, na medida em que os conhecimentos seriam na verdade reminiscências ou lembranças de formulações já conhecidas pela alma. A noção bipartida de alma já estaria presente, no entanto. Algo de que Aristóteles é tributário, sobretudo ao evocarmos a passagem em que há uma analogia entre alma e corpo como sendo o senhor e o escravo: “Quando a alma e o corpo permanecem juntos, a natureza ordena a um deles que obedeça e seja escravo e à outra, que exerça o domínio e mande. Dos dois, qual julgas que se parece com o divino e qual com o mortal? Não crês que o divino é o único capaz de mandar e ser dono e o mortal, de obedecer e ser escravo?”, PLATÃO, *op. cit.*, p. 145.
- 6 REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol. IV: Aristóteles*. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- 7 Há, no entanto, na *Metafísica* aristotélica, a formulação de Deus enquanto Primeiro Motor Imóvel, o que não deixa de ser uma concepção de Aristóteles sobre a Causa suprassensível da realidade. Embora tenha reformulado a concepção platônica do *Timeu*, que traz a figura do Demiurgo, julgamos que Aristóteles não abandona totalmente a concepção transcendental platônica.
- 8 REALE, *op. cit.*, p. 17.
- 9 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de Antônio de Castro Caetano. São Paulo: Atlas, 2009, 1094 a1-5.
- 10 Cf. WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 15.
- 11 Idem, *ibidem*.
- 12 Há na edição da B. G. Teubner de 1903 um apanhado histórico de uma série de edições da obra aristotélica, cf. ARISTÓTELES. *Ethica Nichomachea*. Leipzig: B. G. Teubner, 1903.
- 13 WOLF, *op. cit.*, p. 16.
- 14 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 20, 1095 a14-22.
- 15 Cf. Idem, p. 251.
- 16 Idem, p. 20, 1095 a14-15.
- 17 BRÜLLMANN, Philipp. *A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- 18 Idem, p. 127.
- 19 Idem, p. 131.
- 20 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 27.
- 21 BRÜLLMANN, *op. cit.*, p. 134.
- 22 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 27, 1098 a3-8.
- 23 Idem, p. 29, 1098 b16-17.
- 24 BRÜLLMANN, *op. cit.*, p. 151.
- 25 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 40, 1103 a24-27.
- 26 Uma importante e sensível diferença em Aristóteles diz respeito ao étimo grego a diferenciar *hábito* e *caráter*: *éthos* diz respeito ao hábito e *êthos* ao caráter. A diferença, aqui, é praticamente de pronúncia: /*éthos*/ e /*êthos*/.
- 27 “Há, então, três formas principais de viver a vida: aquela que foi agora mencionada [o prazer]; em segundo lugar, a que é dedicada à ação política e, em terceiro lugar, a que é dedicada à atividade contemplativa.” ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 21, 1095 b19-21.
- 28 “A maioria dos homens parece estar completamente escravizada e preferir uma vida de animais de pasto”. Idem, *ibidem*, 1095 b22-23.
- 29 Cf. WOLF, *op. cit.*, p. 29.

- 30 “O terceiro tipo de vida é o da atividade da contemplação pura, é sobre ela que mais tarde faremos uma investigação”. ARISTÓTELES, idem, p. 22, 1096 a4-5.
- 31 Cf. WOLF, *op. cit.*, p. 63.
- 32 Marcelo Perine defende, a partir dessa formulação, que o próprio do homem não é a produção (*poiesis*), mas a ação (*práxis*), porque a ação não encontra sua perfeição no produto, mas nela mesma. Quem age busca os bens humanos presentes na própria ação. Cf. PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 83.
- 33 “Sendo a excelência dupla, como disposição teórica [do pensamento compreensivo] e como disposição ética, a primeira encontra no ensino a maior parte da sua formação e desenvolvimento, por isso que requer experiência e tempo; a disposição permanente do caráter resulta, antes, de um processo de habituação, de onde até terá recebido o seu nome, «hábito», embora se tenha desviado um pouco de sua forma original. Daqui resulta evidente que nenhuma das excelências éticas nasce conosco por natureza”. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, p. 40.
- 34 WOLF utiliza o termo *educação* para se referir à *arete* dianoética: “a *arete* dianoética, que surge pela educação, e a *arete* ética, que não surge pela educação (...)”. Cf. WOLF, *op. cit.*, p. 67. Entretanto, que o uso do termo *educação* acaba estabelecendo aqui uma direção diferente do que Aristóteles procura expor. Com efeito, por *educação* poderíamos entender também o hábito para as virtudes logrado a partir de um exercício socialmente sustentado em um universo político. Sigo, portanto, a tradução portuguesa da *Ética a Nicômaco* que tenho utilizado, que opta pelo termo *ensino*. Mário da Gama Kury opta pelo termo *instrução*, o que a meu ver também poderia ser utilizado, embora com um grau de precisão menor. Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UnB, 1985.
- 35 WOLF, *op. cit.*, p. 67.
- 36 Remeto o leitor aqui também para o estudo de Michel Villey sobre a filosofia do direito de Aristóteles e a classificação dupla da justiça entre “justiça geral” e “justiça particular”. Cf. VILLEY, Michel. *Filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- 37 Cf. nota explicativa número 145 da tradução portuguesa utilizada da *Ética a Nicômaco*.
- 38 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 125, 1137 b19-24.
- 39 “A desocultação da verdade é, pois, a função de ambas as partes da dimensão da alma humana capaz de razão. As suas respectivas excelências são aquelas disposições de acordo com as quais se põe, em cada caso, a verdade a descoberto da melhor maneira possível”. Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 131, 1139 b12-15).
- 40 “A falta de domínio dos melancólicos é mais facilmente curada do que aquela verificada naqueles que tomaram uma decisão baseada em deliberação, mas não lhe permaneceram fiéis; e os que perdem o domínio de si por hábito são mais facilmente curados do que os que o perderam pela sua natureza, pois é mais fácil de transformar o que se forma por hábito do que o que se constitui por natureza. Mas mesmo o hábito é difícil de alterar, porque se parece com a natureza, tal como diz Eveno: *Eu digo, meu querido, que é um exercício continuado permanentemente, pois, de fato, acaba por se tornar numa natureza para os Humanos*”. Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 167, 1152 a27-34.
- 41 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 175, 1155 a23-27.
- 42 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 196, 1163 a17-26.
- 43 ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 211, 1168 b35-1169 a5.
- 44 Cf. ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 234, 1177 a12-20 e p. 235, 1177 b1-5.
- 45 Cf. aqui a importante observação de Marcelo Perine: “A realidade que serve de cenário para a realização das coisas humanas é o mundo do possível, do que pode ser diferente do que é, numa palavra, da contingência com a precariedade e a perfectibilidade que a caracterizam. O mundo sublunar é dominado por uma contingência residual que, segundo Aubenque, “não é a ausência de lei, mas a distância – ínfima se se quiser, mas impossível de suprimir totalmente – que separa a lei, que é geral, de sua realização no particular”. Cf. PERINE, *op. cit.*, p. 88 e AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 140.