

**MARISA LOPES**

**AÇÃO ÉTICA E VIRTUDE CÍVICA EM ARISTÓTELES**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Orientação do Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**NOVEMBRO DE 2004**

## RESUMO

Para Aristóteles, a felicidade propriamente humana (*eudaimonia*) é a realização bem-sucedida da natureza humana, a de animal político racional. O homem pode deixar-se dominar por seus apetites e viver uma vida bestial; ou exercer eticamente sua razão e viver numa comunidade organizada segundo a justiça – a cidade.

A cidade, ao tomar para si a tarefa de educar, ética e intelectualmente, seus cidadãos, semeia neles o hábito de agir em vista do que é nobre e bom para a cidade e, conseqüentemente, do que é nobre e bom para seus concidadãos. Isso porque, a educação incide, sobretudo, no desejo. Segundo Aristóteles, esse é o ideal de virtude, tanto individual quanto dos homens tomados coletivamente enquanto corpo político. Os homens tomados coletivamente estarão unidos pela amizade política, na medida em que são unânimes em relação ao fim visado.

O exercício da cidadania tem em vista a totalidade da cidade. O critério da distribuição das magistraturas não se limita a perspectivas parciais, como são as dos que pretendem que o poder seja exercido ou pelos bem nascidos, ou pelos ricos, ou pelos muitos, ou, ainda, pelos virtuosos. A constituição desejada por Aristóteles é aquela em que a lei é soberana e tem por finalidade o bem da cidade e o bem humano.

## ABSTRACT

According to Aristotle, the specific human happiness (*eudaimonia*) is the successful realization of human nature, the one of a rational political animal. One can let oneself either be dominated by one's appetites and live a bestial life; or he can ethically exercise his reason and live in a community organized according to justice – the city.

Once the city takes as its task the goal of the ethical and intellectual education of its citizens, it also creates in them the habit of action in view of what is noble and good for the city and, consequently, what is noble and good for its citizens. And education for virtue means above all education of desire. According to Aristotle, this is the ideal of virtue of the individual, as well as of the virtue of men considered collectively as a political body. Men considered collectively are linked by political friendship as long as they agree in the goal to be pursued.

The exercise of citizenship aims at the city as a whole. The distribution criteria of magistracies should not be restricted to partial perspectives, as in those who defend that power be exercised either by the well-born, or by the rich, or by the many, or, even, by the virtuous. In the constitution envisaged by Aristotle law is sovereign and has as its *télos* the good of the city and the human good.

Words-key: city; education; virtue; friendship; justice.

Aos meus pais, Cyro e Cidalia.

## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| Agradecimentos.....  | 6   |
| Tábua de abreviações .....                                     | 7   |
| Introdução .....   | 8   |
| Capítulo I: Cidade: a confluência de natureza e ética .....    | 12  |
| 1. O caráter natural da cidade.....                            | 12  |
| 2. O homem como animal político .....                          | 19  |
| 3. Natural e necessário: os animais políticos.....             | 23  |
| 4. Natural e não-necessário: a potência de contrários .....    | 28  |
| 5. A finalidade da política .....                              | 33  |
| Capítulo II: A virtude sob a ótica da educação do prazer ..... | 37  |
| 1. Faculdade desiderativa e <i>phantasia</i> .....             | 38  |
| 2. Educação .....  | 47  |
| 3. A música como exemplo .....                                 | 51  |
| 4. Vício, virtude e prazer .....                               | 54  |
| 5. Sobre o prazer .....  | 58  |
| Capítulo III: A amizade entre cidadãos.....                    | 66  |
| 1. Amizade animal .....  | 69  |
| 2. Amizade como benevolência mútua .....                       | 71  |
| 3. Altruísmo e interesse.....                                  | 74  |
| 4. Amizade e reciprocidade.....                                | 76  |
| 5. Amizade como inclusão do outro.....                         | 79  |
| 6. Amizade e justiça .....                                     | 85  |
| 7. Amizade política .....                                      | 89  |
| Capítulo IV: A justiça na cidade .....                         | 95  |
| 1. Os componentes da cidade .....                              | 98  |
| 2. A distribuição do poder .....                               | 102 |
| 3. A supremacia da lei.....                                    | 111 |
| 4. A liberdade como critério.....                              | 117 |
| 5. A excelência política.....                                  | 119 |
| Considerações finais.....                                      | 123 |
| Bibliografia .....   | 128 |

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, professor Luiz Henrique Lopes dos Santos, por suas intervenções sempre filosoficamente instigantes e pela segurança que transmite. Ao Luiz pelo carinho e amizade.

Aos professores Barthazar Barbosa e Marco Zingano, e não apenas pela participação no Exame de Qualificação.

Ao professor Francis Wolff, pela acolhida na École Normale Supérieure e nos seminários que coordena.

Ao professor David Lefèbvre, por ter propiciado ao meu estágio na École Normale intensos benefícios.

Aos professores e colegas do Seminário de Filosofia Antiga, coordenado pelo professor Marco Zingano, a quem devo inúmeras sugestões que enriqueceram esse trabalho.

Ao professor, e amigo, Ricardo Terra, pelas excelentes e provocativas discussões filosóficas, em particular, nos seminários do Grupo Kant.

Aos colegas do Grupo Kant pelas discussões a que foram submetidos.

Às amigas Kristina e Narinê, pelas tardes em Le Saulchoir.

Aos amigos Maurício Keinert e Rúrion Melo, pela fraternidade intelectual, constante interlocução e, principalmente, pelo prazer da companhia.

A Yara Frateschi, minha grande amiga de todas as horas.

Aos amigos, e professores, Marcos Nobre e Moacyr Novaes, inclusive porque se dispuseram a ler e discutir meu trabalho.

A Maria Fernanda (e João) e a Sandra Reimão, pela amizade e tudo o mais.

Aos meus queridos irmãos Luciano e Daniel e, aos não menos queridos Sandra e Gabriel, pelo carinho de sempre.

Ao meu companheiro e maior amigo Zé Carlos, a quem devo tanto que mereceria um capítulo à parte.

Ao Departamento de Filosofia, por minha formação.

À Secretaria do Departamento, em especial, a Marie e Maria Helena, pela constante e carinhosa ajuda.

À Fapesp, pelo financiamento que tornou exequível esse trabalho.

## TÁBUA DE ABREVIações

Títulos das obras de Aristóteles citadas:

|                        |                        |
|------------------------|------------------------|
| <i>Cat.</i>            | Categorias             |
| <i>DA</i>              | De anima               |
| <i>EE</i>              | Ética Eudêmia          |
| <i>EN</i>              | Ética Nicomaquéia      |
| <i>Fís.</i>            | Física                 |
| <i>Ger. dos Anim.</i>  | Da Geração dos Animais |
| <i>Hist. dos Anim.</i> | História dos Animais   |
| <i>Mar. dos Anim.</i>  | Marcha dos Animais     |
| <i>Met.</i>            | Metafísica             |
| <i>Mov. dos Anim.</i>  | Movimento dos Animais  |
| <i>Par. dos Anim.</i>  | As Partes dos Animais  |
| <i>Pol.</i>            | Política               |
| <i>Ret.</i>            | Retórica               |
| <i>Tóp.</i>            | Tópicos                |

Os algarismos romanos indicam o Livro, os arábicos o Capítulo e, como de praxe, a combinação alfa-numérica de página, coluna e linha da edição Bekker.

No caso da *Política*, a numeração dos Livros acompanha a ordem tradicional, restabelecida na edição Aubonnet.

Para a referência às obras, ver a Bibliografia.

## INTRODUÇÃO

Segundo Aristóteles, viver sob o governo de leis e, principalmente, de boas leis, requer, de governantes e governados, duas atitudes: a primeira diz respeito aos governantes, a segunda, ao governados. Aqueles que se ocupam do que é comum, ou seja, de tudo o que diz respeito à *pólis*, isto é, a cidade (por exemplo, a legislação, as magistraturas e a educação), devem ter como alvo de suas ações o bem da cidade como um todo, a vantagem comum, e não interesses particulares *conflitantes* com os da cidade. Os governados, por sua vez, devem aspirar à vida segundo a virtude (suas ações devem revelar a conformidade de seus desejos à sua razão, tendo em vista algo nobre e bom) e respeitar a lei.

No entanto, no que concerne ao respeito às leis, nem sempre o cidadão age motivado pela bondade do ato que a lei prescreve. Na maior parte das vezes, ao contrário, o respeito às leis se deve ao medo das punições, e não porque encontro nas regras gerais de ação a razão de minhas ações. Por exemplo, a lei que proíbe aos companheiros de armas abandonarem um ao outro: um soldado pode infringir a lei porque teme a morte iminente, como pode seguir a lei porque teme a mais severa punição e a desonra impostas aos atos de covardia. Mesmo que ele faça o que deve fazer (manter-se no campo de batalha e proteger seu companheiro), sua ação não terá sido motivada pela qualidade moral do ato prescrito pela lei, mas pelo desejo de evitar algo mais doloroso do que a própria a morte. Um homem virtuoso, ao contrário, agiria em conformidade com a lei porque ela expressa o seu próprio desejo e as razões que ele mesmo encontraria para agir assim.

Do ponto de vista da moral socrática, um homem age bem porque *conhece* a essência da virtude (conhece o que é bom), portanto, o vício é visto como uma falha



intelectual. Já do ponto de vista da moral aristotélica, a virtude é retidão do desejo, dependendo essencialmente do hábito desenvolvido e estimulado de desejar em conformidade com o que a razão prescreve. Para Aristóteles, “a maior parte das pessoas obedece antes à necessidade do que o raciocínio, antes aos castigos que ao sentido do bem”<sup>1</sup>. Os argumentos só têm força para estimular a virtude naqueles que foram, desde cedo, educados a gostar ou detestar o que convém, isto é, a orientar seu desejo para o que é verdadeiramente nobre e bom.

Portanto, nem intelectualismo nem voluntarismo e, menos ainda, a crença cristã segundo a qual a “‘virtude’ só pode significar uma batalha contínua contra minhas pulsões”, contrapostas à “‘lei’, a que devo obedecer”<sup>2</sup>. Segundo Aristóteles, nenhum homem age se aquilo pelo quê age não lhe *aparecer como desejável*. A razão não é suficiente para determinar a ação, mas ela o pode se houver adesão do desejo àquilo que discrimina como bom. Como o desejo não pode ajuizar se o agradável ou desagradável que persegue ou evita o conduz pelos caminhos da perversidade, do vício ou mesmo da bestialidade, trata-se de educá-lo a fim de fazê-lo enxergar por meio da razão (*logos*). A educação propicia essa harmoniosa operação entre razão e desejo, uma vez que é por seu intermédio que o efetivamente nobre e bom *aparece* ao agente como desejável, sem necessidade de coerção nas ações ou de repressão do desejo.

Convém à cidade estabelecer, por meio de leis, o que deve ser ensinado ao cidadão, não só porque é seu dever zelar pela virtude de seus membros, mas também porque esses cidadãos, ao se ocuparem dos afazeres públicos, devolverão à cidade os benefícios que receberam.

---

<sup>1</sup> *EN*, X, 10, 1180a 4-5.

<sup>2</sup> LEBRUN, G., “O conceito de paixão” in NOVAES, A., org., *Os Sentidos da Paixão*, São Paulo, Funart / Companhia das Letras, 1987; p. 21.

Nada pode ser mais desastroso para uma cidade do que o estabelecimento do “exército de revolta”, segundo a expressão de Glotz, estimulado pela opressão e pela pobreza, pela desconfiança entre os cidadãos, pela usurpação dos bens e do poder, pelo interesse em “sufocar a iniciativa individual, o pensamento livre e o talento, em admitir à sua volta apenas vileza e mediocridade, espionagem e adulação”<sup>3</sup>, iniciativas mais apropriadas aos regimes tirânicos, ainda que mesmo formas retas de regime possam, circunstancialmente, ferir a justiça.

Cabe, portanto, aos legisladores e às magistraturas em geral fomentar a virtude, a amizade e a justiça, condições do *bem viver* na cidade.

A fim de mostrar como as concepções de cidade, virtude, amizade e justiça se articulam, além de representarem condições indispensáveis à felicidade propriamente humana, os quatro capítulos que compõem esse trabalho terão como foco central o tratamento de cada uma delas.

Assim, o primeiro capítulo indica que a especificidade do homem frente aos outros animais gregários, ser naturalmente dotado de *logos*, é condição necessária para o advento da cidade, mas não é condição suficiente. A cidade, lugar por excelência da realização da natureza humana, exige mais do que um dote natural: exige o efetivo exercício ético da razão, que não dispensa o homem de ações motivadas pela virtude.

O segundo capítulo mostra que a virtude, a disposição pela qual os homens são capazes de agir de modo a perseguir um fim desejado racionalmente, nasce da educação propiciada pela cidade, cultivando em suas almas o desejo do que é nobre e bom. Ora, para Aristóteles, educar é educar o desejo, uma vez que o motor das ações humanas é

---

<sup>3</sup> GLOTZ, G., *A Cidade Grega*. Trad. de H. A. Mesquita e R. C. Lacerda. Rio de Janeiro, B. Brasil, 1988<sup>2</sup>; p. 86 e p. 95.

tão só o desejo.

O terceiro capítulo tem como tema a amizade, em particular a amizade política, que é o princípio aglutinador interno da cidade, na medida em que significa a *escolha* de uma vida comum. A amizade em geral é definida como reciprocidade da benevolência e beneficência originada por um bem compartilhado entre os amigos. A amizade política, além disso, é fundada na vantagem comum, tornando os amigos-cidadãos (ou políticos) aptos a agirem, seja na posição de governante, seja na de governado, em vista de coisas boas para a cidade, isto é, pelo bem dos seus concidadãos.

Finalmente, o quarto capítulo mostra que a atribuição das magistraturas, que podem e devem ser compartilhadas pelos cidadãos (por definição, homens livres e iguais), não se limita a critérios *parciais* como o da virtude individual, o bom nascimento, a riqueza ou o maior número. O critério prevalecente, a igualdade dos homens livres, preserva a pluralidade da cidade, incluindo todas as diferenças. A excelência política, longe de ser descartada, aponta o fim próprio da cidade e do homem, o bem viver propriamente humano, e se consubstancializa em boas leis.

\*\*\*

## CAPÍTULO I

### CIDADE: A CONFLUÊNCIA DE NATUREZA E ÉTICA

Entre os animais, alguns são solitários, outros são gregários (ajgelai`o~). O homem pertence ao segundo grupo, tal como a pomba, o atum e a abelha. Os animais gregários podem agir em vista de uma obra comum, assim agem a abelha e o homem, razão pela qual são chamados políticos (to; politikovn). O homem, no entanto, é o único animal capaz de reflexão (bouleutikovn)<sup>1</sup> ou, segundo a *Política*, o único a possuir *logos*. Essa especificidade o torna o único animal capaz de refletir sobre suas ações passadas, presentes e futuras segundo qualidades que, além de manifestarem prazer e dor, manifestam também o útil e o nocivo, o justo e o injusto, o bem e o mal.

A especificidade do homem pode ter como consequência um modo de vida que expresse a atividade ética dessa faculdade natural (o *logos*): a vida na cidade<sup>2</sup>. Pode também originar uma comunidade em que não há a possibilidade de viver uma vida feliz e autárquica, assim como ocorre com os bárbaros.

O que segue visa mostrar a conexão necessária entre o exercício ético do *logos* e o advento da cidade.

#### 1. O caráter natural da cidade

Uma das primeiras e principais teses da *Política* afirma que a cidade existe por

---

<sup>1</sup> *Hist. dos Anim.*, I, 1, 488b24-26.

<sup>2</sup> O termo “cidade” sempre traduzirá povli~.

natureza<sup>3</sup>. Deve-se atribuir à natureza a causa da existência da família, da aldeia e da cidade, no sentido em que é a natureza que impulsiona os homens a se associarem em vista de uma dada finalidade. Assim, explica Aristóteles, no que diz respeito à família, a finalidade da associação entre fêmea e macho (mulher/homem) é a reprodução da espécie; a finalidade da associação entre mestre e escravo é a autopreservação. A aldeia (associação de famílias) visa à divisão do trabalho e à troca de produtos necessários à vida, necessidades que não são ou não poderiam ser satisfeitas isoladamente ou no interior de comunidades menores.

Ora, assim como a natureza não age sem propósito, tampouco os homens agem se o fim de sua ação não lhes aparecer como um bem realizável por essa mesma ação. Porque perpetuar a espécie e viver são bens para todo ser vivo, a natureza atua como princípio de movimento que visa à realização dessas finalidades, constituindo-se em causa da tendência seja para a conservação e preservação da vida e da espécie (bens em vista dos quais os homens constituíram família e aldeia), seja para a vida na cidade, cuja finalidade é o *bem viver* numa comunidade autárquica<sup>4</sup>.

Poderíamos compreender o motor da constituição dessas comunidades à luz

---

<sup>3</sup> *Pol.*, I, 2, 1252b 30: *Dio; pa`sa povli~ fuvsei ejstivn....*

<sup>4</sup> Tanto a *Ética Nicomaquéia* quanto a *Política* fornecem explicações bastante concisas sobre a noção de autarquia (*aujtvvrkeia*): “bastar-se a si mesmo é o que, independente de todo o resto, torna a vida desejável sem precisar de outra coisa” (*EN*, I, 5, 1097b 14-15) ou “ter tudo à disposição e não faltar nada” (*Pol.*, VII, 1326b 29-30). Gustave Glotz talvez nos ajude a compreender todos os elementos envolvidos nessa noção, ao escrever que: “Cada cidade tinha fisionomia, personalidade e vida próprias. Pelas suas instituições e pelo direito, pelo culto e pelas festas, pelos monumentos e pelos heróis, por todas as suas formas de compreender e aplicar os princípios econômicos e políticos, morais e intelectuais de uma civilização comum, cada cidade contribuía para dar a essa civilização [grega] uma infinita variedade de expressões...”. GLOTZ, *A Cidade Grega*, *op. cit.*, p. 25.

das pesquisas “biológicas” ou “etológicas” de Aristóteles sobre a prática (pravxi~)<sup>5</sup> gregária de certos animais: tanto o homem, *enquanto animal*, quanto a abelha ou a formiga são naturalmente gregários e com impulso, literalmente, político (politikovn), isto é, compartilham uma obra comum<sup>6</sup>. Não é por *escolha* (proaivresi~) que fêmea e macho se unem em vista da geração, diz Aristóteles, “mas, tal como entre os animais em geral e as plantas, é uma tendência natural e necessária deixar um outro semelhante”<sup>7</sup>. Também não é por escolha que as formigas ou os homens compartilham determinadas tarefas (por exemplo, prover-se de alimento, proteger-se contra ataques, construir habitação): o que se verifica é uma dada conformação natural de alguns animais para agir em grupo em vista da satisfação de finalidades próprias à natureza de cada espécie.

Tal tendência para se associar, para procriar ou para preservar a vida obedece a uma finalidade natural que exclui a possibilidade de um fim alternativo, ao contrário do que ocorre em relação aos fins realizáveis pela ação humana, os quais (fim e ação ou meio) sempre poderiam ser diferentes do que são<sup>8</sup>. Esse impulso, ao contrário, deve ser

---

<sup>5</sup> Sobre o modo de agir dos animais, cf. *Hist. dos Anim.*, I, 1, 487a 12, 487b 33 ss., 588a 17 ss., 589a 3-5 etc.. As ações dos animais obedecem ao contexto da reprodução, alimentação, do modo de vida (isolado ou em grupo) etc..

<sup>6</sup> Cf. *Hist. dos Anim.*, I, 1, 488a 7-8. Segundo Lloyd, o termo *politikón* aplicado aos animais gregários tem esse sentido bastante geral de “compartilhar uma obra comum”. Cf. LLOYD, G. E. R., “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote” in AUBENQUE, P., et TORDESILAS, A., eds., *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; p. 138. Lembre-se que, como diz Wolff, o homem não se distingue dos outros “animados” nos tratados de física, só os tratados ético-políticos exigem tal distinção. A tese do autor é que só a designação do homem como ético-político permite diferenciá-lo tanto dos “animados” irracionais quanto dos deuses. WOLFF, F., “Pensar o animal na Antigüidade”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, v. 8, nº esp., pp. 9-37.

<sup>7</sup> *Pol.*, I, 2, 1252a 28-30.

<sup>8</sup> Cf. *EN*, VI, 5, 1140b 2-3 e *DA*, III, 10, 433a 30. O bem prático, isto é, o fim realizável pela ação humana, sempre pode ser diferente, porque o que me aparece como um bem, após

atribuído exclusivamente à natureza, a quem o homem deve sua essência de *animal político*.

No entanto, os homens se distinguem dos demais animais por sua diferença específica: a racionalidade. O homem não é só apetite, como os demais animais, nem só razão, como os deuses, ele é um *animal político racional*<sup>9</sup>. E embora a cidade deva o seu vir-a-ser à natureza, é um tipo de associação especificamente humana, pois nem os demais animais (gregários) nem os deuses a constituem. Em que sentido, então, devemos entender o caráter natural da cidade?

Não seria mais adequado pensá-la como derivada de um acordo ou de um pacto de não agressão, já que Aristóteles, lembrando as palavras de Homero, sustenta que aquele que não vive sob a lei e a justiça e nem estabelece relações de amizade (*filiva*) com outros (no lar, no clã ou na cidade) é um homem ávido de guerra<sup>10</sup>, o

---

reflexão (deliberação) sobre as circunstâncias da ação, pode me aparecer como um mal. Deliberar é julgar acerca das situações que envolvem a ação: como é preciso agir, com quem é preciso, quando é preciso e onde for preciso (*EN*, II, 2, 1104b 26; 6, 1107a 17; 9, 1109a 28, 1109b 16; III, 15, 1119b 17). Portanto, a reflexão sobre as razões pelas quais se deve ou não declarar guerra a Esparta condiciona a realização do fim (se haverá ou não uma guerra), ou seja, o que aparece como um bem. Para os dois sentidos envolvidos na expressão “poder ser diferente”: a) uma coisa pode *vir-a-ser* outra, diferente do que é; b) algo que é tal como é, poderia ser, *atualmente*, diferente do que é. Cf. AUBENQUE, P., *A Prudência em Aristóteles*. Trad. M. Lopes. São, Paulo, Discurso, 2003; p. 112, n. 18.

<sup>9</sup> Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a 7-18: “Assim, é evidente a razão pela qual o homem é um animal político mais que todos os outros, abelhas ou animais gregários. Como dissemos, a natureza não faz nada em vão e o homem é o único entre os animais a possuir *logos*... O *logos* serve para exprimir o útil e o nocivo e, por consequência, o justo e o injusto. Com efeito, tal é o caráter distintivo do homem frente a todos os outros animais: só ele percebe (αἰ[σθησι~) o bem e o mal, o justo e o injusto e outros do mesmo tipo; ora, é a possessão comum disso que faz a família e a cidade”.

<sup>10</sup> Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a 5-6. Nos *Tóp.*, V, 2, 130a 26, o homem é dito um animal naturalmente “doméstico” (ἡμερο~), embora, como todo animal doméstico, também possa ser encontrado em estado selvagem. Mas o homem não é, em si mesmo, um animal selvagem. Na *História dos Animais*, IX, 1, 610a 4, Aristóteles nota que “entre as bestas selvagens, umas estão perpetuamente em guerra entre elas, outros, como o homem, não estão em guerra exceto ocasionalmente”.

pior, o mais ímpio e o mais feroz de todos os homens<sup>11</sup>? Ou então, por que não pensá-la como uma grande família, e fazê-la derivar da nossa falta de autonomia para viver isoladamente?

Mas Aristóteles não pensa assim e afirma o caráter natural da cidade contra muitos de seus predecessores, que a tomam como convencional (νοῦμο~)<sup>12</sup>.

Por outro lado, tampouco compartilha, sem restrição, a tese que confunde a cidade com uma associação suficientemente ampla para ser capaz de satisfazer todas as nossas carências naturais. Tal seria a posição platônica, segundo a qual a cidade tem como causa de sua geração (γίγνεται) uma razão pragmática, na medida em que nasce para satisfazer necessidades ligadas à existência – troca de produtos e trabalho para a preservação e conservação da vida<sup>13</sup> – que os homens não seriam autônomos (οὐκ αὐτάρκῃ~) para satisfazer individualmente. Para Platão, “o fundamento da cidade são as nossas necessidades”<sup>14</sup>. E talvez por isso mesmo, desse ponto de vista, administrar uma cidade seja o mesmo que administrar uma casa<sup>15</sup>, já que a cidade seria

---

<sup>11</sup> Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a 31-37.

<sup>12</sup> Segundo Ross, “A *Política* abre com uma seção [I, 1, 2] cujo objeto parece ser 1) a justificação do Estado face ao ponto de vista sofístico que o representa como existindo por convenção e não possuindo qualquer estatuto real a exigir a fidelidade dos seus membros”. ROSS, D., *Aristóteles*, Trad. L. F. Teixeira. Lisboa, Dom Quixote, 1987, p. 243. Cf., também, BARKER, E., “Introduction” in *The Politics of Aristotle*, p. XLVIII.

<sup>13</sup> Cf. PLATÃO, *República*, 369a. Em *Pol.*, III, 9, 1280a 35, Aristóteles rejeita que a razão pela qual os homens formaram uma comunidade tenha sido a facilidade na troca e as relações mútuas, opinião que, segundo Newman, é a de Platão (*The Politics of Aristotle*, I, p. 36).

<sup>14</sup> *República*, 369c-370a.

<sup>15</sup> Cf. PLATÃO, *Político*, 259b: “Uma grande família não se distingue de uma grande cidade”. Goldschmidt lembra que “no *Político*, uma única hipótese se apresenta ao final das dicotomias, mas do fundo do gênero em que ele encerra a política, surgem rivais que pretendem, eles também, ser políticos: comerciantes, trabalhadores, padeiros, médicos: eles também podem se dizer ‘pastores’ do rebanho humano. A fragilidade da hipótese é evidente e provoca a primeira aporia”. GOLDSCHMIDT, V., *Os Diálogos de Platão*. Trad. de D. Macedo.



uma comunidade diferente da família apenas segundo a quantidade dos que são governados: a diferença seria de ordem *quantitativa*, não *qualitativa*.

Esse é um ponto de discórdia entre Aristóteles e Platão, mencionado nas primeiras linhas da *Política*. Não condiz com a verdade, escreve Aristóteles, pensar que a diferença entre um magistrado e um chefe de família seja apenas uma diferença quantitativa, e não de espécie<sup>16</sup>. Afastando-se ou, antes, reelaborando a tese platônica, Aristóteles não concebe a cidade como a associação que apenas permite a satisfação de necessidades que os homens são impotentes para satisfazer isoladamente. A cidade é essencialmente distinta das comunidades que a compõem, pois, diferentemente da família, a autoridade política está baseada tanto na liberdade quanto na igualdade dos cidadãos<sup>17</sup>, e não apenas na liberdade. Na comunidade entre marido e mulher, pai e filhos, a relação é sempre de superioridade (marido/pai) e inferioridade (esposa/filhos). Na comunidade entre mestre e escravo, a relação é de comando e obediência. Portanto, ou há relação de autoridade, dada a falta de igualdade, ou de despotismo<sup>18</sup>, dada a falta de liberdade.

Em certo sentido, no entanto, Platão tem razão em afirmar que a cidade nasce de necessidades ligadas à existência e à sobrevivência de um ser mortal, de uma alma composta com um corpo, carente de muitas coisas que é incapaz de obter isoladamente. Mas a falta de autonomia que atinge *todos* os seres mortais e os impulsiona a viver em

---

São Paulo, Loyola, 2002; p. 242. Mas Goldschmidt também alerta para a complexidade da posição de Platão, que por certo não se esgota aqui, embora o comentador considere “um mau serviço a Platão ... tomar sua defesa contra Aristóteles” (*op. cit.*, p. 250).

<sup>16</sup> Cf. *Pol.*, I, 1, 1252a 7-18.

<sup>17</sup> Cf. *Pol.*, I, 7, 1255b 16-20.

<sup>18</sup> Cf. *Pol.*, I, 7, 1253b 1-11.

grupo<sup>19</sup> não é condição suficiente para a subsistência da cidade, embora o seja para o seu vir-a-ser.

Aristóteles insiste que, para o homem, a condição de animal político não é uma compensação ou um expediente, por não ser autônomo como os deuses, não é, como pensa Pierre Aubenque, uma fatalidade digna de um lamento resignado<sup>20</sup>. Certamente pode-se imaginar que seria muito melhor ser puro ato, isto é, ser um deus, ao invés de estar sujeito às vicissitudes da matéria e da contingência do mundo sublunar, em função das quais podemos deixar de atualizar nossas potencialidades. Mas então a natureza seria outra, não a natureza de homem. É próprio de diversas tradições filosóficas pretender a “divinização” dos homens, tais como o neo-platonismo, por exemplo, e é mesmo o cerne do “mistério” cristão, mas não é a posição de Aristóteles: a felicidade propriamente humana remete à natureza propriamente humana, que é, nela mesma, política. É deste ponto de vista que Aristóteles opõe à tese convencionalista sobre a proveniência da cidade o seu caráter natural, mas sem restringir o caráter natural *próprio* do homem a necessidades de tipo quase “biológico”, como parece fazer Platão.

Para Aristóteles, a natureza especificamente humana comporta deliberação e escolha (decisão racional): a cidade devém por uma exigência, digamos, “biológica”, portanto, natural, mas ela não subsiste plenamente senão por uma exigência ética. Pensar a cidade como existindo por natureza, equivale a atribuir-lhe uma forma, uma essência, o que no limite significa vincular a natureza do homem à da cidade: um ser intermediário, nem deus nem besta, que *pode* escolher viver conforme à virtude e à

---

<sup>19</sup> No mínimo, o par macho e fêmea.

<sup>20</sup> “*Il est bon d’être un animal politique, mais il serait encore meilleur de n’avoir pas à l’être*”. AUBENQUE, P. “Politique et éthique chez Aristote”, *Ktema*, Strasbourg, 1988, V, p. 214.

justiça e, então, realizar sua essência segundo o melhor fim, a comunidade do *bem viver*.

## 2. O homem como animal político

É a natureza “que está na origem do impulso (οἰκισμῶν) de todos os homens em direção a tal comunidade”<sup>21</sup>: a cidade. O homem, mais do que a abelha ou a formiga, é animal político porque é também *racional*. Por isso, ele não vive apenas para satisfazer as exigências naturais de sua animalidade, mas, principalmente, vive para exercer-se segundo o que há de melhor nele – a sua racionalidade.

Contra a tese puramente naturalista, que explica a origem da cidade pela ausência de autonomia dos indivíduos, os quais, por esse motivo, são constrangidos a trabalhar em comum<sup>22</sup>, Aristóteles insiste que, mesmo se os homens fossem autárquicos para viver, eles *desejariam* viver juntos, pois a vantagem comum que os reúne também proporciona a vida feliz<sup>23</sup>. É um princípio da natureza realizar o melhor possível<sup>24</sup>, e o melhor possível é o *bem viver*<sup>25</sup>, a que todo homem individualmente deve aspirar, se não quiser conduzir sua vida como um boi ou um escravo, se, ao contrário, desejar realizar sua própria natureza, que inclui o *logos*.

“O simples fato de viver é, evidentemente, uma coisa que o homem compartilha, inclusive, com os vegetais; ora, o que nós procuramos é o que é próprio ao homem. Então, devemos deixar de lado a vida de nutrição e a de crescimento. A vida sensitiva viria em seguida, mas essa ainda parece comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, portanto, uma certa vida prática da parte racional da alma, a qual pode ser encarada, de um lado,

---

<sup>21</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 29-30.

<sup>22</sup> PLATÃO, *República*, II, 369 b-c.

<sup>23</sup> *Pol.*, III, 6, 1278b 20-23.

<sup>24</sup> *Fís.*, VIII, 7, 260b 22-23.

<sup>25</sup> *Pol.*, III, 6, 1278b 20-23.

no sentido em que é submissa à razão e, de outro, no sentido em que possui a razão e o exercício do pensamento. [...] o bem para o homem consiste na atividade da alma e nas ações acompanhadas de razão e isso de acordo com a virtude”<sup>26</sup>.

O homem, como se disse, não é o único animal político, mas se distingue por sua diferença específica (ser dotado de *logos*), o que, aliás, o define positivamente frente aos outros animais; e, na medida em que possui uma alma racional, hierarquicamente superior às outras espécies de alma (vegetativa, sensitiva e desiderativa), deve governar suas ações por essa faculdade, que é a “parte dominante e a melhor dentre as que compõem o homem”<sup>27</sup>. Portanto, o fato de ser naturalmente dotado de *logos* e, por esse motivo, ser capaz de atividade prática racional eticamente motivada, impulsiona-o para uma certa espécie de organização comunitária que é única entre todos os seres, mortais ou imortais.

Só o homem, por sua natureza composta, é capaz de vício ou virtude, porque está entre dois extremos (animal/deus): pode deixar-se dominar por seus apetites ou governar-se pela parte racional da alma. A composição dessas duas faculdades, o apetite e a razão, por um lado, distingue os homens dos deuses, cuja natureza, por não ser composta, não envolve bons ou maus apetites: a bem-aventurança dos deuses não exige atos de justiça, de coragem, de temperança, de liberalidade etc.<sup>28</sup>. Por outro, distingue os homens dos animais irracionais, que não possuem vício ou virtude, porque nunca agem em desacordo com sua natureza, também composta, mas não racional<sup>29</sup>, e realizam sua essência de acordo com suas especificidades naturais.

---

<sup>26</sup> EN, I, 6, 1097b 33-1098a 17.

<sup>27</sup> EN, X, 7, 1178a 2-3.

<sup>28</sup> EN, X, 8, 1178b10-15.

<sup>29</sup> EN, VI, 13, 1145a 15-30; cf. WOLFF, “Pensar o animal na Antigüidade”, *op. cit.*, p. 24.

Em nenhum dos casos, seja dos animais irracionais, seja dos deuses, a realização de suas essências supõe um tipo de associação organizada segundo a justiça e a virtude, pois em nenhum dos casos está aberta a possibilidade de *escolha* do modo de vida. Escolher viver eticamente ou, em outras palavras, escolher agir em conformidade com o *logos* e a virtude tem como correspondência natural e necessária a vida num tipo específico de comunidade, uma comunidade organizada segundo a justiça: a cidade<sup>30</sup>. Em outras palavras, uma comunidade que espelhe a potencialidade do *logos*.

A cidade, portanto, deve seu vir-a-ser à natureza, porque o *logos* é uma faculdade natural; mas como a natureza não é suficiente para determinar o exercício prático do *logos*, a cidade, para que subsista, também deve sua existência a um determinado uso do *logos*: seu uso ético.

A *Política*<sup>31</sup> afirma que a cidade pertence à classe das coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. Alguém sem cidade em razão de sua própria natureza (e não por acaso) é ou um ser degradado ou superior ao homem. A razão pela qual o homem é um ser político por excelência é que, como a natureza nada faz em vão, ela dotou o homem de *logos*, pelo qual ele exprime o útil e o nocivo, o justo e o injusto<sup>32</sup>. O que distingue o homem dos outros animais é que só ele tem a percepção (αι[σχησι~) do bem e do mal, do justo e injusto e de outros juízos

---

<sup>30</sup> Cf. *Pol.*, I, 2, 1253a 37-38.

<sup>31</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 1-18.

<sup>32</sup> Em *Ger. dos Anim.*, V, 7, 786b 19-22, Aristóteles afirma que os homens são os únicos animais a utilizarem a linguagem e que o substrato material da linguagem é a voz.. Não creio, no entanto, que nesse contexto *logos* signifique simplesmente “linguagem” mas, como pensa Francis Wolff, “a faculdade de se exprimir e de comunicar por conceitos e proposições (‘isto é X’)”. Cf. WOLFF, F., *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. Stummer e L. Watanabe. São Paulo, Discurso, 1999, p. 89.

semelhantes. Ora, é a associação nessa percepção, a percepção comum desses juízos, que *faz* a família e a cidade.

Note-se nesse argumento, em primeiro lugar, a exclusão do âmbito da humanidade daqueles que são sem cidade, exceção feita aos que estão nessa condição por obra do acaso. Há uma implicação recíproca entre homem e cidade, isto é, o homem está na origem da constituição da cidade<sup>33</sup> e a cidade é pressuposta pela natureza humana, que tem, entre suas características, a de animal político. Em segundo lugar, o que faz de um homem um cidadão, ou o que faz de um agrupamento uma cidade, é a *possessão comum* do que se discrimina como justo ou injusto, bem ou mal. Desse modo, a educação, que permite a comunidade da discriminação, é de fundamental importância para a constituição do cidadão.

A cidade existe para realizar o *bem viver* e a autarquia<sup>34</sup>, nesse sentido, ela é a causa final das comunidades anteriores. Comunidades que permitem a realização de fins que são constitutivos do *bem viver*, mas arquitetonicamente subordinados a ele, o

---

<sup>33</sup> Segundo Newman, o homem não é *parte* da cidade como um membro do corpo é parte do corpo ou como uma peça é parte de uma máquina, pois, em qualquer desses casos, a parte apenas contribui para o desempenho geral seja do corpo, seja da máquina. Ao contrário, o homem é “*an ultimate being, made for his own perfection as his highest end, made to maintain as individual existence, and to serve others only as far as consists with his own virtue and progress*”. Newman, *ad* 1253a 18 (vol. II, p. 126). Como elemento indecomponível, o homem está na origem da associação familiar que, por sua vez, propicia as demais.

<sup>34</sup> *Pol.*, I, 1, 1252a 1-7. Segundo a *Ética Nicomaquéia*, o fim da ciência arquitetônica por excelência, a Política, é o bem propriamente humano (*EN*, I, 1, 1094b 6-7), bem identificado à *eudaimonia* (eujdaimoniva) em *EN*, I, 6, que corresponde a expressão  $\tau\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\ \lambda\ \eta\ \nu$ ; isso porque ela dispõe sobre o que é preciso fazer ou se abster em vista da realização dessa sua finalidade. A arquitetônica das finalidades e dos bens será especialmente importante nas análises posteriores sobre a virtude e educação dos cidadãos e sobre a distribuição dos poderes, dado que a noção de *eudaimonia* ou *bem viver* é o alvo comum de governantes e governados. Sobre a relação arquitetônica, cf. RODRIGO, P., “Aristote et le savoir politique. La question de l’architectonie (*Éthique à Nicomaque*, I, 1)” in AUBRY, G., et ROMEYER DHERBEY, G., eds., *L’Excellence de la vie*. Paris, Vrin, 2002; pp. 15-38.

melhor e mais perfeito modo de vida, pois garante a auto-suficiência e a felicidade. Ora, nenhum dos elementos que compõem a cidade – indivíduos, família e aldeia – é capaz de realizar isoladamente essa finalidade, apesar de concorrerem para a sua realização.

### 3. Natural e necessário: os animais políticos

Aos homens não é dada a possibilidade de escolher sentir ou pensar, mas tais faculdades podem ser exercidas de um modo melhor ou pior: se melhor, realizarão plenamente ou perfeitamente a função e a finalidade para a qual existem. Igualmente, o homem, político e racional por natureza, desejaria viver em comunidade mesmo que não precisasse de ajuda recíproca; portanto, o que o move em direção à cidade não é simplesmente a preservação da vida, mas a *escolha* de um certo tipo de vida: aquela governada pela virtude e justiça, que lhe permite realizar plenamente sua natureza.

Como o homem é o único dentre os animais gregários a possuir a percepção de qualidades morais, por que a natureza o teria dotado dessa capacidade se ela não tivesse uma finalidade? É preciso repetir que a natureza nada faz sem fim nem em vão<sup>35</sup>, isto é, ela sempre atribui a cada coisa uma obra própria (*ε[ργον]*)<sup>36</sup>, uma finalidade. Ora, o *logos* é o dote da natureza que permite ao homem não apenas *poder* aspirar a uma felicidade quase divina, pela atividade do intelecto teórico que pode conhecer os seres eternos, imutáveis e necessários, mas também a felicidade humana, na medida em que *pode* governar suas ações e seus desejos pela faculdade racional a fim de realizar, tanto quanto possível, a sua essência.

---

<sup>35</sup> *Pol.*, I, 8, 1256b 20-21.

<sup>36</sup> Cf., por exemplo, *Pol.*, I 2, 1253a 22-24; *EN*, I, 6, 1097b 22 e ss.; *Ger. dos Anim.*, I, 2, 716a 23 e *Met.*, Z, 10, 1035b 16.

A capacidade que tem o homem para discriminar e orientar sua *práxis* moralmente só faz sentido para um ser que, ontologicamente, participa de duas naturezas. O animal irracional é governado por leis naturais absolutamente determinadas: um cavalo, por exemplo, realiza necessariamente sua essência, se nada o obstar. O homem, ao contrário, *pode* realizar ou não a sua essência, pois, embora seja essencialmente racional, ele não age necessariamente conforme à razão, dada sua natureza composta.

Assim, se não é por obra da fortuna ou do acaso que o homem é dotado de *logos*, a atividade dessa faculdade está ordenada para um fim que não é nem indeterminado nem acidental; ao contrário, enquanto natural, essa faculdade tem uma atividade ordenada para um fim igualmente natural, pois conforme à sua natureza: poder julgar e exprimir percepções, como o prazer e dor, tal como entre outros animais<sup>37</sup>, e, mais do que isso, o útil e o nocivo, o bem e o mal, o justo e o injusto. E por ser assim constituído, o homem é impulsionado a viver politicamente, o que revelaria uma implicação natural e necessária entre o dever dessa comunidade específica, organizada segundo a justiça, e a atividade prática da razão.

O dever da cidade como conseqüência natural e necessária da atividade prática do *logos* obedeceria a regras que são do mesmo tipo das que regem o dever dos seres naturais em geral. Em relação aos seres que nascem e perecem:

“há uma correlação entre a natureza e o movimento que dela procede, e a tendência da natureza para um fim está fundada na ordenação do movimento natural para esse mesmo fim”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> A voz, substrato material da linguagem, cuja função é exprimir o prazer e a dor, está presente em outros animais.

<sup>38</sup> MANSION, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain, Institut Supérieur de



Tal correlação verifica-se, sem dificuldade, entre os seres naturais, os quais se produzem com constância ou absoluta – sempre (αἰεὶν) do mesmo modo –, ou relativa (ωἵ~ εἵπι; το; πολύν). Ora, se há constância, absoluta ou relativa, no modo como os seres naturais se produzem, isso se deveria a uma causa interna, que é sempre a mesma, em razão da qual a natureza age sempre, ou freqüentemente, do mesmo modo.

Segundo A. Mansion, a causa dessa constância que engendra uma certa ordem estável é a própria natureza dos seres que, a esse título, se diz que tendem para um fim. Já o que se produz por obra do acaso ou da fortuna não obedece a nenhuma constância, não apresenta nenhuma estabilidade, porque a causa da existência do que vem-a-ser por obra do acaso ou da fortuna é indeterminada, acidental<sup>39</sup>. Contrariamente, a natureza é, ela própria, determinação teleológica, e não um princípio de movimento aleatório, digamos, “desordenado”, tal como Aristóteles nos diz que pensava Empédocles, mas princípio de um movimento determinado para o ser em que a natureza está imediatamente, por essência e não por acidente.

Em *As Partes dos Animais*, Aristóteles, tomando como exemplo o movimento das pálpebras, explica a oposição entre natureza (φύσι~) e escolha (προαίρεσι~): “esse movimento não é voluntário, é a natureza que o desencadeia”<sup>40</sup>. Ninguém escolhe piscar, não se trata de um movimento voluntário<sup>41</sup>,

---

Philosophie / Paris, Vrin, 1987<sup>2</sup>; p. 265.

<sup>39</sup> Cf. *Fís.*, II, 5.

<sup>40</sup> *Par. dos Anim.*, II, 13, 657b 1.

<sup>41</sup> Tampouco um ato involuntário (sem escolha deliberada) ou misto, já que toda ação humana envolve desejo e julgamento (ou razão), embora nem sempre haja correspondência entre o que é desejado e escolhido e a ação praticada. Por exemplo, um homem pode ser forçado a

mas de um movimento natural em vista de um bem, isto é, propiciar a visão aguda e impedir que algo entre nos olhos. É, pois, explica Aristóteles, em vista desse fim que a natureza dotou os olhos de proteção (pálpebras). Tudo o que é natural é movido por um princípio interno em vista de uma certa finalidade<sup>42</sup>. Esse é o caso para

“os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples, como terra, fogo, água e ar e todos os seres do mesmo gênero... Natureza é um princípio e uma causa de movimento e repouso para a coisa na qual ela reside imediatamente, por essência e não por acidente”<sup>43</sup>.

Em certo sentido, a constituição da família, da aldeia e da cidade deve seu vir-a-ser a um movimento natural semelhante ao das pálpebras, pois, assim como ninguém escolhe piscar, ninguém escolhe formar família, aldeias e cidade. O processo que culmina na formação da cidade tem como motor, como causa eficiente, a natureza política do animal homem, cuja especificidade – o *logos* – determina, não uma comunidade gregária semelhante à de outros animais, mas uma comunidade cujos membros se relacionam eticamente, o que depende, por sua vez, de laços de solidariedade entre os indivíduos que os gregos chamaram *filiva*, amizade<sup>44</sup>.

---

realizar uma ação vil para salvar seus filhos e a si próprio ou pode ser levado a jogar sua carga ao mar para evitar um naufrágio. No primeiro caso, um homem bom jamais escolheria livremente praticar tal ação, mesmo que, circunstancialmente, julgue necessário praticá-la; no segundo, escolhe-se jogar a carga em função da circunstância.

<sup>42</sup> *Fís.*, II, 1, 192b 13-15.

<sup>43</sup> *Fís.*, II, 1, 192b 8-23. Estão excluídos, portanto, o que é produto da arte (*tevcnh*), o que é resultado da atividade prática (*pravxi~*) e o que decorre da fortuna (*tuvch*). A fortuna restringe-se ao campo da atividade prática, por essa razão difere do acaso cujo domínio é o dos seres naturais em geral.

<sup>44</sup> Traduzir *filiva* por amizade não contempla exatamente o que Aristóteles, em particular, e os gregos, em geral entendiam por *filiva*, que é mais abrangente do que uma relação afetiva entre amantes, pais e filhos, irmãos, parentes em geral e companheiros. Para Aristóteles, há um certo tipo de amizade entre senhor e escravo, entre cidadãos (a amizade política) e, mais amplamente, entre os congêneres, quer se trate de cavalos ou de homens, pois o vínculo natural que une os semelhantes é agradável para os membros dessas espécies (cf. *Ret.*, I, 11, 1371b 12 ss.). Aliás, as mesmas dificuldades de tradução ocorrem com um

A cidade provém de uma tendência natural do homem para viver em comunidade, seja para se eternizar, na preservação da espécie pela procriação, seja para viver, tendência que se deve exclusivamente à natureza. Desse ponto de vista, o aparecimento da cidade é inevitável (tanto quanto é inevitável piscar). Isto é, *se* a natureza não encontrar nenhum obstáculo aos seus desígnios: ocorre que a natureza, como forma, *pode* encontrar obstáculo à realização de sua finalidade quando unida à matéria, que *pode* opor resistência a essa realização. A pálpebra, por definição, executa movimentos rápidos de abrir e fechar cuja finalidade é proteger os olhos, mas pode acontecer que, num homem particular, numa substância composta de matéria e forma, alguma deficiência material a impeça de realizar seu movimento e, por conseguinte, sua finalidade.

Do mesmo modo, o homem, um ser natural essencialmente político e racional, busca realizar sua natureza e sua finalidade formando a cidade, mas se a natureza encontra algum obstáculo<sup>45</sup>, a finalidade é frustrada e, conseqüentemente, a cidade não chega a se constituir. Isso ocorre, por exemplo, com os escravos por natureza e os bárbaros, que incapazes de exercer plenamente seu *logos*, isto é, incapazes de exercer plenamente sua humanidade, não partilham a felicidade nem escolhem o seu modo de

---

grande número de termos, daí que muitas vezes nos limitamos à transliteração (*logos*, *eudaimonia*, *phantasia* etc.) e que tantas vezes foi preciso sobrecarregar o texto com transcrições dos termos gregos.

<sup>45</sup> Sigo a interpretação de Goldschmidt, segundo a qual a existência de escravos por natureza deve-se a um fracasso da natureza em realizar a forma, dada a resistência da matéria: GOLDSCHMIDT, V., “La théorie aristotélicienne de l’esclavage et sa méthode” in *Écrits*. T. I: *Études de philosophie ancienne*. Paris, Vrin, 1984; pp. 63-80. Tal interpretação pode ser extraída da argumentação de Aristóteles sobre a existência de escravos por natureza e não somente pelo exercício da força ou da lei. Cf. *Pol.* I, 6, 1255a 21-1255b 15.

vida<sup>46</sup>.

#### 4. Natural e não-necessário: a potência de contrários

Afirmar a naturalidade da cidade não redundaria, portanto, na aceitação da cidade como um ser natural tal como o é um homem, um cavalo ou uma árvore. A cidade não é uma substância<sup>47</sup>: o seu vir-a-ser não obedece a leis internas e determinadas pelas quais a natureza opera naquilo que, por si mesmo e não por acidente, a possui como princípio. Tanto é assim que, sendo excluída da definição de ser natural, ela não é objeto da Física<sup>48</sup>, mas da Ética e/ou da Política, ciências que dizem respeito ao domínio da ação propriamente humana, ao âmbito de uma esfera da realidade em que a existência ou inexistência de algo depende do homem.

“A natureza está, pois, na origem do impulso que conduz todos os homens a uma tal comunidade, mas o primeiro homem a constituí-la foi causa de

<sup>46</sup> *Pol.*, III, 9, 1280a 32-34.

<sup>47</sup> Segundo Kullmann, a impossibilidade de atribuir substancialidade à cidade se evidencia em *Pol.*, II, 2, 1261a 15 ss., “où il [Aristóteles] critique Platon d’avoir exigé pour l’Etat une homogénéité aussi grande que possible”. Ver KULLMANN, W., “L’image de l’homme dans la pensée politique d’Aristote” in AUBENQUE et TORDESILAS, eds., *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; p. 162. Sobre a descaracterização ou destruição da cidade, a qual é naturalmente plural, Aristóteles afirma contra Sócrates: “Todavia, é evidente que uma cidade que se torna cada vez mais unitária deixaria de ser cidade. Uma cidade é, por natureza, uma pluralidade e ao tornar-se ainda mais unitária, passará de cidade a família, e de família a homem individual, já que podemos afirmar que a família é mais unitária do que a cidade, e o indivíduo mais do que a família. Assim, mesmo que alguém pudesse conseguir isso, não o deveria fazer, dado que destruiria a cidade” (*Pol.*, II, 2, 1261a 16-22).

<sup>48</sup> Ver também KULLMAN, *op. cit.*, p. 162. Outro argumento é o de Lloyd, para quem Aristóteles distingue filosofia moral e ciência natural; a prova é que a excelência natural vale tanto para os homens quanto para os demais animais, enquanto a excelência moral, que depende da proaivresis, só pode ser atribuída aos homens. Cf. LLOYD, G. E. R., “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote” in AUBENQUE et TORDESILAS, *Aristote politique, op. cit.*, p. 158. Segundo Bodeüs, a filosofia política não é vista por Aristóteles como uma ciência filosófica “propriamente especulativa”, pois “les sciences spéculatives, como la physique, ont pour objet des réalités qui ont, em elles-mêmes, les principes de leur devenir et n’étudient pas ce qu’il appartient à l’homme de produire...”. BODÉÛS, R., *Aristote. La justice et la Cité*. Paris, PUF, 1996; p. 17.

grandes bens”<sup>49</sup>.

Penso que Aristóteles, ao se referir “ao primeiro homem” que constituiu a cidade, quer expressar a necessidade da atividade ética da razão como causa indispensável da subsistência da cidade: isso porque, embora a natureza seja a causa necessária que impulsiona o homem para a vida gregária, ela não garante, por si só, um certo modo de vida (a virtuosa) que o homem é autônomo para escolher ou não. Ora, “a comunidade política existe para realizar boas ações e não para viver em comum”<sup>50</sup>, não só para satisfazer as necessidades da vida. Sendo essa sua finalidade e a sua função (ε[ργον), sua natureza não pode coincidir com a da família e da aldeia<sup>51</sup>.

A natureza é *causa* também na medida em que determina “comportamentos” responsáveis pela procriação, alimentação e defesa de que são dotados os animais. Mas somente esses dons naturais não podem constituir-se como causas suficientes para o aparecimento da cidade. Impulsionam alguns animais (incluindo o homem) a formarem algum tipo de comunidade gregária, organizada em vista de uma atividade comum, tais como formigueiros ou colméias. Tanto a colméia quanto a família (ou a aldeia) desempenham perfeitamente suas funções, pois garantem a finalidade para a qual são

---

<sup>49</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 30-32. A questão está longe de gerar qualquer consenso entre os comentadores de Aristóteles. Aubonnet, por exemplo, em nota explicativa à passagem, entende que “*l’Etat est naturel, mais sa croissance exige la coopération d’une tendance naturelle avec la volonté et l’action humaines*” (*Política*, tomo 1, p. 111, nota 8). Para Michel-Pierre Edmond, o tema do fundador da cidade é usado contra o discurso mítico de uma origem inassinalável e incompreensível da cidade. Além disso, atribuir a um homem a fundação da cidade contorna o problema do recurso ao método da gênese ou origem da cidade, instância política por excelência, a partir de elementos eles próprios apolíticos (família, aldeia). Cf. EDMOND, M.-P., *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris, Payot, 2000; p. 27-29.

<sup>50</sup> *Pol.*, III, 9, 1281a 3-5.

<sup>51</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 22-24: “Todas as coisas se definem por sua função e por sua potência, conseqüentemente, quando elas não têm mais o mesmo caráter, não se deve dizer que elas são a mesma coisa”.

constituídas: viver. Mas o fato de a cidade ser constituída por aldeias e as aldeias por famílias não significa que a cidade *provenha*, simples e automaticamente, de aldeias e famílias, assim como o corpo não provém de nenhuma de suas partes<sup>52</sup>. Assim, se há condições iniciais e indispensáveis à formação de toda e qualquer cidade, isto é, tudo o que é necessário e útil à geração, conservação e preservação da vida, essas mesmas condições não bastam para que a cidade venha a subsistir.

Natureza, aqui, deve ser entendida como finalidade ou forma:

“a cidade existe por natureza, tanto quanto as primeiras comunidades, pois ela é o fim delas, e a natureza é fim: com efeito, o que cada coisa é, uma vez seu crescimento completo, é o que chamamos a natureza de cada coisa, por exemplo, de um homem, de um cavalo, de uma família”<sup>53</sup>.

A cidade existe por natureza principalmente porque é o melhor fim, fim que a

---

<sup>52</sup> Se é assim, ainda podemos falar em gênese da cidade a partir da família e da aldeia? Seria possível dizer que a família “*contribue, de cette façon [perpetuando a espécie], à la naissance du premier embryon social qui se trouve à la base de la cité*”? ANGÉLIS, N. K., *Être et justice chez Aristote*. Paris, L’Harmattan, 1999, p. 390. Aubonnet, por exemplo, nos comentários introdutórios a cada livro da *Política*, escreve a respeito do capítulo 2 do Livro I: “*Adaptant cette méthode au sujet étudié, Aristote examine la société dans son développement (méthode génétique), à partir des communautés élémentaires qui la composent*” (*Politique*, tomo I, p. 4, ênfase do autor). E na seqüência traduz a passagem 1252b 27-29:  $\text{JH d j e j k p l e i o v n w n k w m w \text{`n} k o i n w n i v a t e v l e i o \sim p o v l i \sim, h [ d h p a v s h \sim e [ c o u s a p e v r a \sim t h \text{`~} a u j t a r k e i v a \sim w J \sim e [ p o \sim e i j p e i \text{`n} \dots}$  por “*La communauté née de plusieurs villages est la cité, parfaite, atteignant désormais, pour ainsi dire, le niveau de l’autarcie complète...*”. Pellegrin, ao contrário, prefere traduzir por “*Et la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu’elle a atteint le niveau de l’autarcie pour ainsi dire complète...*”. Também Tricot, Barker, Amaral & Gomes traduzem “*e j k*” por *formée, formed, formada*, respectivamente, e não por “*nascida*”. Thurot opta por *composée*. Embora a preposição *e j k* comporte as idéias de “origem” (p.ex., “ser da família de”) e a de “matéria da qual a coisa é feita”, pensamos que o mais apropriado, nesse caso, é seguir a maior parte dos tradutores, pois o que a exposição de Aristóteles parece querer mostrar é a causa material da cidade (aquilo do que é composta) e, nesse sentido, pode-se dizer que a cidade provém da família e aldeia como quando se diz que o bronze é a matéria a partir do que se fez a estátua. Interpretar a família como o “primeiro embrião social” poderia fazer pensar que a cidade existisse potencialmente na família, como algo essencialmente idêntico, embora inacabado, o que não no parece ser a tese de Aristóteles.

<sup>53</sup> *Pol.*, I, 1, 1252b 30-34.

natureza persegue<sup>54</sup>. Do ponto de vista da finalidade, ela é anterior à finalidade das outras associações. A cidade existe por natureza porque é a forma para a qual tendem as comunidades anteriores (famílias e aldeias), que existem em relação com o todo: a cidade.

A cidade existe por natureza porque é a completude (τεῦλο~) das associações anteriores, família e aldeia, isto é, a cidade é uma forma de organização plena (completa e autônoma), cuja finalidade é permitir ao homem realizar igualmente sua plenitude. A cidade é uma comunidade completa<sup>55</sup>, formada por muitas aldeias (κωμῶν~), soberana entre todas, engloba todas as outras e visa a um bem que é soberano entre todos<sup>56</sup>. A cidade é, do ponto de vista do acabamento, inteiramente auto-suficiente<sup>57</sup> tanto do ponto de vista da satisfação das necessidades essenciais da vida (comércio, proteção etc.)<sup>58</sup>, quanto autárquica com respeito à vida boa (magistraturas

---

<sup>54</sup> Cf. Newman, *ad* 1253a 1, vol. II, p. 120, que remete para *Mar. dos Anim.*, 2, 704b 15, onde Aristóteles diz que além de ser um princípio da natureza não fazer nada em vão, ela busca realizar o melhor entre os possíveis que correspondem à essência de cada animal. Segundo Pierre Louis (em comentário à passagem citada), a idéia de “melhor entre os possíveis” aparece também em *Par. dos Anim.*, II, 14, 658a 23; IV, 10, 687a 15; *Do Céu*, II, 5, 288a 2. Em *Fís.*, VIII, 7, 260b 22-23: “o melhor existe na natureza tanto quanto possível”.

<sup>55</sup> Cf. *Pol.*, I, 2, 1252b 28. “Comunidade completa”: *koinwniva teupleio~*. Aqui, Newman e Pellegrin traduzem *teupleio~* por *achieved* e *achevéé*, respectivamente, e não por *parfaite*, como Aubonnet. “Perfeito” tem antes o significado de valor ou excelência mais do que de plenitude. A cidade é o fim de um processo que começa com a família, e nesse sentido, o desenvolvimento atinge sua plenitude com a cidade. Mas a cidade também é *télos* no sentido de finalidade, aquilo para o qual algo existe, ou seja, ela existe em vista da *eudaimonia*. Daí a opção por “completude”, no sentido de culminância. Cf. também *EN*, X, 3, 1174a 25: “a construção do templo é um processo completo (*teleiva*), pois ela não necessita de outra coisa para atingir seu fim proposto”.

<sup>56</sup> Cf. *Pol.*, I, 1, 1252a1-5.

<sup>57</sup> Cf. Newman *ad Pol.*, I, 2, 1252b 28-29, vol. II, p. 119.

<sup>58</sup> Cf. *Pol.*, VII, 4, 1326b 4.

em vista do bem comum<sup>59</sup>). Pois uma cidade, para ser uma cidade, não se limita apenas ao que é indispensável à vida, ela deve igualmente ter instituições políticas em vista da *boa vida*.

Como mostra Wolff<sup>60</sup>, a política define o homem negativamente (ele não é nem deus, nem besta), mas também positivamente (o homem está entre “duas naturezas” porque a vida política está “entre duas naturezas”: mais que animal, menos que divina). Assim, por um lado, sua natureza de animal mortal o aproxima das bestas, pois ambos carecem de auto-suficiência (contrariamente aos deuses), o que o conduz à associação para a satisfação de necessidades ligadas à vida: a família é uma associação natural e, convém lembrar, em alguma medida autárquica, em vista de determinados fins igualmente naturais: perpetuação da espécie e conservação da vida. A aldeia, por seu turno, também é capaz de satisfazer necessidades menos efêmeras e, em alguma medida, também é autárquica para determinados fins. Mas nem a família nem a aldeia são autárquicas para satisfazer *todas* as necessidades, o que é o caso somente da cidade: “só na e pela comunidade política cada homem naturalmente incompleto enquanto ser vivo tornar-se plenamente o que ele é enquanto homem”<sup>61</sup>. Aristóteles estabelece uma

“distinção essencial entre o econômico e o cívico, ou seja, entre a esfera social das necessidades e a esfera propriamente política. É por essa distinção que se passa a barreira animalidade/humanidade... e aproxima os homens dos deuses (que gozam de suprema felicidade), na medida em que aspiram ser felizes vivendo em comunidade”<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. *Pol.*, III, 9, 1280b 29-35.

<sup>60</sup> WOLFF, F., “L’homme politique entre dieu et bête” in *L’être, l’homme, le disciple*, Paris, PUF, 2000 (trata-se de uma nova versão de WOLFF, “Pensar o animal na Antigüidade”, *op. cit.*).

<sup>61</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>62</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 144.



A vida política exercida segundo a justiça e a virtude<sup>63</sup> impede que o homem caia na monstruosidade, deixando de se realizar como homem, e que a cidade se transforme em uma comunidade de bárbaros dominados por déspotas, deixando portanto de ser, do ponto de vista aristotélico, propriamente cidade, já que “uma cidade digna desse nome deve se ocupar da virtude”<sup>64</sup>. Para realizar-se como homem, e não como “uma peça isolada num tabuleiro”<sup>65</sup>, nem tampouco no isolamento plenamente autárquico e bem-aventurado de um deus, ele constitui família, aldeias e cidade.

## 5. A finalidade da política

Lembremos, uma vez mais, que o *logos*, uma faculdade natural do homem, não opera de maneira necessária (como no exemplo das pálpebras). Essa ambivalência da razão abre para o homem a possibilidade de agir ou não conforme à razão. Ora, agir em

---

<sup>63</sup> O foco da argumentação de Aristóteles parece evidenciar que levam à constituição da cidade não apenas as necessidades naturais básicas e a impotência dos homens para satisfazê-las individualmente, mas também o fato de que tanto a família quanto a cidade possuem seu fundamento na comunidade de fins éticos, diferentemente da comunidade meramente gregária.

<sup>64</sup> *Pol.*, III, 9 1280b 5 ss. O tema da justiça na definição da cidade permanecerá determinante na tradição antiga e medieval, ainda que modificado por outras perspectivas filosóficas. O melhor exemplo é a discussão de Agostinho de Hipona, em *A Cidade de Deus*, XIX, 21, sobre o papel da justiça na definição de República dada por Cícero no Livro III do *De Re Publica*. Cícero, ao que parece, retoma o tema aristotélico sob um prisma estóico; Agostinho, por sua vez, o modifica em função de seu neo-platonismo cristianizado, mas ainda para ambos não há Cidade sem justiça. Sobre a influência, em Cícero, da *Política* e do perdido diálogo de Aristóteles *Sobre a Justiça*, cf. MORAUX, P., *A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la Justice"*. Louvain, Publications Universitaires / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1957; pp. 65 ss. A recepção medieval de Aristóteles permite que Tomás de Aquino retome a definição de Cícero. Segundo Roland-Gosselin, “*St. Thomas declare [in Ethic. I, 1; in Pol. I, 1] avoir tire de la Cité de Dieu cette définition de Cicéron. Ce qu'il ne dit pas, c'est que St. Augustin la critique et la rejette. [Augustin] n'admet pas que la justice parfaite puisse exister en dehors du Christianisme*”. ROLAND-GOSSELIN, B., *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Rivière, 1928, p. 93.

<sup>65</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 6-7. Aliás, segundo Aristóteles, como já advertia Homero: o homem “sem clã, sem lei nem lar” é ao mesmo tempo ávido de guerra. Cf. *Iliada*, IX, 63 *apud Pol.*, I, 2, 1253a 5-7.

conformidade com a razão é, como pensa Aristóteles, governar-se pelo que há de melhor no homem. Agir contrariamente à razão ou sem a orientação da razão, deixando-se dominar por apetites significa, no limite, agir contra a natureza, isso porque ela dotou o homem de certas capacidades ou faculdades a fim de que possa realizar-se plenamente. Mesmo que o homem, ou qualquer outro ser composto de forma e matéria, jamais alcance a realização plena do seu ser, da sua forma-essência, mesmo que, por sua condição ontológica de animal mortal, o homem jamais seja plenamente em ato tudo o que ele é em potência, mesmo assim tende para seu próprio bem, isto é, tende à realização de sua essência tanto quanto possível. Ora, quando o fim é *genericamente* natural (procriar ou viver), a causa que o produz também é natural; quando é *especificamente* humano (segundo a natureza da espécie homem), a causa de sua efetivação deve-se à arte, à reflexão, à deliberação<sup>66</sup>.

Como essas capacidades são racionais, e a razão é uma potência de contrários<sup>67</sup>, os homens sempre podem, racionalmente, praticar más ações: um homem pode deliberar corretamente em função de escolher os meios mais apropriados para assassinar alguém. A retidão do julgamento e da deliberação é inseparável da retidão do fim desejado<sup>68</sup>, e esta, por sua vez, não depende de aprendizado intelectual, mas da

---

<sup>66</sup> *Fís.*, II, 8, 199a 20-32.

<sup>67</sup> Segundo *Met.*, Q, 5, 1047b 31 ss., toda potência racional é uma potência de contrários, diferentemente da potência natural (o fogo só pode queimar). Na potência racional, a capacidade dos contrários está presente ao mesmo tempo, mas não os contrários (saúde/doença), e embora um dos contrários deve ser o bem, a capacidade existe igualmente para os dois... Cf. *Met.*, Q, 9, 1051a 4 ss. Algo, portanto, deve determinar a atualização de um dos contrários, a saber, o querer ou a escolha (ο[ρεxin h] προαivresin): cf. *Met.*, Q, 5, 1048a 10-11.

<sup>68</sup> Cf. *EN*, VI, 10, 1142b 16-20, onde Aristóteles vincula a qualidade da deliberação à qualidade do fim, o que reporta à tese da interdependência entre *phronêsis* e virtude moral (Cf. *EN*, VI, 13, 1144b 30-32). As ações do homem virtuoso por excelência são o reflexo da coincidência

prática reiterada de boas ações, proporcionada pela educação (*paideiva*) recebida desde a infância.

Intervém, aqui, o papel crucial das magistraturas que se ocupam da justiça e da proposição de leis, visto que, para Aristóteles, a virtude moral dos cidadãos é uma obra política:

“Mas é difícil receber desde a juventude uma educação voltada para a virtude quando não nos criamos debaixo de leis corretas; pois viver na temperança e na constância não tem nada de agradável para a maior parte dos homens, principalmente quando são jovens. Por essa razão, convém regrar por meio de leis o modo de criá-los e o gênero de vida que levam, que deixará de ser penosa quando se tornar hábito”<sup>69</sup>.

A finalidade da política é o bem propriamente humano<sup>70</sup> (a *eudaimonia*), e essa finalidade governa (ou deve governar) toda a prática política no que concerne a tudo o que diz respeito à vida e à vida boa. A cidade, para ser autárquica e existir como a comunidade do *bem viver*, deve ter as qualidades necessárias para cumprir o fim a que se destina. A existência da cidade engloba desde as condições mais elementares e indispensáveis (como o território que ocupa e o número de habitantes compatível com esse território ou a atividade econômica), como também as relações de amizade que une os que compartilham um mesmo interesse, uma obra comum a realizar na e pela cidade (a amizade política, propriamente dita), culminando no exercício da justiça: “justiça concerne à política; pois justiça é a ordem da comunidade política”<sup>71</sup>.

A ordenação do espaço político supõe o exercício ou a atividade permanente da

---

entre a faculdade desiderativa e a racional da alma na posição de fins: ele demonstra uma capacidade de agir em conformidade com uma razão desejante ou um desejo raciocinante, ou seja, por escolha deliberada. Cf. *EN*, VI, 2, 1139b 4-5.

<sup>69</sup> *EN*, X, 10, 1179b 30-35.

<sup>70</sup> Cf. *EN*, I, 1, 1094b 6-7.

<sup>71</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 34-37.

justiça, o que, por sua vez, supõe a ação por escolha deliberada, para que se realize a finalidade da cidade: *o bem viver juntos*<sup>72</sup>.

Como dissemos, Aristóteles opõe à tese convencionalista sobre a proveniência da cidade o seu caráter natural, mas não restringe o caráter natural próprio do homem à necessidades de tipo quase “biológico”, como parece fazer Platão, ao atribuir o fundamento da cidade às necessidades ligadas à existência que não somos capazes de satisfazer independentemente de nossos semelhantes. Para Aristóteles, trata-se de enfatizar que essa natureza específica deve comportar a iniciativa da deliberação: a cidade devém por uma exigência natural, mas de tal espécie que ela não poderá subsistir plenamente senão por uma exigência ética. Pensar a cidade como existindo por natureza equivale a atribuir-lhe uma forma, uma essência, o que no limite significa vincular a natureza do homem à da cidade: um ser intermediário, nem deus nem besta, que *pode* escolher viver em conformidade com a virtude e com a justiça e, então, realizar sua natureza segundo o melhor fim, a comunidade do *bem viver*.

---

<sup>72</sup> Cf. *Pol.*, III, 9, 1280a 31-34. Essa é a razão pela qual não podemos acompanhar Tricot ou Aubonnet quando oferecem as seguintes explicações para a origem da família e da cidade a partir da comunidade ou percepção comum do justo e do injusto: “*Or, si la nature, qui ne fait rien sans dessein, nous a donné ces sentiments et une faculté spéciale pour les communiquer, c’est que, bien plus encore que certains animaux, comme les abeilles ou les fourmis, nous sommes créés en vue de la vie en société...*”. Tricot n. 4 à passagem I, 2, 1253a 19-20. E Aubonnet: “*la cité est donc aussi une société spirituelle, Église et État tout à la foi... Dans Pol. I, 2, 1252a 26-34 l’origine de la famille, et par suite celle de la cité, était rapportée à des instincts communs aux animaux et aux plantes; ici, famille et cité ne peuvent exister que pour des êtres humains, car leur existence implique des qualités que la nature n’a données qu’à l’homme*”. Aubonnet, n. 3 à mesma passagem. Qualquer que seja o significado de expressões como “ser criado em vista da vida em sociedade”, “sociedade espiritual”, “qualidades (ou sentimentos) que a natureza só deu ao homem”, não nos parece que Aristóteles esteja pensando em noções morais transcendentais ou inatas. Estas noções morais são adquiridas e praticadas na comunidade política, na relação e somente nela e, principalmente, dependem da escolha e da ação humana, pelo menos segundo Newman (*ad I*, 2, 1253a, vol. II, p. 124), que adota a interpretação de Políbio: esses valores são fruto da sociedade humana, não são, portanto, nem anteriores e nem a possibilidade desta.

A cidade, por sua vez, também não existe sem que o homem se exerça como um ser ético. Ética e natureza política são mutuamente solidárias. Vale dizer que o modo próprio de realização da cidade não se configura, expressamente, não recebe sua forma, sem a latitude de autonomia ética desse animal político, o homem.

\*\*\*

## CAPÍTULO II

### A VIRTUDE SOB A ÓTICA DA EDUCAÇÃO DO PRAZER

Qualquer ação livre, inclusive a ação moral, só é praticada se o fim que se pretende atingir por seu intermédio *aparecer* ao agente como agradável ou prazeroso. Com essa afirmação geral sobre a condição das ações e escolhas humanas se estabelece um dos pilares da ética aristotélica. Sendo assim, é coerente afirmar que “o ‘dever’ ético funda-se, ao menos de uma forma parcial, na atratividade ou deseabilidade daquilo que se concebe como a vida boa”<sup>1</sup>.

É uma tese bem estabelecida no *corpus* aristotélico a condição motriz do desejo. O *De anima* não é a única obra a afirmá-la<sup>2</sup>, ela aparece também em *Movimento dos Animais*<sup>3</sup> e, inclusive, na *Metafísica*: “todos os homens desejam, por natureza, conhecer. Assim o indica o deleite que nos proporcionam os sentidos”<sup>4</sup>.

A atividade dos sentidos e o que decorre dela – experiência e conhecimento – são, pois, desejáveis em si mesmos, independentemente da sua utilidade. Isso se explica pela norma geral que regula a natureza do movimento animal e, especificamente, a atividade humana: os animais são movidos pelo desejo, que, por sua vez, é movido por

---

<sup>1</sup> VAN RIEL, G., “Bonheur et plaisir” in DESTRÉE, P., éd., *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003, p. 177.

<sup>2</sup> *DA*, III, 10.

<sup>3</sup> *Mov. dos Anim.*, X, 703a 5 e ss.

<sup>4</sup> *Met.*, A, 1, 980a 21-22.

um motor imóvel – o bem prático<sup>5</sup> ou o desejável. Portanto, ou o bem prático (a finalidade da ação) aparece ao agente como desejável ou não há atividade.

No entanto, não basta querer o bem para agir bem. Há um outro pilar da ética aristotélica que, unido ao primeiro, expressa plenamente a moralidade: a razão prática.

As ações moralmente boas são aquelas em que o agente delibera corretamente sobre o que é preciso fazer ou se abster de fazer tendo em vista um fim bom, isto é, um fim digno de mérito. Para Aristóteles, a alma como um todo deve empenhar-se na realização do bem propriamente humano: a *eudaimonia*.

Desse modo, embora não possamos dizer que a ação moralmente boa tenha por fundamento único o *querer agir bem*, visto que as circunstâncias nas quais se dão a ação e as razões para fazer ou deixar de fazer algo se devem à *correta reflexão e discriminação do que é realmente bom* em vista da *eudaimonia*, não podemos deixar de considerar o papel essencial do desejo na formação do caráter do agente moral.

### 1. Faculdade desiderativa e *phantasia*

A alma humana possui uma faculdade racional ( $\tau\omicron\iota$ ; *logon*) e outra não-racional ( $\tau\omicron\iota$ ; *a[logon*). A faculdade desiderativa se localiza na alma não-racional. E embora a faculdade desiderativa seja não-racional, os homens podem desejar conforme à razão, porque o desejo pode ouvir a voz da razão, “como um filho ouve seu pai”<sup>6</sup>. Não é *necessário* que o desejo ouça a razão, mas ele *pode* ouvi-la, e quando isso não

---

<sup>5</sup> DA, III, 10, 433b15-19. “Desejo”:  $\eta\upsilon\lambda\omicron\iota$  *o[rexi~*; “bem prático”:  $\tau\omicron\iota$ ; *praktovn ajgaqovn*; “o desejável”:  $\tau\omicron\iota$ ; *ojrektovn*.

<sup>6</sup> EN, I, 13, 1102b 30-32, 1103a 3.

acontece, dirá Aristóteles, o caráter moral de um homem se assemelhará “a um corpo robusto mas privado de visão e que pode cair desastrosamente devido à sua cegueira”<sup>7</sup>.

A faculdade desiderativa, portanto, pode mover o agente sem a participação da razão, cujo resultado pode ser, embora não necessariamente, o vício: o intemperante se assemelha em suas ações aos animais, pois é conduzido pelo apetite a perseguir todos os prazeres sensíveis e os persegue de preferência a tudo o mais<sup>8</sup>.

Do ponto de vista da faculdade desiderativa, tal preferência obedece ao critério do par antitético agradável/penoso. Genericamente, desejar significa perseguir o que é agradável ou evitar o que é desagradável ou penoso. Mesmo “os animais distinguem (*diakrivnei*) os alimentos, e se aprazem com alguns por exclusão de outros”<sup>9</sup>.

Mas, diferentemente dos animais irracionais que perseguem ou evitam o que *aparece* como prazeroso ou penoso à discriminação sensível, os homens guiam suas ações também por discriminação racional, isto é, julgam o bem ou o mal do que *aparece imediatamente* agradável ou penoso. Nada impede, entretanto, que o agradável para a discriminação sensível seja julgado racionalmente como bom: não há conflito necessário entre sensação e razão. O conflito se instaura quando há “desacordo entre o bom e o prazeroso *no domínio das paixões*”<sup>10</sup>. Dito de outro modo, há conflito no interior da faculdade desiderativa entre o desejo (*bouvlhsi~*) que “nasce na razão”<sup>11</sup>, melhor dizendo, o querer, e o apetite ou o impulso (*ejpiqumiva* e *qumov~*) que

---

<sup>7</sup> *EN*, VI, 13, 1144b 10.

<sup>8</sup> Cf. *EN*, III, 14, 1119a 2-3. “Apetite” traduz *ejpiqumiva* e “preferência” traduz *ai{resi~*.

<sup>9</sup> *EN*, III, 14, 1119a 7-9.

<sup>10</sup> *EE*, VII, 2, 1237a 8-9. “No domínio das paixões”: *ejn toi`~ pavqesin*. Ênfase minha.

<sup>11</sup> *DA*, III, 9, 432b 5-6.



nascem da discriminação sensível ou na parte irracional da alma. Propriamente falando, não há conflito entre razão e desejo, pois a faculdade motriz por excelência é a desiderativa. A ação é um movimento para o desejado (o fim), que a razão toma como ponto de partida da sua atividade e, porque raciocina tendo em vista um fim realizável pela ação (um desejável), se diz que a razão é prática<sup>12</sup>.

Assim, quando o desejado é julgado mau do ponto de vista da discriminação racional, mas aparece como imediatamente agradável à discriminação sensível, gerando um apetite, ocorre o conflito.

A incontidência (ajkrasiva) é um bom exemplo da possibilidade de tal conflito. O incontinente age mal mesmo conhecendo o que ele deve ou não fazer; porque há contrariedade entre o que a razão afirma e o que o apetite persegue. Se há substituição do desejo racional pelo apetite conflitante, ocorre o vício. Como afirma a *Ética Nicomaquéia*:

“aquele que persegue os prazeres excessivos e evita o que é doloroso ao corpo, como a pobreza, a sede, o calor, o frio e todas as sensações penosas ao tato e ao paladar, não por escolha deliberada, mas contrariamente à sua escolha e à sua razão (para; th;n proaivresin kai; th;n diavnoian), é chamado incontinente em sentido absoluto”<sup>13</sup>.

A falha moral do incontinente não está no raciocínio ou no julgamento acerca do que é correto fazer ou daquilo de que deve se abster. Não é por ignorância que ele age mal (como pensava Sócrates), mas porque lhe aparece como desejável satisfazer, sem medida, apetites e prazeres corporais<sup>14</sup>. A razão, por si mesma, não é princípio de

---

<sup>12</sup> Cf. *DA*, III, 10, 433a 13-20.

<sup>13</sup> *EN*, VII, 6, 1148a 7-11.

<sup>14</sup> Aristóteles não condena os apetites e prazeres do corpo (cf. *EN*, VII, 6, 1148a 26-27). Aqui, deve-se evitar seja uma leitura de inspiração cristã (que pressupõe uma natureza decaída),

ação: não basta conhecer o que é bom para agir bem. O incontinente se assemelharia a enfermos que “escutassem atentamente os seus médicos, mas não fizessem nada do que esses lhes prescrevem”<sup>15</sup>.

A ação virtuosa, por sua vez, se caracteriza pela ausência desse conflito, pois o que *aparece* como prazeroso ao agente *é idêntico* ao que a razão afirma ser um bem. Nesse sentido, a virtude não tem como única condição a correta discriminação do que é verdadeiramente nobre e bom; é igualmente necessário que o desejo seja educado a perseguir e evitar o que convém, isto é, deve *aparecer* ao agente como prazeroso o que é nobre e bom, portanto, o verdadeiramente aprazível.

Na análise sobre o querer (boulhysi~), em *Ética Nicomaquéia*, III, 6, Aristóteles declara que o alvo do querer, em sentido absoluto e segundo a verdade, é o bem, mas que para cada um de nós o bem é o que *nos aparece* como tal.

“[...] não devemos dizer que o bem real (tajgaqovn) é o alvo do querer (boulhtovn), em sentido absoluto (ajplw`~) e segundo a verdade (kat j ajlhvqeian), e que o bem aparente (to; fainovmenon) é o alvo do querer que aparece a cada um? Que, por consequência, para o homem bom, é o que é verdadeiramente um bem, enquanto para o mau é o que quer que seja?”<sup>16</sup>.

*Agir* é perseguir um fim (um bem) que *aparece* ao agente como desejável; *agir bem* é perseguir um fim (um bem) que *aparece* ao agente como desejável e que efetivamente é um bem. Aparecer como um bem o que verdadeiramente é um bem depende do modo como o agente julga o que é bom e agradável; por essa razão, o

seja a vertente estoíca, na qual o ideal de felicidade se manifesta pela imperturbabilidade da alma, derivada do domínio ou extirpação das paixões – a ajtaraxiva. Tampouco condena a existência de apetites em geral, mas a sua desmesura, que ocorre quando o desejo não persegue o que a reta razão julga desejável.

<sup>15</sup> EN, II, 3, 1105b 15 e ss.

<sup>16</sup> EN, III, 6, 1113a 22-26.

agente é responsável tanto pelo modo como o fim lhe aparece quanto pelo fim que escolhe perseguir.

“[O homem bom (spoudai`o~)] julga todas as coisas com retidão e todas lhe aparecem como elas são verdadeiramente... Para a maior parte dos homens, ao contrário, o erro parece ter o prazer (hJdonhv) como causa, pois esse lhe aparece como um bem, embora não seja; então, a maior parte dos homens escolhe (aiJrou`ntai) o que é prazeroso como sendo um bem e evita o que é penoso como sendo um mal”<sup>17</sup>.

Assim, quando há um correto julgamento acerca do que é um bem, o que aparece é *agradável e bom*. A maior parte dos homens, ao contrário, tem por alvo do desejo um prazer que só tem a aparência de bem. Seu erro, pois, é identificar um certo tipo de prazer com o bem e um certo tipo de desprazer com o mal. Evitar a morte, por exemplo, pode ser nobre ou vergonhoso, dependendo das circunstâncias e da finalidade da ação. Seria indigno evitá-la durante a guerra, por medo da morte. Nesse caso, o homem teme o que não deve (a morte) e quando não deve (durante a guerra). No entanto, seria nobre evitá-la quando ela deve ser temida e pelas razões apropriadas<sup>18</sup>.

A idéia que convém ressaltar, então, é a de que o modo como o bem nos aparece é solidário da correta discriminação dos fins que convém desejar. Idéia já antecipada no livro II da *Ética Nicomaquéia*:

“Com efeito, a virtude moral relaciona-se com prazeres e penas: é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor nos abtemos de ações nobres. Por isso, devemos ser educados desde a mais tenra infância, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com o que convém, pois essa é a educação correta”<sup>19</sup>.

Dado que a faculdade desiderativa é uma tendência (ei jpwvn) para o

---

<sup>17</sup> EN, III, 6, 1113a 30-1113b 1.

<sup>18</sup> Cf. EN, III, 10. O homem temerário é um exemplo daquele que não evita o que teria o dever de evitar.

<sup>19</sup> EN, II, 2, 1104b 8-13. A passagem de Platão a que o texto se refere está em *Leis*, II, 653 a-c.

agradável ou para a aversão ao penoso<sup>20</sup>, tendência que não opera por si mesma segundo a reflexão, é incapaz de enunciar o bom e o mau acerca do que persegue ou evita. O “bom” desejo é aquele que adere ao julgamento correto do que convém desejar, mas desejar o que convém e como convém é matéria para a educação.

O bem prático seja real, ou apenas aparente, não importa para a compreensão da estrutura da ação. Importa compreender que o movimento dos animais, seja racional ou irracional, sempre implica os seguintes elementos: um motor imóvel, um motor móvel e o movido. O motor imóvel é o desejado (alvo do desejo), o qual move sem ser movido pelo fato de ser objeto da *inteligência* ou da *phantasia*<sup>21</sup>; o motor móvel é a faculdade desiderativa; o movido, o próprio animal<sup>22</sup>.

A *phantasia* não é sensação, mas um movimento produzido pela sensação<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> DA, III, 9, 432a 15 ss.

<sup>21</sup> Cf. DA, III, 10, 433b 12. Em DA, III, 10, 433a 9, o motor por excelência é a faculdade desiderativa, mas como a razão prática participa da ação na medida em que reflete, a partir do fim, sobre os melhores e mais apropriados meios para a realização desse fim, Aristóteles pode dizer que as faculdades desiderativa (οἰρηκτικὸν) e intelectiva (νοῦν) originam o movimento. É importante ressaltar que se trata, aqui, do intelecto prático, do intelecto que raciocina em vista de um fim (ou de um bem) prático, e não do intelecto especulativo: o bem prático, real ou apenas aparente, sempre pode ser diferente do que é (DA, III, 10, 433a 29-30), ao passo aquilo de que se ocupa a faculdade especulativa é necessário, eterno e imutável. Mas, independentemente do seu aspecto prático ou teórico, a alma racional não pensa sem a *phantasia* (fantasiva).

<sup>22</sup> DA, III, 10, 433b 12.

<sup>23</sup> Cf. DA, III, 3, 429a 5-8: “A *phantasia* é o movimento originado pela sensação em atividade. Movimento que deve se assemelhar à sensação. ... E o fato de elas [imagens] serem duráveis e parecerem às sensações explica porque os animais fazem muitas de suas ações de acordo com elas, uns porque lhes falta inteligência, outros porque sua inteligência está obscurecida pela paixão (παῖσις), pela doença ou pelo sono, como é o caso para os homens”. Sigo a lição de Bodéüs, que inclui, diferentemente de Jannone, o παῖσις na lista do que obscurece a inteligência, inclusão que explica o modo como o vício opera na alma. A *phantasia* não existe sem sensação e sem *phantasia* não há crença (DA, III, 3, 427b 14-16). Segundo Bodeüs, em comentário à passagem, a αἰσθησις (“crença”) recobre genericamente toda espécie de pensamento, verdadeiro ou falso, particular ou geral, que Aristóteles especifica segundo diversos tipos de αἰσθησις: ciência (ἐπιστήμη), opinião (δόξα),

Um sentido em atividade engendra um *phantasma* (imagem) que pode ser verdadeiro ou falso. Assim, o Sol, por exemplo, nos aparece muito menor do que a Terra<sup>24</sup>. A falsidade que pode afetar a *phantasia* não provém, contudo, da sensação dos sensíveis próprios (cor, som, odor e o tangível), porque essa comporta o mínimo de erro. O branco é percebido como branco, desde que nenhuma deficiência altere a percepção do respectivo órgão. Já a percepção dos sensíveis comuns (movimento, repouso, número, figura e grandeza<sup>25</sup>) e a percepção accidental (que o branco vindo em minha direção é Cleonte)<sup>26</sup> podem envolver engano. Portanto, a verdade ou falsidade da *phantasia* depende da sua proveniência: se o movimento é engendrado pelo “primeiro tipo, enquanto a sensação está presente, é verdadeiro; quanto aos demais tipos, tanto na presença quanto na ausência da sensação, podem ser falsos, principalmente se o sensível estiver distante”<sup>27</sup>.

Diante de um *phantasma*, afirma Aristóteles, nossa atitude é a “mesma que teríamos se contemplássemos uma pintura de algo terrível ou tranquilizador”<sup>28</sup>. Essa atitude, entretanto, não precisa ser emotiva, posto que não é necessário que exista

---

prudência (φρονήσι~) e seus contrários. Cf. *DA*, III, 3, 427b 25-26. Ver também a afirmação de Aristóteles acerca da impossibilidade do conhecimento em geral sem a sensação em *DA*, III, 9, 432a 1 ss.

<sup>24</sup> Cf. *DA*, III, 3, 428b 4.

<sup>25</sup> Cf. *DA*, II, 6, 418a 17-18. São chamados comuns os sensíveis que podem ser percebidos por mais de um órgão: um bom exemplo disso é o movimento, que pode ser percebido pela visão, pela audição e pelo tato.

<sup>26</sup> A percepção accidental envolve algum elemento de razão, pois o reconhecimento de Cleonte está unido à percepção do branco (sensível próprio) e do movimento (sensível comum). Afirmar que o branco que vem em minha direção é Cleonte é o efeito de uma composição onde estão associados uma cor e *este* homem particular (Cleonte), cuja unidade (verdadeira ou falsa) é produto do intelecto (νοῦ~): Cf. *DA*, III, 6, 430b 4-6.

<sup>27</sup> *DA*, III, 3, 428b 25-30.

<sup>28</sup> *DA*, III, 3, 427b 23-24.

relação com a realidade<sup>29</sup>, tal como quando se produzem imagens em processos mnemônicos ou durante o sono. Ao contrário, quando temos uma opinião de que algo terrível ou tranqüilizador acontecerá, isso provoca uma emoção correspondente, o que prova, segundo Aristóteles, que a *phantasia* não se identifica à atividade racional, seja o resultado dessa atividade opinião ou ciência.

Portanto, embora a *phantasia* não exista sem sensação ou pensamento, ela não se identifica com nenhum deles. A *phantasia* é uma atividade da alma que produz imagens duráveis a partir de uma experiência sensível passada<sup>30</sup> e permite, numa situação futura, repor o desejo de perseguir ou evitar algo.

Por isso, não faz justiça ao texto aristotélico pretender uma *phantasia* intelectual totalmente divorciada da sensação<sup>31</sup>. Ocorre, então, que o que aparece (το; *fainovmenon*) como agradável ou desagradável à sensação, aparece ou como imediatamente agradável e bom ou como imediatamente penoso e mau ao desejo: “quando [algo] é agradável ou penoso, é como se a sensação dissesse ‘sim’ ou ‘não’, e o perseguimos ou evitamos”<sup>32</sup>. Mas, em relação aos homens, o que aparece imediatamente agradável e bom à *phantasia sensível* (*fantasia aijsqhtikhv*) pode igualmente aparecer como indesejável à *phantasia calculativa* (*fantasia logistikhv* ou *bouleutikhv*). Propriamente falando, não são duas *phantasiai*<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Cf. *DA*, III, 3, 427b 18-20.

<sup>30</sup> Cf. *DA*, III, 3, 429a 4-5.

<sup>31</sup> *DA*, III, 3, 428b 11-14. Ver também, nesse sentido, as advertências de LABARRIÈRE, “Le rôle de la *phantasia dans la recherche du bien pratique*” in AUBENQUE et TORDESILAS, éds., *Aristote politique, op. cit.*, p. 239, n. 31.

<sup>32</sup> *DA*, III, 7, 431a 9-10.

<sup>33</sup> Como também não há duas partes separadas da alma (racional e não-racional) ou três partes

que operam separadamente e, por vezes, em conflito, mas uma única imagem discriminada sob o ângulo da sensação e/ou da razão. Como, de modo geral, as afecções da alma não são independentes das do corpo, tal é o que ocorre com “a cólera, a audácia, o desejo ou, em geral, a sensação”<sup>34</sup>, o intelecto prático, ao refletir sobre as ações a praticar, não pode fazê-lo sem *phantasia*, isto é, sem as imagens que permanecem da sensação. A razão para que o intelecto prático pressuponha a *phantasia*<sup>35</sup>, nós a encontramos na *Ética Nicomaquéia*<sup>36</sup>: o intelecto que comanda a ação deve conhecer o particular, pois a ação pertence ao domínio do particular e do contingente, portanto ao domínio da percepção (αι[σϥησι~). Assim, o intelecto prático, ao tomar como ponto de partida de sua atividade o que aparece agradável ou desagradável à *phantasia* sensível, pode afirmá-lo como um bem ou como um mal após análise e reflexão acerca do futuro em função do presente, “raciocinando como se tivesse as coisas diante dos olhos”<sup>37</sup>.

O desejável (το; οjrektovn), resulta ou da *phantasia* sensível ou da *phantasia* calculativa<sup>38</sup>: se sensível, obedece ao prazer imediato; se calculativa, é

separadas do desejo (ejpiqueimiva, qumov~ e bouvlhisi~). Aristóteles afirma que estas distinções e separações são lógicas (cf. *EN*, I, 13, 1102a 30-32; *DA*, II, 2, 413b 14; III, 4, 429a 10). Além de serem metodologicamente pertinentes.

<sup>34</sup> *DA*, I, 1, 403a 5-7: οjrgivzesqai, qarrei`n, ejpiqueimei`n, o{lw~ aijsqavnesqai.

<sup>35</sup> Cf. *DA*, III, 7, 431a 16-17.

<sup>36</sup> Cf. *EN*, VI, 9, 1142a 23-27. Como o Livro VI (além do V e VII) são comuns à *Ética Nicomaquéia* e à *Ética Eudêmia*, no corpo do texto, fazemos referência apenas à primeira.

<sup>37</sup> *DA*, III, 7, 431b 6-8.

<sup>38</sup> Cf. *DA*, III, 10, 433b 28-29: “pois não há desejo (ο[rexi~) sem *phantasia*”; cf. também *Mov. dos Anim.*, VIII, 702a 17-19: “as afecções adequadamente preparam as partes orgânicas, o desejo prepara as afecções e a *phantasia* prepara o desejo; e isso se produz seja através da inteligência (δια; nohvsew~), seja através da sensação (δι j aijsqhvwsew~)”.

possível comparar e perseguir o melhor no tempo, isto é, o que aparece imediatamente desejável, porém indesejável no futuro, pode tornar-se antecipadamente indesejável no presente. Contrariamente aos animais, cujo movimento sempre obedece ao que aparece agradável ou desagradável à sensação ou à *phantasia* sensível, os homens podem também orientar racionalmente suas ações, isto é, a partir do que a *phantasia* calculativa lhes oferece como um bem a ser perseguido. Mas agir racionalmente não significa que a razão imponha ao desejo um fim que ele deve perseguir ou evitar. A faculdade desiderativa não é meramente passiva. Ao contrário, ela é a faculdade motriz por excelência, porque agir sempre é perseguir um fim, e desejar é o ato mesmo de se pôr algo como fim. Portanto, ou a finalidade da ação converte-se em alvo próprio da faculdade desiderativa, isto é, a discriminação racional se converte em *boulêton* (o que é discriminado como bom aparece ao querer como algo prazeroso, logo, desejável), ou o conflito entre o que é julgado como bom e o que aparece agradável à faculdade desiderativa manifesta-se como vício.

Quando desejo e razão coincidem sobre o fim a ser perseguido, fala-se propriamente em “querer” (*bouvlhsi~*), isto é, em representar algo como racionalmente desejável. Na boa escolha, símbolo da virtude, razão e desejo – a alma inteira – operam em harmonia na realização da ação. Ao contrário, um desejo cego ou uma razão impotente, porque desacompanhada de desejo, não geram virtude. Só quando o desejo vê por intermédio da razão e a razão move por intermédio do desejo, o princípio da ação é a razão desejante e desejo raciocinante<sup>39</sup>, em suma, é a escolha deliberada. A escolha deliberada é o resultado de uma operação compartilhada entre

---

<sup>39</sup> EN, VI, 2, 1139b 4-5.



desejo e intelecto, na qual há identidade entre o que a razão afirma como desejável e o desejo persegue como desejado. Nisto consiste a virtude moral.

## 2. Educação

Tanto a *Ética* quanto a *Política* insistem na importância da educação dos cidadãos em vista da virtude. Isso pode parecer inapreensível para o leitor já tão distante do mundo grego, a ponto de criar dificuldade para a compreensão desse desiderato político. Além do mais, os comentadores de Aristóteles também divergem quanto à paternidade do ideal de educação que encontramos na *Política* (livros VII e VIII). Uma opinião relativamente difundida é a de que esses livros mostram a face “idealista” de Aristóteles, ou seja, platônica, a ponto de remeterem quase a totalidade do comentário da *Política* às *Leis*, de Platão<sup>40</sup>, com o intuito de mostrar, por cotejamento, a grande dívida de Aristóteles para com seu mestre. Certamente, ela não é pequena, mas esvaziar a obra de Aristóteles não é o melhor modo de compreendê-la. Trata-se é de pensar a possibilidade da educação para a virtude no contexto das teses ético-políticas do autor.

O que aparece ao agente enquanto desejável depende de uma certa disposição

---

<sup>40</sup> Um exemplo desse padrão de leitura é Aubonnet em seu comentário à *Política*. Rearranjos dos livros da *Política* foram propostos e executados, segundo Pellegrin (“Introduction” in *Les Politiques*, pp. 62 ss.), pelo menos desde 1577, a fim de concentrar os livros ditos “idealistas” (III, VII, VIII) em contraposição aos “realistas” (IV a VI), isto é, os livros em que Aristóteles não cessa de proclamar os fins práticos dos ensinamentos de sua obra ético-política. Tais rearranjos ganham impulso com as teses genéticas de Jaeger. Newman, por exemplo, adota, em sua edição, a disposição segundo a qual os Livros VII e VIII seguem o Livro III. Aliás, como indicamos na “Tábua de Abreviações”, nossas referências à numeração dos livros da *Política* seguem o padrão legado pela tradição manuscrita, mantido pela edição de Aubonnet (cf. “Introduction” in *Politique*, T. I, p. CXVII). Sobre as diversas possibilidades cogitadas, cf. WEIL, R., *Aristote et l’Histoire. Essai sur la “Politique”*. Paris, Klincksieck, 1960; pp. 57 ss. As conjecturas sobre a influência das *Leis* sobre a *Política* podem tomar rumos inusitados: Bodeüs propõe uma direção inversa – a influência da *Política* sobre as *Leis*. BODÉÛS, R., “Pourquoi Platon a-t-il composé les *Lois*?” in *Politique et philosophie chez Aristote*. Namur, Société des études classiques, 1991; p. 149, esp. n. 16.

de caráter e é essa disposição que pode ser transformada em disposição virtuosa pela educação. Em outras palavras, levando a que o agente deseje segundo a razão ou que deseje o que é correto desejar, sem que isso implique adestramento do desejo e, sim, educação propriamente dita.

O homem virtuoso não é virtuoso porque é capaz de suportar ou resistir aos prazeres, mas porque ele se regozija com o que é correto<sup>41</sup>, o que lhe aparece como um bem é verdadeiramente um bem<sup>42</sup>. O que aparece como desejável ao homem virtuoso não é fruto de um constrangimento do desejo por aquilo que a razão afirma como um bem, nem é devido a um temperamento natural (virtude natural), mas resulta da educação recebida.

A educação para a virtude não opera diretamente na faculdade desiderativa ou na faculdade raciocinativa da alma, mas naquilo a que ambas as faculdades remetem: a *phantasia*. Se a educação incidisse sobre o desejo, não seria propriamente educação, mas algum tipo de constrangimento<sup>43</sup>; se incidisse sobre a faculdade raciocinativa, não haveria espaço para a tese da virtude moral, porque agir moralmente seria algo como aplicar um teorema a um caso particular qualquer que me caia sob os olhos. Educar é fazer coincidir o bem que me *aparece* como bem e o bem real, ou seja, é fazer com que o que me *aparece* como desejável e bom seja efetivamente desejável. Educar, então, incide sobre o agradável e desagradável, que concerne à sensibilidade, e o julgamento correto do que é desejável. Incide, portanto, no *meio* entre desejo e razão, naquilo que oferece tanto ao desejo quanto à razão a matéria de suas operações: a *phantasia*.

---

<sup>41</sup> *EN*, III, 13, 1118b 29-30.

<sup>42</sup> *EN*, III, 6, todo o capítulo.

<sup>43</sup> Exemplo do continente que pode resistir aos seus apetites, mas se aflige com isso.

Depois de afirmar, no início do Livro VIII, que a cidade deve tomar como sua a tarefa de educar seus cidadãos, porque o aprendizado do que concerne à coletividade deve ser coletivo<sup>44</sup>, Aristóteles enumera as quatro disciplinas que, em geral, são aceitas como as principais a serem ensinadas, a fim de conduzir os jovens à virtude ou à vida excelente. Essa afirmação, entretanto, poderia fazer pensar em uma concepção intelectualista da virtude, como a socrática: conhecer a virtude é condição para a ação virtuosa. E, por consequência, que todo desenvolvimento das *Éticas* sobre o modo de aquisição da virtude pelo hábito de praticar ações virtuosas tenha cedido lugar, na *Política*, a uma tese menos “realista”, e que contrasta imediatamente com o que Aristóteles escreveu nas *Éticas*: a virtude intelectual depende, em grande medida, do ensinamento recebido; a virtude moral, ao contrário, é produzida pelo hábito<sup>45</sup>.

Contra tal cisão, devemos lembrar antes de mais nada, que Aristóteles, nos tratados ético-políticos, não oferece regras particulares de conduta para os homens em geral mas, numa perspectiva teleológica que é a da finalidade da cidade e dos homens em geral (a *eudaimonia*), estabelece critérios e princípios a partir dos quais o bom legislador deve orientar sua ação em vista dessa finalidade. Como a *Política*, ciência suprema e arquetônica por excelência, tem por finalidade o Supremo Bem, isto é, o bem propriamente humano<sup>46</sup>, quem detém o poder supremo ou se ocupa da legislação deve regulamentar, através de leis, o que convém à educação coletiva, pois os cidadãos não se pertencem a si mesmos, mas à comunidade<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> *Pol.*, VIII, 1, 1337a 26-30.

<sup>45</sup> *EE*, II, 2 e *EN*, II, 1.

<sup>46</sup> *EN*, I, 1, 1094a 27 ss.

<sup>47</sup> *Pol.*, I, 2, 1337a 26-32.

Ora, se a virtude ou o vício da cidade dependem da virtude ou do vício de seus cidadãos, então a educação deve ser capaz de orientar e despertar nos homens um certo tipo de ação, em outras palavras, a educação deve ser capaz de despertar um certo modo de perceber e apreciar o que é verdadeiramente belo e agradável, o que, pela prática reiterada, se sedimenta em hábito ou disposição permanente, em suma, em virtude. O fato de a virtude moral ser uma disposição adquirida abre caminho para a educação suprir o que a natureza deixa indeterminado<sup>48</sup>.

Como dissemos, Aristóteles apresenta quatro disciplinas que eram geralmente admitidas como capazes de conduzir os jovens à virtude e à vida excelente: a gramática (*grammata*), a ginástica (*gumnastikhvn*), a música (*mousikhvn*)<sup>49</sup> e o desenho (*grafikhvn*)<sup>50</sup>. A gramática e o desenho são úteis à vida e têm múltiplos usos; a ginástica, por sua vez, desenvolve a coragem, além de proporcionar saúde e força. A música, inicialmente instituída em função da exigência de nossa própria natureza, que consiste em exercer corretamente suas atividades e gozar nobremente o tempo ocioso (*scolavzw*)<sup>51</sup>, desperta, “nos dias de hoje”, ele diz, interesse em função do prazer

---

<sup>48</sup> *Pol.*, VII, 17, 1337a 2-3.

<sup>49</sup> A música se compõe de três elementos: as palavras, a harmonia e o ritmo. Cf. PLATÃO, *República*, 398 d.

<sup>50</sup> *Pol.*, VIII, 3, 1337b 23-25. Nesse livro, entretanto, Aristóteles analisa quase que exclusivamente o papel da música na educação. Segundo os tradutores, como os manuscritos que chegaram até nós estão incompletos, muito provavelmente a análise das outras disciplinas perdeu-se. Para a utilidade da gramática, 1138a 15 (finanças; economia doméstica, aprendizado) ou os exemplos apresentados por Aubonnet: votos, cartas, testamentos, leis etc. Cf. Aubonnet *ad* 1137b 25-26 (n. 19). Sobre o desenho, 1138a 19, que também inclui, segundo ele, a pintura: para bem julgar as obras dos artistas.

<sup>51</sup> *Pol.*, VIII, 3, 1337b 30-32. Diferentemente dos escravos, que pertencem a outros homens, e dos que se dedicam a trabalhos úteis para outros homens, ou seja, precisam trabalhar para viver, o homem livre pode dedicar-se tanto à atividade intelectual quanto à política e, por isso, exercer plenamente a virtude em sentido amplo.

(ἡδονή) que proporciona.

### 3. A música como exemplo

Pode-se tomar a música como um caso paradigmático. A música, tal como a educação em geral, não se justifica apenas por razões de utilidade na vida prática, mas também por ser bela e digna de um homem livre<sup>52</sup>. O que é belo, não o que é bestial, deve ter papel principal na educação<sup>53</sup>. Os homens livres, isto é, aqueles que não condicionam sua vida nem a trabalhos úteis para alguém (como os trabalhadores manuais), nem condicionam sua vida a alguém (como os escravos), devem sempre escolher a vida de ócio<sup>54</sup>, que é a melhor, absolutamente e também comparada à vida de trabalho (mesmo com ocupações nobres<sup>55</sup>). Mas é preciso gozá-la nobremente, regozijar-se com o que convém, ou, como diz Platão, é preciso encontrar os prazeres e penas onde convém<sup>56</sup>.

A música faz parte das coisas mais agradáveis (ἡδίστην), não porque proporciona relaxamento e descontração (propriedades acidentais da música<sup>57</sup>), mas porque, através dela, somos capazes de adquirir certas qualidades de caráter<sup>58</sup>. A música é capaz de afetar a alma de um certo modo; por exemplo, a melodia e a harmonia

---

<sup>52</sup> *Pol.*, VIII, 4, 1338a 30-32.

<sup>53</sup> *Pol.*, VIII, 4, 1338b 29-30.

<sup>54</sup> Essa vida não é uma vida de passividade, mas a que implica virtude e felicidade, portanto, atividade.

<sup>55</sup> Lembremos que a razão pela qual é importante fazer a guerra é a obtenção da paz.

<sup>56</sup> PLATÃO, *Leis*, II, 653 a-c.

<sup>57</sup> *Pol.*, VIII, 5, 1139b 42-a 1.

<sup>58</sup> *Pol.*, VIII, 5, 1340a 7-8. As melodias de Olimpo, por exemplo, tornam a alma entusiasta e o entusiasmo (εὐχρηστικὸν) é uma afecção (παῖσι) da parte ética da alma (τῆς ἠθικῆς ψυχῆς).

dórica, chamadas de práticas ou éticas, “exprimem (imitam) com verossimilhança a natureza real da cólera, da mansidão, da coragem e da temperança, todos os seus contrários e outras qualidades morais; isso porque nossa alma se agita quando ouvimos tais seqüências”<sup>59</sup>. Ora, a virtude diz respeito ao regozijo, à amizade, ao ódio experimentados corretamente, por isso é importante aprender a julgar corretamente e nos habituarmos a nos regozijar com os costumes honestos e belas ações<sup>60</sup>. Diferentemente da pintura ou da escultura, em que há um limite para o artista representar uma disposição ética<sup>61</sup>, pelas melodias, diz Aristóteles, imitamos tais disposições (mimhvματα τῶν ἡρώων): algumas incitam em nós tristeza e contrição (a mixolídia); por intermédio de outras, o espírito torna-se mole e preguiçoso (a iônica e a lídia); a harmonia frigia torna os ouvintes entusiastas; a dórica produz o justo meio e acalma o espírito<sup>62</sup>. Educar, nesse sentido, talvez seja incitar um certo sentimento a partir do qual se desenvolveria uma certa disposição, de modo que o agente pudesse se representar como verdadeiramente agradável e desagradável o bem. Como diz a *Retórica*, as afecções (ταῖς πάσῃς) são a causa da variação dos

---

<sup>59</sup> *Pol.*, VIII, 5, 1340a 15 ss. “O hábito de experimentar a dor e a alegria a partir dessa similitude (reprodução musical) é bastante próxima do que se sente face à realidade, por exemplo, se nos regozijamos em contemplar a imagem de alguém em razão da beleza da forma representada, necessariamente contemplar essa imagem será agradável” (1340a 23-28).

<sup>60</sup> *Pol.*, VIII, 5, 1340a 14-18.

<sup>61</sup> Há propriedades sensíveis (αισθησιμα) que são signos de disposições éticas, como as formas e cores (ταῖς σχήμασι καὶ χρώμασι), signos refletidos no corpo na ocasião das afecções (πάσῃς) e que podem ser representados. Os do paladar e do tato não podem: eu não posso representar a sensação do amargo ou do áspero. O que posso fazer é representar uma superfície irregular que conecto ao áspero ou a cor amarelo-esverdeada que conecto ao amargo, a bile. Cf. *Pol.*, VIII, 5, 1340a 27 ss.

<sup>62</sup> Cf. *Pol.*, VIII, 5, 1340a 38-1340b 5. Sobre os ritmos que provocam na alma movimentos mais grosseiros ou movimentos mais apropriados a homens livres, cf. 1340b 8-10.

juízos dos homens<sup>63</sup>.

As afecções da alma não podem ser desvinculadas da sensação, pois as afecções são acompanhadas de prazer e dor, o que concerne, portanto, à sensibilidade. A alma, por sua vez, pensa a partir de imagens, cuja origem são as sensações. A música, estando entre as coisas agradáveis, pode afetar a alma, não por semelhança (entre sua natureza e a do que a conhece), mas porque, por um lado, é capaz de exprimir o que verdadeiramente é a cólera, a mansidão, a temperança etc., o que propicia o juízo correto das circunstâncias em que se praticam as ações motivadas pelas afecções. Lembremos que um dos aspectos principais da ação virtuosa é o conhecimento das circunstâncias que envolvem a ação: a forma que convém, no momento oportuno, em relação às pessoas que convêm, etc. São elucidativos os exemplos que Platão oferece acerca dos poemas de Hesíodo e Homero, utilizados na educação das crianças. Nesses poemas são narradas disputas, assassinatos, traições, mentiras, etc. entre os deuses ou entre os homens, que constituem maus exemplos para as crianças e guardiões, pois aprendem a fazer o mesmo com seus pais e concidadãos, e estão amparados pelo exemplo divino<sup>64</sup>. Assim, um dos aspectos importantes da educação pela música é a possibilidade de transmissão de exemplos de verdadeira coragem, mansidão, temperança etc.

Mas isso não basta, visto que também é preciso se regozijar com as nobres e belas ações, é preciso, pois, sentir prazer pelo que convém e desejar segundo esse mesmo critério. Ora, como vimos, o que aparece como agradável pode ter duas fontes: a

---

<sup>63</sup> Cf. *Ret.*, II, 1, 1378a 19-21.

<sup>64</sup> PLATÃO, *República*, III, 386 ss. Quanto às harmonias, há as que despertam moleza e preguiça, como a iônica e a lídia. Cf. 398 e ss.

sensibilidade ou a razão. Sendo assim, a educação pela música, na medida em que é capaz de operar no campo da sensibilidade e do julgamento correto (da razão, portanto), também seria capaz de produzir um efeito sobre a alma que conjugaria as duas faces da virtude moral: o que *aparece* como bem e desejável, de fato é um bem.

#### 4. Vício, virtude e prazer

O Livro VII da *Ética Nicomaquéia* tem por objeto privilegiado de investigação a continência (εἰσκραυτεία) e a incontinência (ἀσκραυτεία), a tibieza (μαλακία) e a fortaleza (καρτερία). Nos ocuparemos principalmente da continência e incontinência, da temperança (σωφροσύνη) e do desregramento, a fim de mostrar que o modo como os homens associam bem e prazer pode determinar seu caráter virtuoso ou vicioso.

Embora não seja perfeitamente adequado chamar a incontinência de vício, pois o vício implica escolha deliberada (προαίρεσις) e o incontinente não age desse modo, a incontinência, contudo, não deixa de ser uma espécie de vício. Tanto a incontinência quanto o desregramento dizem respeito ao descomedimento em relação aos prazeres corporais, especificamente os do tato e do paladar. Ocorre, porém, que o desregrado persegue esses prazeres por escolha deliberada, o incontinente, por sua vez, age voluntariamente, mas contra sua deliberação<sup>65</sup>. O desregrado age, digamos, por convicção, o incontinente, mesmo deliberando corretamente sobre o que ele deve fazer ou do que deve se abster, segue antes seus apetites. Como a alma raciocina a partir do

---

<sup>65</sup> O espectro da ação voluntária recobre tanto a ação por escolha deliberada, quanto a sem escolha deliberada, tal como a ação da criança e dos animais. Mas toda ação deliberada é voluntária. Cf. *EN*, III, 4, 1111b 7-10.



que a *phantasia* oferece<sup>66</sup>, o que ela afirma como bom ou mau é o que *aparece* agradável ou penoso para a faculdade desiderativa. No caso do incontinente, mesmo quando a alma afirma que algo deve ser evitado, pois o que aparece agora como agradável (portanto, um bem) será nocivo amanhã (portanto, um mal), o que lhe aparece como bom e agradável é satisfazer seu apetite (εἰς πικρῶν ἰσχυρῶν) e não o que a reta razão manda fazer. A razão, portanto, diante do apetite, perde sua eficácia prática.

Os incontinentes no sentido estrito são, portanto, aqueles que, em relação aos prazeres do corpo, principalmente os do tato e do paladar, os perseguem de modo excessivo e evitam as penas do corpo (pobreza, a sede, calor, frio e todas as sensações penosas do tato e do paladar), contrariando sua escolha deliberada (para: *thin proaivresin*) e sua razão (para: *thin diavnoian*)<sup>67</sup>. Nesse sentido, não é por ignorância do bem que os homens agem de forma viciosa: o incontinente delibera corretamente e por isso sabe o que deve fazer ou do que deve se abster. No entanto, esse homem tem uma disposição tal que é o apetite que determina sua ação:

“Além disso, acontece aos homens possuírem conhecimento em outro sentido que não os acima mencionados [em ato ou em potência]; pois naqueles que possuem conhecimento sem exercitá-lo percebemos uma diferença de disposição (εἰς ἄλλο) que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e com os embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob a influência das paixões (παύση) ... Claro está, pois, que dos incontinentes se pode dizer que se encontram num estado semelhantes ao dos homens adormecidos, loucos ou embriagados. O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada...; é preciso que se torne uma parte deles, e isso requer tempo”<sup>68</sup>.

Tal como nos que dormem, nos loucos e nos embriagados, também nos

---

<sup>66</sup> *DA*, III, 7, 431a 17.

<sup>67</sup> *EN*, VII, 6, 1148a 5-11.

<sup>68</sup> *EN*, VII, 5, 1147a 10-24.

incontinentes, a faculdade racional não é a que comanda nem é capaz de se fazer ouvir pela faculdade desiderativa. Sob efeito do apetite, o incontinente não deseja conforme à razão, ainda que tenha deliberado corretamente. Essa é a razão pela qual, para Aristóteles, os homens não se tornam virtuosos porque aprendem a essência da virtude ou, dito de outro modo, não é a ignorância do que deveriam fazer que produz o vício. Eles se tornam virtuosos ao se habituarem a desejar como convém, vale dizer, a desejar racionalmente.

Assim, não é o fato de resistir ou dominar os prazeres que torna um homem virtuoso em sentido absoluto. Embora “resistir” e “dominar” sejam diferentes, tanto quanto evitar a derrota e ser vitorioso, pois evitar a derrota é minimizar o prejuízo, ser vitorioso é demonstrar uma certa superioridade, a continência (*ejgkravteia*), que se caracteriza pela capacidade de dominar, é preferível à fortaleza (*karteriva*), pela qual se é capaz de resistir. Mas, do ponto de vista da moral aristotélica, essa preferência não ganha nenhum outro destaque.

Ainda que o continente seja capaz de dominar seus apetites, ele não deixa de ter maus apetites (*fauvla~ ejpiqumiva~*). Tanto o continente quanto o temperante (*oJ swvfrwn*)

“são constituídos de modo a não fazer nada contrariamente à razão (*para; to;n lovgon*) sob impulso dos prazeres corporais. Mas, enquanto o primeiro tem maus apetites, o segundo não tem, e sua natureza é tal que ele não sente nenhum prazer nas coisas que são contrárias à razão, enquanto o homem continente é naturalmente apto a experimentá-las, mas não se deixa conduzir por ele”<sup>69</sup>.

Enquanto o continente, mesmo dominando seus apetites, se aflige em não

---

<sup>69</sup> EN, VII, 11, 1151b 34-1152a 3.

poder satisfazê-los, o temperante não sofre. E não sofre porque não há conflito no interior de sua faculdade desiderativa, ou seja, os fins desejados são fins postos por meio de um juízo; portanto, o que aparece como bom e agradável é o que a razão discrimina corretamente como tal. Mas é preciso fazer uma ressalva: dizer que o temperante não tem maus apetites não equivale a lhe atribuir impassibilidade (ajtaraxiva). Para Aristóteles, não é a ausência ou a presença de apetite ou prazer que caracteriza o virtuoso ou o vicioso no sentido absoluto. Em relação às coisas que despertam apetite ou prazer,

“não é o fato de ser afetado (pavscein) por elas, ou desejá-las (ejpiqumei`n) ou estimá-las (filei`n) que torna um homem censurável, mas o fato de estimá-las de um certo modo, ou seja, excessivamente (uJperballein)”<sup>70</sup>.

A virtude é disposição para agir em função do modo como experimentamos as afecções (pavqh), tais como o apetite, a cólera, o medo, a audácia<sup>71</sup>, etc., enfim, todos os sentimentos acompanhados de prazer e pena. Sentir medo não torna um homem vicioso, pois é um sentimento propriamente humano, mas sentir em excesso ou não senti-lo absolutamente qualifica ou um ser desprezível ou divino. Portanto, o virtuoso absolutamente falando é aquele que é capaz de temperar seus desejos (o[rexi~), na medida em que é capaz de agir por discriminação racional. É aquele que é capaz de se deleitar com o que a razão julga como bom, em suma, o virtuoso é aquele que raciocina desejando ou deseja raciocinando.

Como o homem bom é aquele capaz de se regozijar com o que é verdadeiramente bom e prazeroso, vejamos que tipo de prazer está envolvido nas ações

---

<sup>70</sup> EN, VII, 6, 1148a 26-27.

<sup>71</sup> EN, II, 4, 1105b 21-25.

virtuosas.

## 5. Sobre o prazer

A teoria sobre o prazer ( $\eta\delta\omicron\nu\eta\iota$ ) é exposta em dois livros da *Ética Nicomaquéia*: o Livro VII e o Livro X. No livro VII, Aristóteles examina o prazer e sua conexão com os diversos tipos de vício e suas virtudes correspondentes. No livro X, que coroa a reflexão de Aristóteles sobre o prazer<sup>72</sup>, ele examina as opiniões segundo as quais o prazer seria ou um bem ou um mal, exame que ele já começara no livro VII. Nessa retomada, porém, o enfoque recai sobre a natureza do prazer: o prazer seria ou processo ( $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\sim$ ), ou geração ( $\gamma\epsilon\nu\epsilon\upsilon\sigma\iota\sim$ ) ou atividade ( $\epsilon\jmath\nu\epsilon\nu\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ). A refutação se dirige, explicitamente, à teoria de Eudoxo e, veladamente, à de Espeusipo.

Para Eudoxo, o prazer é *o* bem, pois todos os seres, racionais e irracionais, buscam o prazer. O mais desejável é o bem por excelência, e se todos os seres buscam a mesma coisa (o prazer), então o prazer é o Supremo Bem. Contra essa opinião, Aristóteles afirma que ela apenas prova que o prazer é *um* bem, não *o* bem<sup>73</sup>.

Para Espeusipo, é o exato contrário: o prazer não é sequer *um* bem; é, na verdade, um mal. A resposta de Aristóteles é, igualmente, breve: aqueles que dizem que aquilo para o qual tendem todos os seres não é algo bom falam disparates<sup>74</sup>.

Não é crucial, aqui, desenvolver as teses de Eudoxo, as de Espeusipo ou

---

<sup>72</sup> Cf. BRAGUE, R., “Note sur le concept d’ $\eta\delta\omicron\nu\eta\iota$  chez Aristote”, *Les études philosophiques*, 1976, L(1), p. 49.

<sup>73</sup> A argumentação contra Eudoxo está compreendida entre as linhas 9-35 de 1172b.

<sup>74</sup> *EN*, X, 2, 1172b 36. A argumentação contra Espeusipo está compreendida entre as linhas 1172b 35-1174a 10.

mesmo a refutação de Aristóteles das opiniões sobre se o prazer é o bem, *um* bem, o mal ou *um* mal. Interessa-nos, expressamente, a natureza do prazer como atividade – tese propriamente aristotélica.

Para afirmar sua teoria do prazer como atividade, Aristóteles deve, antes, mostrar que o prazer não é processo, tampouco geração.

A argumentação pró e contra a opinião segundo a qual o prazer é processo ou geração se inicia em 1173a 29<sup>75</sup>: como o bem é completo ou perfeito (τενλειονν) e o prazer não o é, então o prazer seria processo e geração, ambos igualmente incompletos. Tudo o que tende para outra coisa é incompleto. O prazer sempre é produzido a partir de alguma outra coisa, por exemplo, da fome vem a saciedade; o prazer, portanto, é uma gênese perpétua sem nenhuma existência, que seria, esta última sim, perfeita<sup>76</sup>. Ainda segundo essa teoria, a dor é ausência do que é conforme à natureza e o prazer o preenchimento dessa falta<sup>77</sup>. Contudo, afirma Aristóteles, essas sensações são corporais e o prazer não se reduz à nutrição, há também os prazeres dos sentidos e da alma, como aprender, recordar e ter esperança, e esses não são gerados a partir de uma falta a ser preenchida, nem pressupõem a dor.

O prazer tampouco é processo, pois todo processo é no tempo e tem uma finalidade para a qual tende (a construção da casa, por exemplo). E em cada momento do tempo em que se realiza, o processo está imperfeito, inacabado. O processo só é

---

<sup>75</sup> EN, X, 2.

<sup>76</sup> PLATÃO, *Filebo*, 53-54.

<sup>77</sup> *Filebo*, 31-32. “Se em nós, seres vivos, se desfaz a harmonia então, ao mesmo tempo em que se desfaz a natureza, nascem as dores”. Exemplo: a fome é destruição e dor. Comer é voltar a preencher o que estava cheio, logo, um prazer, porque restaura o estado natural.

completo quando termina, quando a finalidade é realizada (o ajustamento das telhas difere do telhado e ambos diferem da construção da casa). Assim, “em nenhum momento dado é possível encontrar um movimento completo quanto à forma (ei\do~), mas só no tempo encarado em sua totalidade”<sup>78</sup>. Já quanto ao prazer, sua forma é completa em todo e qualquer momento. Para concluir, Aristóteles afirma:

“o processo e a geração só podem ser afirmados das coisas que são divisíveis em partes...: não há geração, com efeito, nem do ato de ver, nem de um ponto, nem de uma unidade, nem qualquer destas coisas é processo ou uma geração. Logo, tampouco há processo ou geração no prazer, visto que ele é um todo”<sup>79</sup>.

Diferente do processo e da geração, o prazer é indivisível, sua forma é completa em qualquer momento dado, o oposto da geração, sempre incompleta até que o último instante coincida com o acabamento, a forma ou essência de algo que vem à existência. O prazer não admite rapidez ou lentidão: é atividade completa, análoga ao ato de ver, nem rápido nem lento, mas realização simultânea diante de um sensível que lhe é próprio:

“a melhor atividade é a de uma disposição em bom estado com relação aos mais belos de seus objetos...: essa atividade será a mais completa e mais aprazível. Pois, para cada um dos sentidos, há um prazer que lhe corresponde, e é assim também para o pensamento e a contemplação (oJmoivw~ de; kai; diavnoian kai; qewrivan), e sua atividade mais completa é a mais agradável, e a atividade mais completa é a de uma parte do corpo em boas condições com relação aos mais nobres de seus objetos; e o prazer completa a atividade”<sup>80</sup>.

O prazer, Aristóteles repete inúmeras vezes, é o que acompanha ou completa a atividade<sup>81</sup>. O prazer completa uma atividade, diz Aristóteles, não como a perfeição intrínseca de uma dada atividade, como, por exemplo, a do olho, cuja perfeição da

<sup>78</sup> *EN*, X, 3, 1174a 27-29.

<sup>79</sup> *EN*, X, 3, 1174b 10-14.

<sup>80</sup> *EN*, X, 4, 1174b 15-23.

<sup>81</sup> Cf. *EN*, 1174b 24, b 31, 1175a 15, a 20 etc.

atividade é, ao encontrar seu sensível próprio (a cor), ver. Não é desse modo que o prazer completa a atividade, mas como “um tipo de fim (τι τεύλο~) que sobrevém, do mesmo modo que aos homens que se encontram na força da idade vem acrescentar-se o viço da juventude”<sup>82</sup>. O prazer sobrevém como uma qualidade concomitante à atividade específica<sup>83</sup>.

O prazer acompanha o ato (por isso também é atividade) e completa a atividade de uma dada faculdade, razão pela qual o prazer difere em espécie, segundo as diferenças específicas das atividades das faculdades: a atividade do pensamento difere especificamente da atividade sensível, por conseqüência, os prazeres que completam essas atividades também. Numa escala que associa pureza (καγαριονθη~) e superioridade, o prazer da atividade racional é superior porque é o mais puro, seguido do prazer da visão, audição, olfato, paladar e tato<sup>84</sup>. Quanto mais pura a atividade, mais puro é o prazer que lhe corresponde<sup>85</sup>. O que nos remete à própria escala entre os seres animados, escala derivada da diversidade das formas de vida (almas ou faculdades hierarquizadas), cuja conseqüência ético-política é a definição de obra própria e

---

<sup>82</sup> *EN*, X, 4, 1174b 32-33.

<sup>83</sup> Cf. VAN RIEL, G., “Bonheur et plaisir”, *op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>84</sup> Cf. *DA*, III, 434b 9 ss., onde Aristóteles afirma que o contato com o tangível, que explica o tato e o paladar mas não visão, a audição e o olfato e, menos ainda o pensamento, explicaria, segundo Tricot (*ad* 1176a 1), a pureza em questão.

<sup>85</sup> Há, portanto, uma diferença qualitativa nas atividades com a devida correspondência em relação ao prazer: há atividades dignas de escolha, outras devem ser evitadas e há as que são intermediárias, e o mesmo sucede com os prazeres que as acompanham. O prazer próprio de uma atividade digna é bom e o de uma atividade indigna é mau. No livro VII, Aristóteles havia apresentado uma classificação semelhante. Há três classes de coisas que despertam apetite (επιθυμία) e prazer (ἡδονή): as genericamente nobres e boas (vitória, honra, riqueza etc.); as que são indignas de escolha (homicídio, roubo, adultério: *EN*, II, 6, 1107a 10.); as intermediárias (causas corporais do prazer: nutrição e necessidade sexual: *EN*, VII, 6, 1147b 23-31 e 1148a 21-25). Para as indignas, não há mediania porque, como são perversas em si mesmas, não há excesso ou falta; para as outras, a censura advém do modo como são desejadas: excessiva ou apaticamente.

*eudaimonia* (específica para homens e deuses). A vida é o que distingue os seres animados dos inanimados. A faculdade nutritiva pertence a todos os animados, animais ou vegetais; a faculdade sensitiva, a todos os animais; a faculdade racional pertence a homens e deuses<sup>86</sup>. As faculdades são hierarquizadas de tal modo que a superior supõe as inferiores. No entanto, o que garante a especificidade dos homens em relação aos seres vivos desprovidos de razão, por si só não garante que eles se deleitem apenas com a atividade que compartilham com os deuses – a faculdade racional, nem que toda a espécie (humana) se deleite de um certo modo, isto é, moderadamente, nem que se deleite com o que convém se deleitar. Ora, o que convém ao homem são as atividades e os prazeres que completam as atividades próprias ao homem. Como o homem virtuoso é capaz de julgar corretamente o que convém,

“os prazeres que completam essas atividades [quer ele tenha uma ou mais atividades] são, em sentido absoluto, os prazeres próprios ao homem; e o resto só o será de maneira secundária e parcial, como o são as atividades”<sup>87</sup>.

Mas, diferentemente do homem virtuoso, a maior parte dos homens, quando age corretamente, age motivado, não pela bondade e beleza dos atos que praticam, mas pelo medo de punições ou para evitar dissabores indesejáveis<sup>88</sup>. A maior parte dos homens, na verdade, vivendo sob o império da paixão, diz Aristóteles, persegue suas próprias satisfações, o que impede qualquer argumento de penetrar suas almas e fazê-los mudar de direção. A razão, por si mesma, não só é impotente para tornar um homem virtuoso, se ele não for habituado a agir bem desde a infância, como é incapaz de extirpar, por argumentos, um hábito vicioso já constituído. Em suma, se o conhecimento

---

<sup>86</sup> *DA*, II, 2, 413b 7 ss.

<sup>87</sup> *EN*, X, 5, 1176a 26-29.

<sup>88</sup> *EN*, X, 10, 1179b 10-12.



teórico não for acompanhado de desejo, vale dizer, se o homem não for educado a desejar o que é nobre e detestar o que é vergonhoso, suas ações jamais terão como princípio interno de movimento aquela harmoniosa operação entre razão e desejo que caracteriza, em particular, a virtude e, em geral, a *eudaimonia*.

Ora, como a virtude não é natural, tampouco aprendida por ensinamento recebido, mas floresce pelo hábito, a educação recebida desde a infância deve desenvolver um sentimento favorável ao que é belo e bom. Todos os fins desejáveis e escolhidos por si mesmos, independentemente das circunstâncias e da utilidade que têm, são bons e belos. Não é o caso, por exemplo, para “a honra, a riqueza, as virtudes do corpo [saúde e força física], boas fortunas e poderes”<sup>89</sup>, os quais, embora sejam bons por natureza, podem ser nocivos para alguns. Não que a honra seja, nela mesma, simultaneamente um bem e um mal, mas em função das circunstâncias e do uso que o agente faça dela, ele pode sofrer muitos dissabores. Virtudes como a justiça, a coragem, a temperança etc.<sup>90</sup>, não são apenas boas (no sentido em que são causas de bens superiores)<sup>91</sup>, também são belas. A virtude em geral é prazerosa em si mesma (assim como a *eudaimonia*), portanto, é bela.

Agir virtuosamente, diz Aristóteles,

“não é nada agradável para a maior parte dos homens, principalmente quando são jovens. Por essa razão, convém regrar pelas leis tanto a maneira de criá-los quanto seus gêneros de vida, que deixará de ser penoso quando tornar-se habitual”<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> *EE*, VIII, 3, 1248b 28-30.

<sup>90</sup> Cf. *Ret.*, I, 9, 1366a 33 ss. “Belo é o que, preferido por si mesmo, é louvável; ou o que, sendo bom, é agradável, porque é bom”.

<sup>91</sup> Cf. *Ret.*, I, 6, 1362b 8 ss.

<sup>92</sup> *EN*, X, 10, 1179b 31 ss.

A mesma idéia sobre o que se torna agradável pelo hábito, embora fosse penoso no princípio, encontra-se na *Retórica*:

“fazemos por apetite tudo o que é manifestamente agradável. O costume e o hábito estão entre as coisas agradáveis, pois muitos atos que não são naturalmente agradáveis são executados com prazer, quando se está acostumado a eles”<sup>93</sup>.

Assim, sentir prazer pelo que é nobre e bom parece ser o índice da educação bem sucedida. Não se trata, portanto, de “adestramento correto para a virtude”, como traduzem Vallandro e Bornheim<sup>94</sup>. A formação do caráter, para Aristóteles, não é treinamento ou adestramento para seguir leis. Não basta agir em conformidade com as leis para ser virtuoso. O que prescreve a lei, se ela é boa, deve tornar-se um motivo interno, uma razão para agir pela lei porque é desejável e, portanto, prazeroso, o que ela prescreve como nobre e bom.

Desejar o que é belo e bom porque é aprazível é o ápice da vida ética e política; logo, é o padrão de conduta a que todo homem em geral e todo legislador devem aspirar para si e seus concidadãos. A marca do homem verdadeiramente virtuoso é o prazer que sente em agir conforme à virtude<sup>95</sup>, pois assim age de acordo com sua própria disposição. Ora, sua disposição é agir em conformidade com o que há de mais excelente no homem – a razão – e, por isso, seu prazer não é externo nem adicional mas, ao contrário, acompanha sua vida propriamente humana: a atividade da alma e as ações racionais segundo a virtude.

---

<sup>93</sup> *Ret.*, I, 10, 1369b 15-18

<sup>94</sup> Cf. *EN*, X, 9, 1179b 31. O termo grego é ἀγῶγη, que pode ser traduzido por “direção do espírito ou educação”. Ross o traduz por *training*, cujo sentido de “executar regularmente uma atividade; exercitar, praticar”, embora indique a constância do hábito, ainda não parece suficientemente adequado, se lembrarmos do ideal grego de *paideia*: formação.

<sup>95</sup> Cf. *EN*, I, 9, 1099a 18-19.

\*\*\*

### CAPÍTULO III

#### A AMIZADE ENTRE CIDADÃOS

“Os gregos arcaicos e clássicos têm, por certo, uma experiência do seu eu, da sua pessoa, assim como do seu corpo, mas essa experiência é organizada de forma diferente da nossa. [...]. Sobretudo, essa experiência é orientada para o exterior, não para o interior. [...]. A introspecção não existe. O sujeito não constitui um mundo interior fechado, no qual deve penetrar para se encontrar, ou antes, para se descobrir. O sujeito é extrovertido. Do mesmo modo que o olho não se vê a si próprio, o indivíduo para se apreender olha para outro lado, para o exterior.”

Jean-Pierre Vernant, *O indivíduo na cidade*.

A justiça, como vimos, é um valor político, na medida em que organiza a comunidade (cidade) segundo regras que são, digamos, o efeito da atividade ética do *logos*. A cidade é, portanto, organizada em conformidade com o que é racionalmente determinado como justo ou injusto, como bom ou mau tendo em vista um bem maior: *viver bem juntos*.

Por essa razão, uma cidade não é apenas um território compartilhado, nem a reunião de homens e mulheres dependentes uns dos outros para a satisfação de necessidades vitais ou para a proteção mútua, a cidade é, ao contrário, a comunidade que compartilha o que é discriminado como justo, injusto, bem e mal. Segundo Aristóteles, essa é a razão da existência e subsistência da família ou da cidade.

Aristóteles, no entanto, também afirma que as relações, sejam elas de que tipo

forem, são obra da amizade (filiva)<sup>1</sup>. Sendo assim, haveria mais uma razão para a existência e subsistência da família e da cidade: a amizade.

Como existem várias formas de comunidade que os homens estabelecem entre si, existem vários tipos de amizade. Interessa-nos especialmente, aqui, um desses tipos: um certo modo de relação entre cidadãos que têm em vista uma obra comum, nomeado οJmovnoia (concordia) ou filiva politikhv (amizade política)<sup>2</sup>.

Os conceitos de amizade, de cidade ou, genericamente, de comunidade (koinwniva), e o de justiça (dikaiosuvnh) mantêm entre si uma relação inseparável. Diversas passagens da *Ética Nicomaquéia*, da *Ética Eudêmia* e da *Política* indicam essa relação: “a amizade une (sunevcei) as cidades”<sup>3</sup>; “quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade”<sup>4</sup>; “a obra da política consiste sobretudo em engendrar a amizade”<sup>5</sup>; “a comunidade política concerne à amizade”<sup>6</sup>.

Parece, então, que a amizade, mais do que a justiça, é o que permite a

<sup>1</sup> Cf. *Pol.*, III, 9, 1280b 36-39.

<sup>2</sup> Para a identificação entre “concordia” e amizade política, ver *EN*, IX, 6 e *EE*, VII, 7. Aristóteles é muito sucinto na exposição do tema da amizade política tanto na *Ética Nicomaquéia* (Livro IX, 6), quanto na *Política* (cf., por exemplo, II, 4, 1262b 7, 1280b 38-39), razão pela qual, ao contrário de outros temas abordados nesse trabalho, a compreensão da amizade política exigirá, em grande medida, o recurso à *Ética Eudêmia*. Sobre a história da paternidade aristotélica da *Ética Eudêmia* e a afirmação da autenticidade, cf. as referências de DÉCARIE, V., “Introduction” in *Éthique à Eudème*, pp. 10-11.

<sup>3</sup> *EN*, VIII, 1, 1155a 22-23.

<sup>4</sup> *EN*, VIII, 1, 1155a 26-27.

<sup>5</sup> *EE*, VII, 1, 1234b 24.

<sup>6</sup> *Pol.*, IV, 11, 1295b 23. Na *Ética Eudêmia*, afirma-se que “o amigo é um associado na família ou na vida. Com efeito, o homem não é apenas um animal político mas também um animal doméstico (οJ ga;r a[ngwrpov ouj movnon politiko;n ajlla; kai; oijkonomiko;n zw`/on)”, *EE*, VII, 10, 1242a 22-23.

existência e subsistência da cidade, na medida em que funcionaria como um princípio interno capaz de dar unidade à multiplicidade, propiciando, assim, a vida em comum<sup>7</sup>, sem a qual deixariam de existir relações de parentesco, sacrifícios públicos e lazeres, instituições da vida em comunidade<sup>8</sup>, vida esta que se *escolhe* (προαίρεσις) por obra da amizade. E, além disso, a amizade propiciaria também uma certa harmonia no interior dessa multiplicidade, já que, por obra da amizade, igualmente evitam-se as contendas e conflitos entre particulares ou entre grupos de cidadãos<sup>9</sup>.

Apesar da aparente dualidade causal para a existência de comunidades em geral, pretendo mostrar que subjaz uma idéia geral ao que se entende por amizade, justiça e, portanto, comunidade: entre os que compartilham algum bem, deve-se respeitar a igualdade em relação ao bem recebido. Assim, comunidade é compartilhar algo. Amizade é a reciprocidade na benevolência e na beneficência em relação aos bens recebidos. Justo é o que diz respeito à igualdade<sup>10</sup>. Se é assim, a amizade não é uma “segunda” causa para a existência e subsistência da cidade, mas o correlato moral da justiça entre os particulares reunidos em comunidades arquitetonicamente subordinadas à comunidade política. Essa, por sua vez, será justa se, tendo em vista o *bem viver*, salvaguardar direitos e deveres iguais para os cidadãos.

A amizade, assim como a justiça, envolve escolha quanto ao que é justo e bom

---

<sup>7</sup> Veremos, adiante, que a amizade não é simplesmente um estado afetivo, um πάθος, mas uma disposição que implica escolha. Segundo Cooper, há certos tipos de amizade que sequer exigem intimidade ou conhecimento pessoal, como é o caso da amizade política. Cf. COOPER, J. M., “Political Animals and Civic Friendship” in *Reason and Emotion*. Princeton, UP, 1999; p. 371, n. 18.

<sup>8</sup> Cf. *Pol.*, III, 10, 1280b 36-39.

<sup>9</sup> Cf. *Pol.*, II, 4, 1262b 7 e 5, 1263b 19-25.

<sup>10</sup> Cf. *EN*, V, 2, 1129a 35-1129b 1.

nas ações dos homens. Ora, como escolha e virtude são noções indissociáveis, a amizade, então, poderia ser interpretada como um tipo de virtude pela qual se evita tanto a hostilidade quanto a bajulação nas relações humanas, os dois vícios ou extremos opostos ao meio-termo que é a amizade.

Entretanto, Aristóteles distingue três espécies de amizade, sendo que uma dessas espécies se destaca por sua completude e rigor semântico – a amizade completa ou perfeita, cuja motivação vem da excelência de caráter daquele que se escolhe como amigo. As outras duas espécies, a amizade motivada pelo prazer e a motivada pela vantagem, são amizades apenas por semelhança ou derivação de sentido em relação à primeira, ou, simplesmente, amizades acidentais. A amizade perfeita, por sua vez, é aquela em que homens absolutamente bons (e, por serem bons, também são prazerosos e vantajosos, daí sua completude ou perfeição) estabelecem relações nas quais *jamais* infringem a justiça, isto é, jamais violam os direitos e deveres devidos ao amigo (propriedade essencial da amizade).

Sobre a amizade política, Aristóteles nos diz que é fundada na vantagem, logo, dirão alguns comentadores, é um tipo de relação autocentrada, completamente interessada na garantia de interesses ou vantagens particulares. Creio, entretanto, que devemos entender o que significa “vantagem” na esfera política, antes de condenar a amizade política à irremediável incapacidade de ver qualquer coisa além dos interesses particulares.

### 1. Amizade animal

A amizade não é uma exclusividade humana. Segundo Aristóteles, alguns

animais, como o cão, são capazes de amizade (φιλιτικαυ)<sup>11</sup>. Em muitas espécies animais, a relação entre o progenitor e a progenitura é marcada por ações protetoras e educativas, ações que também caracterizam a amizade entre pais e filhos humanos<sup>12</sup>; ou, ainda, os animais que vivem em grupo o fazem por amizade<sup>13</sup>, e mesmo espécies distintas, como o corvo e a raposa, são amigos<sup>14</sup>. Assim, “as relações de amizade ou guerra entre os animais dependem da maneira como se alimentam e de seus modos de vida”<sup>15</sup>.

O fato de compartilharmos essa disposição com outros animais se deve ao modo como Aristóteles concebe a alma, ou melhor, as faculdades da alma. No tratado *De Anima*, Aristóteles distingue um “gradiente” de almas ou faculdades hierarquizadas “segundo uma seqüência”<sup>16</sup>, de tal modo que a superior supõe todas as inferiores. Todos os seres vivos possuem a faculdade reprodutiva e a nutritiva, todos os seres animados possuem a faculdade sensitiva, ao menos sob a forma do tato. Todo animal dotado de sensação tem sentimento de prazer e dor, portanto, tem também a faculdade desiderativa, pelo menos o apetite (επιϋμiva) e o impulso (ϋμov~)<sup>17</sup>. É graças ao *thymós* (ϋμov~) que, segundo a *Política*, sentimos amizade. A razão para indicar que é o *thymós* o responsável pela amizade, diz Aristóteles, “é que nos encolerizamos

---

<sup>11</sup> Cf. *Hist. dos Anim.*, I, 1, 488b 21.

<sup>12</sup> Cf. *Ger. dos Anim.*, III, 2, 753a 11-14.

<sup>13</sup> Cf. *Hist. dos Anim.*, IX, 2, 610b 1-2.

<sup>14</sup> Cf. *Hist. dos Anim.*, IX, 1, 609b 32-33.

<sup>15</sup> *Hist. dos Anim.*, IX, 1, 610a 33-35. Para a exposição sobre a amizade e inimizade entre os animais, ver *Hist. dos Anim.*, IX, 1 e 2.

<sup>16</sup> *DA*, II, 3, 415a 1.

<sup>17</sup> Cf. *DA*, II, 3, 414b 2 e ss. Só o homem possui um terceiro tipo de desejo – a *bouvlhsi~* (querer ou desejo racional).



mais contra os mais íntimos e os amigos do que contra os desconhecidos, quando nos sentimos desprezados por aqueles”<sup>18</sup>. Ora, se o desprezo de um amigo é capaz de gerar um sentimento oposto (a cólera) ao que se deveria sentir por ele, e, sendo a amizade o justo-meio entre a adulação (*kolakeiva*) e a hostilidade (*ajpēvcqēia*)<sup>19</sup>, então, a amizade é o sentimento mediano e, portanto, virtuoso, entre essas afecções do *thymós*.

Mas, se é graças ao *thymós*, uma faculdade da alma que é comum a muitos animais, que sentimos cólera e amizade, de que modo o que parece fazer parte da nossa natureza animal torna-se virtude?

## 2. Amizade como benevolência mútua

Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles define a amizade como “benevolência (*eu[noia]*) mútua, cada um dos amigos querendo o que é bom um ao outro, benevolência que não pode permanecer ignorada pelas partes”<sup>20</sup>, e que tenha por causa algo que seja alvo de amizade (*filhtovn*): algo bom, agradável ou vantajoso<sup>21</sup>. Na *Ética Eudêmia*, a definição é basicamente a mesma, embora o autor seja mais conciso e não use o termo *eúnoia* (*eu[noia]*) para caracterizar o que os amigos expressam um pelo outro: “um homem torna-se um amigo quando, estimado (*filouvmeno~*),

---

<sup>18</sup> *Pol.*, VII, 7, 1327b 40-1328a 3; *Ret.*, II, 2, 1378a 30-32 e *Hist. dos Anim.*, I, 1, 488b 21

<sup>19</sup> Cf. *EE*, II, 3, 1221a 7 e a descrição dos extremos em 1221a 25: “bajulador é aquele que lisonjeia mais do que convém; hostil, o que louva menos do que convém”. Cf. também III, 7, 1233b 30-33: “aquele que prontamente obsequia os desejos de todos é um bajulador; aquele que se opõe a todo desejo é propenso à inimizade; aquele que nem obsequia nem se opõe a todos os prazeres mas o que lhe aparece como o melhor, é amigo”.

<sup>20</sup> *EN*, VIII, 2, 1156a 3-5.

<sup>21</sup> Cf. *EN*, VIII, 2, 1155b 18-19. *ajgaqovn*: bom; *hJduv*: agradável; *crhvsimon*: vantajoso.

corresponde à estima, e que isso não seja ignorado por nenhum dos dois”<sup>22</sup>.

Mas querer bem ao amigo, ou seja, que ele prospere, seja saudável, não sofra injustiças etc., não significa, absolutamente, que a amizade se reduza à benquerença. Os que são apenas benevolentes não estão ligados pela amizade, eles apenas *querem* o bem daqueles que são destinatários de sua benevolência, mas não os secundam em nada, nem se inquietam com eles. Benevolência é uma amizade inativa (αἰρητική).

A amizade, portanto, não se restringe à afeição<sup>23</sup>, a uma benevolência reservada, que pode ser cultivada mesmo por aqueles que jamais vimos<sup>24</sup>. No entanto, não há amizade sem benevolência. A benevolência *mútua* é, sim, constitutiva da amizade, qualquer que seja sua espécie ou tipo<sup>25</sup> (a motivada pelo prazer, pela vantagem ou pela virtude). Sem essa condição, a amizade abrangeria igualmente coisas inanimadas, o que Aristóteles recusa justamente por não haver reciprocidade da afeição

<sup>22</sup> *EE*, VII, 2, 1236a 13-14. Nesta passagem, opto por *estimado* ao invés de *aimé* ou *loved*, como traduzem respectivamente V. Décarie e J. Solomon, motivada pelo comentário de Cooper: “*Much harm is caused by translators who render this verb [τοῖ φίλοι] by ‘love’, since then there is bound to be confusion when one comes to translate stevrgein and ejra`n. I render φίλοι by ‘like’, stevrgein by ‘love’, and ejra`n by ‘be in love’. [Erw~ I translate ‘sexual attachment’, reserving both ‘love’ (noun) and ‘friendship’ for φίλινα itself]. COOPER, J. M., “The forms of friendship” in *Reason and Emotion*, op. cit., p. 313, n. 5.*

<sup>23</sup> Cf. também *EN*, IX, 4, 1166a 2-3; 7, 1167b 17; 9, 1169b 10-12.

<sup>24</sup> Cf. *EN*, VIII, 2, 1155b 35.

<sup>25</sup> Cf. *EN*, VIII, 3, 1156a 7 (τρίβα δὴ ταῖ τῆ φίλινα εἰ[δὴ] e *EE*, VII, 2, 1236a 30 (εἰ[δὴ] φίλινα~). Não é o caso, aqui, discutir o modo como Aristóteles concebe a relação entre os tipos ou espécies de amizade: se é, como encontramos na *Ética Eudêmia*, uma homonímia relativa, uma relação de tipo *proi~ e{vn* (chamada pelos ingleses de *focal meaning*, expressão cunhada por G. E. L. Owen, cf. “Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle” in BARNES, J., et al., eds., *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*. London, Duckworth, 1979, pp. 13-32.), ou se a relação entre elas é de semelhança (ὁμοιοιότης~) com um caso central, como aparece na *Ética Nicomaquéia*. Para uma análise acerca das diversas opções de interpretação, cf. o artigo de BERTI, E., “A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles”, *Analytica*, Rio de Janeiro, 2001/2002, VI(1), pp. 23-44.

(ajntifivlhsi~):

“por exemplo, seria ridículo querer bem ao vinho (no máximo, desejamos sua conservação, de modo a tê-lo à nossa disposição); se, ao contrário, trata-se de um amigo, dizemos que é nosso dever desejar o que é bom para ele (ejkeivnou e{neka). Aqueles que querem bem a um outro, mas o desejo não é recíproco, os chamamos benevolentes, pois só é amizade quando a benevolência é recíproca”<sup>26</sup>.

No entanto, não basta a benevolência mútua. As condições da amizade, como mostra Aristóteles na *Retórica*, são: a reciprocidade e a extroversão da benevolência e a atividade:

“seja estimar (to; filei`n) o querer para alguém o que se julga bom, para ele e não para nós (ejkeivnou e{neka ajlla; mh; auJtou`), e também o ser capaz de realizá-lo na medida do possível. Amigo é o que estima e é, por sua vez, estimado. Consideram-se amigos os que assim se acham dispostos *reciprocamente*”<sup>27</sup>.

Nota-se que a amizade exige atividade dedicada dos amigos, que pode se traduzir em ajuda nos momentos difíceis ou na convivência porque isso é prazeroso<sup>28</sup>. A regra entre amigos, diz Aristóteles, é receber de parte a parte os mesmos benefícios ou benefícios semelhantes<sup>29</sup>. Conseqüentemente, a amizade não se esgota na comunidade de hábitos ou interesses, ela exige também atividade, vale dizer, reciprocidade também de ação:

“Do mesmo modo que, na esfera das virtudes, os homens são chamados bons com referência a uma disposição (e{xi~), ou com referência a uma atividade (ejnevrgēia), assim é para a amizade: os que vivem juntos deleitam-se um com o outro e *conferem-se mútuos benefícios*, mas os que dormem ou que se acham separados no espaço, não são amigos em ato, mas têm uma disposição

---

<sup>26</sup> EN, VIII, 2, 1155b 27-34.

<sup>27</sup> Ret., II, 4, 1380b 34-1381a 3. Ênfase nossa.

<sup>28</sup> Cf. EN, VIII, 6, 1157b 19-24.

<sup>29</sup> Cf. EN, VIII, 5, 1156b 34-35.

para exercer sua atividade de amigo”<sup>30</sup>.

Portanto, mais uma vez se confirma que é da natureza da amizade a reciprocidade da benevolência e da beneficência, isto é, querer bem o outro e, ao mesmo tempo, querer o bem para o outro e “o ser capaz de realizá-lo (*praktikovn*) na medida do possível”<sup>31</sup>.

### 3. Altruísmo e interesse

A benevolência mútua é condição necessária, embora não seja suficiente, da amizade em geral. No entanto, a polissemia tanto do uso grego de *philia* quanto do termo “amizade” causa certa dificuldade de compreensão. Assim, há comentadores, como Tricot, por exemplo<sup>32</sup>, que falam em amizade *altruísta*; Adkins crê que todas as amizades seriam *interessadas* (pois o que motiva a amizade é algum bem do qual o agente pode se beneficiar)<sup>33</sup>.

Adkins atribui a Stewart<sup>34</sup> uma leitura que entende as amizades fundadas no prazer ou na vantagem como formas “autocentradas” de amizade, completamente interessadas, na medida em que o amigo A amaria o amigo B em vista de seu próprio bem (o bem de A), porque o amigo possui algum bem: é bom, agradável ou útil para A. Ele quer que o amigo seja tão virtuoso, útil ou prazeroso quanto possível: apenas no primeiro caso, ama-se o amigo por aquilo que ele é *nele mesmo*, nos demais, no entanto,

---

<sup>30</sup> *EN*, VIII, 6, 1157b 5-10. Ênfase nossa.

<sup>31</sup> *Ret.*, II, 4, 1380b 35-1381a 1.

<sup>32</sup> Cf. Tricot, nota 1 *ad EN*, VIII, 1, 1155a 2.

<sup>33</sup> Cf. ADKINS, A. W. H., “‘Friendship’, ‘Self-Sufficiency’ in Homer and Aristotle”, *Classical Quarterly*, 1963, 13, pp. 30-40.

<sup>34</sup> Adkins remete a STEWART, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics*. Oxford, at the Clarendon Press, 1892; II, p. 274.

deseja-se que o amigo seja tão útil e prazeroso quanto possível *para nós*. Deseja-se não o que B julga bom, mas o que A julga como bom *em seu próprio interesse*, daí o aspecto dito “autocentrado”. E Adkins exacerba tal abordagem, afirmando que *todas* as espécies de amizade são interessadas, de modo que essa característica não seria um defeito das espécies de amizade baseadas na utilidade ou no prazer<sup>35</sup>.

O paralelismo (ou semelhança) entre as espécies de amizade estaria justificado com base num aspecto da amizade a que ele chama o aspecto *phílon*: o amigo é um bem externo por quem a afeição sentida é de um tipo interessado, com base naquilo que é considerado um bem para quem sente a afeição. Assim, um homem sente afeição por outro em razão do prazer ou utilidade que o amigo representa para ele. Esse aspecto da amizade estaria presente nos três tipos de amizade, a baseada na utilidade, no prazer e na virtude<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. ADKINS, *op. cit.*. Ainda segundo Adkins, *filei`n* (estimar) envolve ações e resultados, não emoção ou sentimento. Para o autor, tanto o mundo homérico quanto o século de Aristóteles são tais que um *fivlo~* (amigo) assegura a continuidade da existência de outro num mundo hostil ou indiferente. O homem homérico sente afeição possessiva por aquilo que é *fiylon* (passível de amizade), baseado na necessidade e desejo de autopreservação. Estimável para um homem bom (*ajgaqov~*), seja animado ou inanimado, é algo que ele usa para sua autopreservação. A excelência (*ajrethv*) do homem bom se mostra através da proteção de seus dependentes (permanentes ou temporários), e ele expressa sua amizade ou estima (*filei`n*) ao dar comida, abrigo e proteção. No essencial, continua Adkins, o conceito de *filiva* em Aristóteles permanece tal como em Homero, porque “as condições da vida não mudaram”. Em cada circunstância, como na sociedade homérica, são necessárias ações e resultados, não emoções ou intenções. Necessita-se de *fivloi* (amigos) como *ajgaqav* (bens) externos. *filei`n* deve repousar na ênfase sobre ações, como em Homero. Mesmo Cooper, que não partilha desta opinião, termina por conceder que as espécies de amizade motivadas pelo prazer e pela vantagem são “*a complex and subtle mixture of self-seeking and unself-interested well-wishing and well-doing*”. Cf. COOPER, J. M., “Aristotle on the Forms of Friendship” in *Reason and Emotion, op. cit.*, p. 317.

<sup>36</sup> Aliás, essa também parece ser a compreensão de L. S. Pangle a respeito das amizades motivadas pela vantagem e pelo prazer, embora estenda sua descrença mesmo à amizade entre homens bons, quando se pergunta se há alguém tão nobre e auto-suficiente que não sinta mágoa, “*in the backs of their minds*”, provocada por alguma ingratidão... Cf. PANGLE, L. S., “Friendship and Self-love in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*” in BARLETT, R. C., and

Por certo, a concepção que Aristóteles tem da amizade acompanha a sua análise sobre o que é capaz de originar nossas escolhas e, portanto, nossas ações: o belo (*kalou`*), o útil (*sumfevronto~*) e o prazeroso (*hJdevo~*)<sup>37</sup>.

Agir é realizar um fim desejado como bom. Em outras palavras, nenhum homem age se aquilo pelo que age (finalidade) não lhe aparecer como algo desejável, isto é, como um bem para quem deseja. Sendo assim, a origem da ação é a escolha cuja operação envolve o desejo de um fim (algo belo, útil ou prazeroso) e a descoberta de meios adequados para realizá-lo. No homem verdadeiramente bom, *querer* e *fazer* se identificam ao que é absolutamente bom.

#### 4. Amizade e reciprocidade

Contudo, não parece contribuir à explicação da teoria aristotélica da amizade reduzi-las ou a espécies autocentradas (porque um amigo serve ao interesse do outro), ou interessadas (porque o amigo é um bem externo representado como algo bom para quem sente a afeição), ou, ainda, enxertar altruísmo ou egoísmo num homem que desconhece a proeminência do indivíduo. Aqui, mais do que sempre, é preciso cuidado para evitar uma leitura anacrônica que atribui a Aristóteles temas historicamente posteriores.

Vejamos, então, o que Aristóteles escreve:

“Quando os homens têm amizade um pelo outro, eles se desejam reciprocamente o bem, com respeito ao que está na origem de sua amizade. Assim, aqueles cuja amizade repousa na vantagem, não se estimam pelo que

---

COLLINS, S. D., eds., *Action and Contemplation*. New York, UP, 1999; p. 182.

<sup>37</sup> Cf. *EN*, II, 2, 1104b 30. Como se disse, a virtude não é apenas boa em si mesma, ela também é bela, isto é, nobre: cf. *EN*, I, 9, 1099a 22.

são neles mesmos, mas por causa do que é bom para eles mesmos. Do mesmo modo, aqueles cuja amizade repousa no prazer, não estimam o outro por aquilo que o espiritual é nele mesmo, mas porque são considerados agradáveis. Por conseqüência, aqueles cuja amizade funda-se na utilidade estimam o que é bom para eles e aqueles que se estimam em razão do prazer, estimam o que é agradável a eles, e não por aquilo que o amigo é nele mesmo, mas por causa da vantagem ou do prazer. Por isso, essas amizades são acidentais, pois o amigo não é estimado por aquilo que ele é, mas porque proporciona algo bom ou algum prazer”<sup>38</sup>.

Os homens estabelecem relações de amizade a partir de algo que estimam: o bom, o prazeroso, o vantajoso. Essas são as causas do nascimento da amizade. Se o que motiva a amizade é a vantagem ou o prazer, os amigos se escolhem por algo que ambos igualmente percebem como bom ou prazeroso para eles. Por exemplo, se a riqueza é o que motiva a amizade entre dois homens, isso se deve ao fato de ambos a perceberem como um bem útil ou vantajoso em vista da realização de uma outra finalidade<sup>39</sup>, agora, relativa a cada um dos amigos. A relação estabelecida a partir desta coincidência os leva à reciprocidade na benevolência e em ações que também podem beneficiar o outro, no interesse do outro. As alianças militares entre as cidades são estabelecidas com base numa vantagem mútua e não apenas para uma das partes. Ambas vêem como um bem estabelecer tal aliança e esperam reciprocidade nas ações que visem o bem *da cidade* ameaçada – por exemplo, evitar a sua destruição e a escravização dos cidadãos.

Nas relações de amizade motivadas por vantagem ou prazer, os amigos são um bem um para o outro, seja porque conviver com o outro é prazeroso, seja porque a relação contribui para que cada um obtenha um bem superior que deseja para si. Aristóteles nunca diz que os amigos querem que o outro seja mais prazeroso ou mais

---

<sup>38</sup> EN, VIII, 3, 1156a 9-17.

<sup>39</sup> Para Aristóteles, a riqueza é sempre um meio em vista de outra coisa (outra finalidade), assim como a guerra é um meio em vista da paz.

vantajoso, ou mesmo mais virtuoso, em vista de seu próprio interesse<sup>40</sup>. Diz, ao contrário, que os homens desejam somente aquilo que *para eles* é um bem. Sendo assim, ou os amigos se representam mutuamente como um bem ou não há amizade. Se os amigos se representam um ao outro como um bem, de modo que as qualidades de caráter de um aprazem ao outro, proporcionando assim benefícios mútuos, então a amizade é completa (perfeita).

Agir exclusivamente em proveito próprio não caracteriza, de modo algum, a amizade (razão pela qual não há amizade entre o homem e, por exemplo, o vinho). Ao contrário, a regra entre os amigos é a *reciprocidade*, ou igualitária ou proporcional nas ações<sup>41</sup> e na manifestação do desejo de coisas boas *para* o amigo (benevolência mútua)<sup>42</sup>. Isso vale mesmo quando a amizade existe em função do prazer ou de uma vantagem, sem referência à virtude.

A amizade é uma disposição pela qual laços são estabelecidos por escolha:

“Mas se estimar em ato (*kat j ejnevrgeian filei`n*) é uma escolha mútua, acompanhada de prazer pelo conhecimento mútuo, está claro que, em geral, a amizade primeira é a escolha recíproca do absolutamente bom e prazeroso porque é bom e prazeroso; e essa amizade é a disposição (*e{xi~}*) da qual nasce tal escolha, pois sua obra (*e[rgon*) é um ato, não exterior, mas interior àquele que estima, enquanto a obra de toda potência é

---

<sup>40</sup> Cf. Tricot, nota 3 *ad EN*, VIII, 1, 1156a 10. Tricot, ao remeter ao comentário de Tomás de Aquino, faz parecer que essa é a explicação do próprio Tomás. No entanto, o que se lê no comentário a esta passagem não parece coincidir com a interpretação de Tricot: aqueles que são amigos motivados pela virtude, pela vantagem e pelo prazer desejam uns dos outros bens virtuosos, bens vantajosos ou bens prazerosos. Cf. THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Transl. by C. I. Litzinger. Chicago, H. Regnery, 1964, § 1564. Não há semelhança entre a declaração que os amigos desejam uns dos outros bens semelhantes àquilo que motivou a amizade e a declaração de que o amigo quer que o outro lhe seja mais virtuoso, mais vantajoso e mais aprazível.

<sup>41</sup> Cf. *EE*, VII, 2, 1236a 14; *EN*, VIII, 2, 1155b 28, VIII, 3, 1156a 8.

<sup>42</sup> *EN*, VIII, 2, 1155b31: “quando se trata de um amigo, dizemos que é preciso desejar o que é bom *para ele*”. Ênfase nossa.



exterior: em um outro ou no mesmo enquanto outro”<sup>43</sup>.

A mesma tese se mantém na *Política*, onde Aristóteles declara que a obra da amizade é a escolha de uma vida em comum, na forma de relações de parentesco, fraternas, sacrifícios públicos e lazeres etc.<sup>44</sup>. Em que sentido os termos “altruísmo” e “egoísmo” são usados para descrever tais relações? Onde encontrar altruísmo e egoísmo nas relações de lazer ou sacrifício público?

##### 5. Amizade como inclusão do outro

Penso que seria mais concorde à filosofia de Aristóteles pensar a amizade como o que permite a inclusão do outro na realização da finalidade da minha ação, seja como causa própria, seja como causa accidental.

Tomemos o célebre exemplo dado por Aristóteles: “num sentido o escultor é a causa da estátua [causa própria] e, noutro sentido [accidental], é Policleteo, porque o escultor é acidentalmente Policleteo”<sup>45</sup>. O efeito – a estátua – tem como causa primeira, ou principal, da sua existência o escultor, que é Policleteo, mas que poderia ser Fídias.

Antes, no entanto, de transpor a teoria da causalidade para o tema da amizade, é preciso lembrar que, para Aristóteles, o “bem” é polissêmico. Assim, chamamos “bom” a uma certa qualidade: por exemplo, ser escultor, ser músico, ser justo ou temperante e, em geral, possuir qualquer virtude<sup>46</sup>. Chamamos “bom” ao que é útil e vantajoso em vista de outra coisa, por exemplo, o remédio ou o exercício em vista da

---

<sup>43</sup> *EE*, VII, 2, 1237a 30-36.

<sup>44</sup> Cf. *Pol.*, III, 9, 1280b 38-39

<sup>45</sup> *Met.*, D, 2, 1013b 35-1014a 1.

<sup>46</sup> Cf. *Categorias*, I, 8, 8b 32-35.

saúde, os bens exteriores em vista da *eudaimonia*<sup>47</sup>. Chamamos “bom” ao que é agradável ou prazeroso, como a vida, a música, o homem a outro homem etc.<sup>48</sup>. Todos esses modos de dizer ou predicar o “bem” são afirmados ou absolutamente ou relativamente.

Assim, ser escultor é uma qualidade relativa, e acidental, de um homem particular. Que Policleto possua o atributo “escultor” nada diz a respeito da essência de Policleto, ser homem, e ele não deixará de sê-lo, se perder o atributo “escultor”. Contudo, ser virtuoso não é um bem apenas para Policleto, mas para *todo homem*, na medida em que ser virtuoso é a excelência da essência desse animal específico. Portanto, ser “músico” e ser “virtuoso” são modos distintos de predicar uma qualidade pois, num caso, fala-se de algo acidental e bom relativamente para um homem particular, noutro, fala-se de algo que é válido absolutamente, isto é, válido para todos os que são especificamente idênticos.

Do mesmo modo, o útil pode ser predicado absoluta ou relativamente, necessária ou acidentalmente. Diz-nos Aristóteles: “o que é útil no sentido absoluto é diferente do útil para alguém; por exemplo, o exercício em relação ao remédio”<sup>49</sup>. Fazer exercícios em vista da saúde não é bom apenas para Corisco (relativamente a Corisco), mas bom para os homens em geral (absolutamente), ao passo que o remédio x é bom para *este* doente, remédio que tem por função tratar *esta* doença específica (causa *necessária* da cura), embora, *acidentalmente*, possa matar o doente.

---

<sup>47</sup> Cf. *EN*, I, 10, 1099b 27-28. Entre os bens exteriores estão a riqueza, os amigos, a honra e mesmo a beleza corporal (cf., também, *Ret.*, I, 5, 1360b 18 ss.).

<sup>48</sup> Cf. *Ret.*, I, todo o capítulo 11.

<sup>49</sup> *EE*, VII, 2, 1237a 13-15.

Aplique-se o mesmo raciocínio ao “aprazível”. “Viver” é prazeroso em si mesmo, pois o que é naturalmente bom é prazeroso para *todos* os homens; portanto, é absolutamente prazeroso. A música, por sua vez, é prazerosa para *aquela* que propende para ela.

Transpondo a teoria da causalidade para o tema da amizade, um amigo pode ser causa accidental (ou concomitante) na realização do meu fim ou ser a causa própria da realização do meu fim. Antes de mais nada, é preciso relembrar o que Aristóteles diz no início do livro que tem como tema a amizade: vantajoso é aquilo por meio do qual se obtém um certo bem ou um certo prazer. Por isso, ele pode reduzir os móveis da amizade ao bem e ao prazer. A riqueza, por exemplo, é útil ou vantajosa em vista de uma vida confortável ou da liberalidade<sup>50</sup>, ao passo que a verdade é um bem em sentido absoluto, ou seja, a verdade não é bela e boa em vista de outra coisa, mas em si mesma. Assim, a amizade entre navegadores e comerciantes tem em vista o mesmo bem – adquirir riquezas –, mas relativamente a cada um, pois o fim que cada um deseja por intermédio da riqueza pode variar. Portanto, é na medida em que ambos são vantajosos um ao outro que eles contribuem accidentalmente para a realização do fim almejado por cada um (fim relativo). A causa da amizade e, portanto, da benevolência mútua, não é o amigo em si mesmo, mas um bem que ele possui (ele é vantajoso ou é prazeroso) e que opera como causa accidental para a realização dos fins desejados por cada um. Se um amigo possui uma qualidade tal que contribui para a realização de um bem relativo ao outro, essa amizade será dita accidental.

Por outro lado, se um homem é a causa própria da benevolência de outro,

---

<sup>50</sup> Cf. *EN*, I, 4, 1096a 5-7.

resultando numa amizade motivada pela própria bondade do amigo, então, essa amizade é dita completa ou perfeita.

A diferença entre as outras espécies de amizade e a *amizade primeira* (*prwvth filiva*), na expressão da *Ética Eudêmia*, ou *amizade completa* ou perfeita (*teleiva filiva*), na da *Ética Nicomaquéia*, reside no fato de a causa da benevolência recíproca ser ou fins relativos a cada um dos amigos, para os quais a amizade se constitui como meio, ou o bem em si, que os amigos percebem como bem absoluto e, portanto, como fim em si mesmo.

Há, pois, um sentido primeiro em que se afirma a amizade, cujas características são: a escolha do outro em razão de ser ele o que é (um homem bom absolutamente); a estabilidade da relação (uma vez que as qualidades de caráter do homem bom são estáveis); a apazibilidade; a utilidade; e a confiança. Portanto, o que é bom absolutamente também é prazeroso e vantajoso e, desse modo, a amizade perfeita realiza plenamente a essência da amizade, pois encerra tudo o que pode causar a amizade.

No entanto, o fato de haver uma amizade primeira não exclui semanticamente as outras do perímetro da amizade, mas, ao contrário, as inclui<sup>51</sup>, pois tal perfeição ou completude não se compromete com uma definição universal aplicável a todas espécies de amizade, tal como o gênero “animal” se predica de homem, de cavalo etc..

“[...] no que concerne à amizade, não podemos dar conta de todos os seus *phenomena* (*ta: fainovmena*), pois quando uma definição única não

---

<sup>51</sup> Volto a insistir que meu propósito não é penetrar os meandros da discussão acerca da relação (controversa) entre as formas de amizade. Meu objetivo é apenas lembrar que em ambas as *Éticas*, Aristóteles exclui a possibilidade de pensar o conceito de amizade do ponto de vista de uma definição universal.

convém, pensa-se que outras amizades não existem e, no entanto, elas existem, mas não da mesma maneira [...]”<sup>52</sup>.

O fato de os homens estabelecerem relações porque compartilham “prazer” ou “vantagem” não descaracteriza a amizade, apenas exige que não seja reduzida a uma única explicação, como tenderam a fazer seus predecessores, segundo Aristóteles, explicando-a pela semelhança entre os amigos ou por sua contrariedade (tal como o seco tende ao úmido etc.)<sup>53</sup>. Na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles escreve que:

“a amizade motivada pelo prazer tem semelhança com a precedente [amizade perfeita], visto que os homens bons são também agradáveis uns aos outros; e isso ocorre também para aquela motivada pela vantagem, na medida em que os homens de bem são também úteis uns aos outros”<sup>54</sup>.

Ora, o que é agradável ou vantajoso *para um homem* é variável, não apenas em relação a outros homens, mas por referência a si mesmo. O remédio é um bem (vantajoso) para o doente, mas não para quem goza de plena saúde, assim como o remédio x não é um bem para todo e qualquer tipo de doença que Sócrates venha a contrair. Do mesmo modo, o que é agradável para alguém pode deixar de sê-lo em função do tempo ou das circunstâncias: a amizade entre os jovens “muda com aquilo que lhes dá prazer, e os prazeres desta idade estão sujeitos a bruscas variações”<sup>55</sup>. A amizade motivada pela virtude, ao contrário, além de estável, tem por causa o que é absolutamente bom. Aristóteles, então, conclui:

“Com efeito, toda amizade tem por fonte o bem ou o prazer, bem ou prazer

<sup>52</sup> *EE*, VII, 2, 1236a 25-27. Sigo, aqui, a opção de J. Solomon por *phenomena*, ao invés da opção de Décarie que traduz por *faits reconnus* ou *faits observés*. No entanto, podemos entender *phainômena*, nesse contexto, como tudo o que nos aparece como amizade ou todas as relações que nos aparecem como relações de amizade”.

<sup>53</sup> Sobre as diversas opiniões sobre a amizade, cf. *EE*, VII, 1, 1235a 10 ss. e *EN*, VIII, 1, 1155a 32 ss.

<sup>54</sup> *EN*, VIII, 5, 1156b 35-1157a 3.

<sup>55</sup> *EN*, VIII, 3, 1156a 35-1156b 1.

entendido ou no sentido absoluto, ou somente para aquele que ama”<sup>56</sup>.

Parece, portanto, que a diferença entre as formas de amizade consiste menos na distinção entre amizade egoísta (ou interessada) e amizade altruísta do que na polissemia do “bem”: em toda amizade, o amigo visa ao bem do amigo; no entanto, ora em vista de outro bem, relativo a si próprio, ora em vista do bem do amigo em si mesmo.

É a diversidade das causas, uma distinção metafísica, que exige a distinção das espécies de amizade. Na amizade completa evidencia-se a obra da virtude, que consiste em harmonizar o que é desejável para um determinado homem (relativo) e o que é desejável absolutamente. Portanto, aqueles homens cuja amizade é causada pela excelência de caráter do amigo escolhem-se e estimam-se mutuamente porque o bem de ambos os amigos se identifica ao que é bom em si mesmo. Nas outras espécies de amizade, o que une os amigos, aquilo pelo qual se escolhem e se estimam mutuamente, está baseado num atributo que os amigos possuem e que opera como causa (acidental) da realização do fim (ou bem) relativamente a cada um. Ressalve-se, no entanto, que a vantagem de um não exclui a vantagem do outro (como numa boa sociedade comercial), e o prazer de um não exclui o prazer do outro (como entre os amantes).

Como a amizade é a inclusão do outro na realização do meu fim, quando o outro é o meu próprio fim, a amizade é perfeita, quando o outro é meio para a realização do meu fim, a amizade é acidental, sem que isso implique, contudo, desinteresse pelo bem do outro, pois a amizade une sem aniquilar.

“Pois não há amigo sem prova ou amigo de um só dia, mas é preciso tempo

---

<sup>56</sup> EN, VIII, 4, 1156b 19-20.

[...]. Simultaneamente, é necessário que ele seja também bom para você e não apenas bom absolutamente, se de fato esse amigo deve ser seu amigo. Pois, por um lado, [o amigo] é bom absolutamente pelo fato de ser bom, mas ele é amigo pelo fato de ser bom para um outro; mas ele é bom e amigo absolutamente quando essas duas qualidades se harmonizam de modo que o que é bom absolutamente é também para um outro; ou não é absolutamente bom mas bom para um outro, porque lhe é vantajoso”<sup>57</sup>.

## 6. Amizade e justiça

Nos tratados éticos, Aristóteles define a amizade como benevolência mútua, que não pode passar despercebida dos amigos e se acompanha de direitos e deveres que fundamentam qualquer relação entre homens. Filhos não batem nos pais, não os roubam, não os desrespeitam. Nada pode ser mais indigno de um filho do que retribuir com injustiça os bens recebidos dos pais. Do mesmo modo, nas constituições retas, a relação entre o rei e seus súditos ou, de um modo geral, entre governantes e governados, se caracteriza por ações que visam ao bem dos cidadãos. Seria, pois, indigno e sinal de inimizade *escolher* agir mal em relação aos que propiciam bens. Cada tipo de associação, de relação estabelecida, é, pois, a medida da amizade e da justiça implicadas nela<sup>58</sup>: quem comete injustiça, isto é, quem desrespeita a equidade (nesse caso, na retribuição do bem recebido), não é amigo; quem é amigo é justo, pois é constitutivo da amizade retribuir proporcional ou igualmente o bem recebido.

Se a amizade é um sentimento natural nos animais, no caso específico dos homens ela não está dissociada da justiça e, havendo implicação mútua entre amizade e justiça, a amizade pode adquirir uma outra natureza, mais complexa do que aquela que

---

<sup>57</sup> *EE*, VII, 2, 1238a 3-8.

<sup>58</sup> Cf. *EN*, VIII, 11, 1159b 30.

compartilhamos com os demais animais: a que envolve escolha da ação a ser praticada segundo o parâmetro do justo e do injusto. Ninguém acusa de injusto e cruel o animal que, agindo em conformidade com seu impulso natural, mata sua própria prole, ao passo que Medéia não goza da mesma compreensão. Logo, nos homens, a amizade, porque envolve justiça, envolve virtude, atestando, assim, um modo específico na relação que os homens devem estabelecer no interior da comunidade a que pertencem.

Nota-se, pois, que tanto a justiça quanto a amizade são determinantes não só para a constituição da comunidade política mas, igualmente, para a existência excelente dessa comunidade, visto que ela não depende de outra coisa senão do modo como os homens organizam suas relações segundo o que é justo, obra da justiça, e daquilo que os faz escolher viver juntos, obra da amizade.

Assim, onde há amizade, há justiça, e ninguém, nem mesmo o mais justo dos homens, seria plenamente feliz sem amigos; nenhum homem escolheria viver sem eles, ainda que tivesse todos os bens (riqueza, prosperidade, saúde), pois não haveria em relação a quem exercer sua justiça, sua liberalidade, sua magnanimidade – numa palavra, sua virtude<sup>59</sup>.

Desse modo, se a amizade implica justiça, isso se deve ao fato de a amizade ser capaz de fazer nascer nos amigos uma disposição interna e voluntária pela qual a ação recíproca não infringe nem o que é justo nem o que é bom. Amizade e justiça têm a

---

<sup>59</sup> Por isso, a amizade é um bem necessário (*ajgaqovn ajnagkai`on*) à vida, figurando entre os bens exteriores (cf. *EN*, IX, 9, 1169b 10): “o amigo é o maior dos bens exteriores” (*ejktov~ ajgaqov~ mevgisto~*). Os amigos são um refúgio seguro, diz Aristóteles, nos momentos de infortúnio, são eles que asseguram os cuidados necessários na velhice, também são os destinatários de benefícios de homens ricos, prósperos e virtuosos (cf. *EN*, VIII, 1, 11). Mas a amizade não é apenas indispensável como meio, ela também é nobre em si mesma (cf. *EN*, VIII, 2, 1155a 29-39).



mesma extensão:

“Em toda comunidade se encontra alguma forma de justiça e também de amizade. E a extensão da associação é a medida da extensão da sua amizade, pois ela determina também a extensão de seus direitos”<sup>60</sup>.

Amizade e justiça se aplicam às relações entre os que compartilham algo respeitando a equidade<sup>61</sup>: numa certa comunidade, por exemplo, entre pai e filho, a correspondência do filho à benevolência dos pais (benevolência essa traduzida por ações que assegurem a criação, proteção e educação do filho) observa a justa retribuição ao autor de sua existência<sup>62</sup>. Sendo assim, a justa retribuição de um bem recebido indica a interface da amizade com a justiça.

A justiça se define tanto pela respeito à igualdade, pois o injusto é o que rompe a igualdade em seu proveito (aquele que toma mais do que lhe é devido)<sup>63</sup>, quanto pelo respeito às leis que visam à vantagem comum na comunidade política<sup>64</sup>.

Por ora, é importante reter um dos termos da definição de justiça: a observância da igualdade.

Toda comunidade envolve alguma espécie de amizade e de justiça, e ambas estão justapostas sem, contudo, se confundirem. Em geral, uma comunidade é definida pela reunião de pelo menos dois membros, cuja finalidade é a partilha de bens<sup>65</sup> com ou

---

<sup>60</sup> *EN*, VIII, 11, 1159b 26 e ss..

<sup>61</sup> Cf. *EN*, VIII, 7, 1157b 35 e *EE*, VII, 9, 1241b 11-13. A amizade é igualdade sob um duplo ângulo: o da igualdade numérica e o da igualdade proporcional. Entre amigos iguais em virtude, por exemplo, os bens recebidos de ambas as partes se equivalem. Entre amigos desiguais em mérito, os bens recebidos são proporcionais à sua condição.

<sup>62</sup> Cf. *EN*, VIII, 8, 1158b 21.

<sup>63</sup> Cf. *EN*, V, 2, 1129a 31-34.

<sup>64</sup> Cf. *EN*, V, 3, 1129b 15-19.

<sup>65</sup> Estou usando “bens” num sentido bastante amplo a fim de abarcar todos os tipo de bem: os da

sem conexão com a realização de uma obra comum. Por exemplo, a comunidade entre um médico e um agricultor em vista da troca de bens, mas que não vai além disso; ou a comunidade familiar, cujos laços não se limitam apenas à satisfação das necessidades cotidianas, como o cultivo da terra para prover todo o grupo de alimentos. Como explica Gustave Glotz:

“Tudo aquilo que faz parte do grupo – pessoas, animais e coisas – está unido pelos laços de uma solidariedade absoluta: é o que se denomina a *philótês*, vocábulo que cumpre traduzir, na falta de equivalente, por “amizade”, mas que designa uma relação mais jurídica do que sentimental. Somente a *philótês* provoca e determina a *aidôs*, a consciência do dever. O dever, sempre recíproco, só existe, portanto, entre parentes, seja qual for o grau de parentesco”<sup>66</sup>.

Portanto, estabelecer uma relação de amizade, seja ela de que tipo for, supõe, de imediato e concomitantemente, que as partes estejam dispostas para uma *relação* segundo o princípio da equidade, isto é, da justiça.

Eis porque a relação não pode ser puramente instrumental, como ocorre entre mestre e escravo (o escravo é uma parte do mestre ou um instrumento animado<sup>67</sup>), pois,

---

alma (como as virtudes), os do corpo (saúde, beleza) e os bens exteriores (honras, riqueza, amigos). Cf. *EN*, I, 8, 1098b 12-14.

<sup>66</sup> GLOTZ, *A Cidade Grega*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>67</sup> Cf. *EE*, VII, 9, 1241b 23-24; *Pol.*, I, 9, 1255b 11-12. Aristóteles, entretanto, afirma a existência de amizade entre mestre e escravo, não enquanto escravo, mas na medida em que é homem (ἀνθρώπου), pois existem relações de justiça entre homens de qualquer tipo suscetíveis de participar da lei ou ser parte de um contrato (cf. *EN*, VIII, 14, 1161b 5-8). Não pretendo entrar no mérito da discussão sobre esse tipo de amizade, mas talvez seja importante lembrar que o termo amizade é bastante amplo e, por isso, contempla muitas formas de comunidade e motivações que dão ensejo à amizade. Além disso, os matizes da amizade acompanham a partilha de algo em comum e, tal como nos regimes desviados, principalmente na tirania, onde nada ou quase nada há de comum entre os membros da comunidade, tanto a amizade quando a justiça ou estão reduzidas a um papel insignificante ou simplesmente não existem (cf. *EN*, VIII, 13, 1161a 30-34). Lembre-se, também, que todos os tipos de amizade descritos por Aristóteles, motivadas pelo “bem”, pelo “prazer” ou pela “vantagem”, exigem benevolência e beneficência recíprocas. Ora, o bem do escravo, enquanto escravo, é o bem do mestre; portanto, não há nada a compartilhar. Só é possível alguma amizade quando mestre e escravo, enquanto *homens*, encontram, por exemplo, na conservação mútua, uma vantagem

aqui, o bem é de um só, ou seja, daquele a quem o instrumento serve, razão pela qual não há reciprocidade. Nos outros casos, o bem se reparte entre os amigos; portanto, há reciprocidade e justiça, pois o que é comum e pode ser repartido pode ser justa ou injustamente repartido.

## 7. Amizade política

A amizade é uma virtude<sup>68</sup>: a virtude é precisamente a retidão do desejo em relação aos fins que perseguimos em nossas ações. O que motiva a ação moral é o que aparece como um bem ao agente, isto é, o que lhe aparece como desejável,

“é desejável o bem no sentido absoluto, mas para alguém em particular, é o que é bom para ele; e os dois devem se harmonizar. É o que faz a virtude”<sup>69</sup>.

Portanto, um homem é dito virtuoso quando há identidade ou harmonia entre o bem que ele deseja para si mesmo e o bem desejável em sentido absoluto. Paralelamente, a amizade se constitui quando há identidade ou coincidência, entre os amigos, na percepção do que é o bem: ou os amigos, em razão da sua própria bondade, são a causa própria da benevolência recíproca e a finalidade de ambos coincide com o bem em si<sup>70</sup>; ou entre os amigos há coincidência na percepção de um bem que opera como causa concomitante da realização de um fim relativamente a cada um, bem que é a causa da benevolência recíproca entre eles. Essa amizade é a mais comum entre os homens em geral, às crianças, às bestas (*qhriva*) e mesmo aos malévolos (*fauvloio*):

---

comum (cf. *Pol.*, I, 2, 1252a 30-34), o que pode motivar um certo tipo de amizade, isto é, reciprocidade segundo o justo.

<sup>68</sup> Cf. *EN*, VIII, 1, 1155a 3

<sup>69</sup> *EE*, VII, 2, 1237a 1-2.

<sup>70</sup> Cf. *EE*, VII, 2, 1237b 1-2.

“o malévolos pode ser agradável, não enquanto malévolos, mas enquanto *partilha algo comum com o outro*, por exemplo, se ele é músico ou na medida em que existe alguma coisa boa em todos (é por isso que alguns convivem com outros, mesmo quando não são virtuosos), ou enquanto concordam um com o outro: todos os homens têm algo de bom (ajgaqovn)”<sup>71</sup>.

Escolher para si o que é bom em si mesmo é o índice da virtude. Sendo assim, a amizade perfeita (ou completa) é a espécie de amizade que mais deveria interessar aos que têm vínculo político, na medida em que virtude e justiça são indispensáveis ao *bem viver* na cidade. Vimos que o homem, enquanto animal político, apenas se realiza plenamente na cidade, isso porque, como a cidade é autárquica (única forma de comunidade a ser plenamente o que pode ser, sem carência alguma), só ela permite ao homem aspirar a plenitude *do seu* ser – animal político racional cuja atividade concorda com a virtude. Em suma, apenas na cidade o homem pode ser plenamente feliz<sup>72</sup>.

E, no entanto, a amizade política, é “constituída principalmente de acordo com vantagem”<sup>73</sup>.

Na *Ética Nicomaquéia*, Livro IX, capítulo 6, Aristóteles afirma que a concórdia parece significar a amizade política<sup>74</sup>, cujo sinônimo ou antônimo não é a convergência ou divergência de opinião, mas a facção, discórdia, sublevação<sup>75</sup>. A simples conformidade de opinião pode existir mesmo entre desconhecidos e, além disso, não se diz que a concórdia reina entre aqueles que têm a mesma opinião sobre, por exemplo, os

---

<sup>71</sup> *EE*, VII, 3, 1238b 10-14. Ênfase nossa.

<sup>72</sup> Cf. *supra*, Capítulo I.

<sup>73</sup> *EE*, VII, 10, 1242a 6-7.

<sup>74</sup> Literalmente: *politikh; dh; filiva faivnetai hJ oJmovnoia*.

<sup>75</sup> Cf. *EN*, VIII, 1, 1155a 23-26 e IX, 6, 1167b 3-4. Aqui, “sublevação” está traduzindo *stavsi~*, palavra que tem vários significados, um dos quais é a ação de se levantar, daí sublevação, divisão política, discórdia, ainda que a primeira acepção seja a ação de se deter, donde estabilidade, fixidez.

fenômenos celestes, pois a amizade é uma comunidade de hábitos e interesses, supondo a convivência e a ciência dos concernidos.

A concórdia é o consenso a respeito de assuntos práticos relevantes da cidade e que interessam a todas as partes envolvidas<sup>76</sup>. A concórdia, outro nome da amizade política<sup>77</sup>, prevalece nas cidades quando os cidadãos são

“unânicos em seus *interesses* [sumferovntw~], escolhem a mesma linha de conduta e executam as decisões tomadas em comum. A concórdia tem relação, pois, com fins práticos relevantes”<sup>78</sup>.

Mas, por outro lado, a concórdia não se restringe ao consenso nas decisões práticas, pois, na medida em que envolve amizade, encerra justiça, e aqueles que são incapazes tanto de concórdia quanto de amizade, o são justamente porque visam a

“obter mais que seu quinhão nas *vantagens* e menos que sua parte nos trabalhos e nos cargos públicos. E cada homem, desejando essas vantagens para si mesmo, vigia seu vizinho para impedi-lo de se beneficiar, pois, a menos que eles cuidem um do outro, a vantagem comum se arruinará. Daí resultam as dissensões entre os cidadãos, cada um constringendo o outro a fazer o que é justo, sem fazer o mesmo em relação a si próprio”<sup>79</sup>.

Note-se que os cidadãos que infringem o princípio da igualdade na correlação entre vantagens e encargos infringem, conseqüentemente, a finalidade pela qual foram levados a viver politicamente – a vantagem dos membros da cidade. Em suma, infringem a justiça política, portanto, o fundamento da cidade. É, pois, em vista dessa finalidade que deverão ser imbuídos de poder aqueles que têm a virtude própria para a

---

<sup>76</sup> Cf. *EN*, IX, 6, 1167a 26-29.

<sup>77</sup> Cf. *EN*, IX, 6, 1167b 3.

<sup>78</sup> *EN*, IX, 6, 1167a 26-28. Ênfase nossa. Aristóteles fornece alguns exemplos de assuntos relevantes para a cidade: escolher se as magistraturas serão eletivas, quem governará, se haverá aliança com outra cidade etc.. Em *Ret.*, I, 4, o autor expõe as questões importantes que exigem deliberação e decisão prática, nas quais há, precisamente, concórdia ou discórdia (economia, guerra e paz, proteção do território, importação e exportação e legislação).

<sup>79</sup> *EN*, IX, 6, 1167b 10-15. Ênfase nossa.

comunidade. O bom legislador, portanto, será aquele que visa ao justo ( $\tau\omicron\nu\nu$   $\delta\iota\nu\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ ) e ao vantajoso ( $\tau\omicron\nu$   $\sigma\upsilon\mu\phi\epsilon\nu\rho\omicron\nu$ ) para todos os membros da cidade e que seja capaz de realizá-los por meio de boas leis. Quando sucede o contrário, como nos regimes desviados, onde os governantes visam seu próprio bem, então “nada há em comum entre governante e governado, e não há amizade porque não há justiça”<sup>80</sup>.

Ora, a concordância quanto ao que é justo exprime-se na lei e esta não satisfará a exigência da finalidade da cidade – *bem viver* – se apenas dispuser acerca dos direitos e deveres. Ela deve ser, igualmente, educadora. Portanto, as magistraturas, o que os cidadãos compartilham, devem ser exercidas em vista da vantagem comum, ou seja, devem favorecer o que contribui para a retidão do regime: a virtude dos cidadãos.

Como Aristóteles é explícito na declaração de que a arte política existe para produzir a virtude dos cidadãos, mas a amizade entre eles tem por motivação a vantagem, convém perguntar o que se entende por “vantagem” em relação à amizade política.

“A amizade política é aquela fundada na igualdade e motivada pela vantagem. As cidades são amigas umas das outras como o são seus cidadãos [...]. Há também, aqui, a relação entre governante e governado, que não é nem a relação natural, nem aquela que existe na monarquia, mas aquela que faz com que cada um governe e seja governado alternadamente, não para fazer o bem como a divindade, mas para tornar iguais o bem recebido e o serviço prestado”<sup>81</sup>.

Há, portanto, amizade política quando há igualdade entre os bens recebidos e a retribuição desses bens por meio do exercício efetivo da atividade pública, ou seja, no exercício das magistraturas, no que comungam os cidadãos.

---

<sup>80</sup> *EN*, VIII, 13, 1161a 33-34.

<sup>81</sup> *EE*, VII, 10, 1242b 24-30.

Na amizade política, os cidadãos compartilham direitos e deveres regulados pela lei, uma vez que o serviço prestado deve ser proporcional ao benefício recebido. Ocorre, porém, que, para os que não são virtuosos, são necessárias leis. Diferentemente da amizade motivada pela virtude, na qual fazer o bem ao amigo por causa do amigo é obra da própria escolha do amigo e não de algo externo que o obriga, as leis regulam a distribuição proporcional entre bens e serviços prestados, visto que um homem pode querer participar nas vantagens, mas não nos trabalhos e nos cargos públicos. A divindade, diz Aristóteles, “se satisfaz em receber os sacrifícios proporcionais à nossa capacidade”<sup>82</sup>. A mesma assimetria atinge a relação entre pais e filhos, relação análoga à do monarca e seus súditos.

Por conseguinte, há amizade política quando o cidadão que ocupa o lugar de governante, o lugar de quem proporciona bens, age em vista da vantagem dele *enquanto outro*, isto é, enquanto governado. Quando o regime é reto e há alternância entre governante e governado, as decisões tomadas e a leis promulgadas pelo legislador não têm em vista, então, a vantagem de quem governa, mas a vantagem dos membros da comunidade, da qual o governante faz parte também enquanto governado.

Ora, idealmente, a amizade motivada pela excelência de caráter é o padrão a ser perseguido por cada homem e pela cidade como um todo<sup>83</sup>. Em relação a cada homem, essa amizade é o padrão, na medida em que é pela virtude que se realiza aquela “harmonia entre o bom e o prazeroso no domínio das paixões”<sup>84</sup>, indispensável à felicidade propriamente humana. Em relação à política, ela estabelece um padrão de

---

<sup>82</sup> *EE*, VII, 10, 1243a 12-13.

<sup>83</sup> Cf. *EE*, VII, 2, 1237a 1-5.

<sup>84</sup> *EE*, VII, 2, 1237a 7-9.

conduta em relação ao amigo segundo o qual jamais se infringe a justiça, pois não desrespeita a igualdade proporcional ou numérica nos benefícios e deveres para com o outro<sup>85</sup>. Em suma, não desrespeitam a reciprocidade nos direitos e deveres.

Embora Aristóteles afirme que nas cidades não são encontrados muitos homens virtuosos, o que impediria a amizade política de ser identificada à amizade perfeita, do ponto de vista do melhor regime, pode-se conceber uma virtude que, para além dos limites das excelências particulares, qualifica o corpo político. Essa virtude se manifesta no estabelecimento de leis segundo o princípio da justiça absoluta, que é a vantagem comum por excelência.

A amizade política exige que os cidadãos visem o bem da cidade (a vantagem comum) enquanto constitutivo de seu próprio bem, já que a vida boa na cidade é condição da realização da sua felicidade, na medida em que é parte indissociável dela: “a definição mais exata da perfeição de cada um é própria apenas a ele, mas haverá igualmente uma que será comum e que se adaptará a todos”<sup>86</sup>.

\*\*\*

---

<sup>85</sup> Entre amigos iguais, a igualdade se realiza pela reciprocidade da benevolência e beneficência em relação à estima, ao caráter, à utilidade e ao prazer. Entre amigos desiguais, a igualdade se realiza pela superioridade de vantagens que a parte desfavorecida deverá retribuir àquele que lhe é superior em mérito (cf. *EN*, VIII, 15, 1162b 2-4): “em relação aos membros de nossa família, de nossa aldeia, de nossa cidade ou outros agrupamentos exige que devamos nos esforçar para atribuir-lhes o que lhes é apropriado e comparar o que cada uma dessas classes de indivíduos está no direito de pretender, a respeito do seu grau de parentesco, do seu grau de virtude ou de utilidade. [...]. E convém observar todas essas distinções”. *EN*, IX, 2, 1165a 30-35.

<sup>86</sup> *Pol.*, III, 3, 1276b 24-26.



## CAPÍTULO IV

### A JUSTIÇA NA CIDADE

Uma interpretação possível acerca do critério, defendido por Aristóteles, para a atribuição do poder supremo ou das magistraturas seria aquela que fundamenta tal critério na virtude moral, que a *Ética Nicomaquéia* define como a mediania nas ações e afecções determinada por escolha racional<sup>1</sup>. Justa, absolutamente falando, seria a atribuição de tais poderes em função da virtude daqueles que os reivindicam, segundo a fórmula: “a cada um segundo sua virtude”. Adotado esse ponto de vista, pode-se entender que, para Aristóteles, não haveria uma fronteira explícita entre moral e política ou, precisamente, entre virtude moral e virtude política<sup>2</sup>. Ausente uma especificidade no domínio da política, não seria difícil concluir que a tese propriamente aristotélica acerca da melhor constituição é a que faz repousar sobre a virtude moral a atribuição do poder supremo e as diversas magistraturas<sup>3</sup>.

De fato, na *Política*, é recorrente a idéia segundo a qual a virtude deve ser a

---

<sup>1</sup> Cf. *EN*, II, 6, 1106b 36-1107a 2. Por “mediania” entenda-se o justo meio, relativo a nós, entre dois extremos (dois vícios), ou ainda, a moderação nas ações e afecções: por exemplo, a coragem é o justo termo entre a temeridade e a covardia. Para outros exemplos, cf. *EE*, II, 3, 1220b 38-1221a 12 e *EN*, II, 7.

<sup>2</sup> WOLFF, F., “Justice et pouvoir (Aristote, *Politique* III, 9-13)”, *Phronesis*, Assen, 1988, n° 33, p. 282.

<sup>3</sup> Para Ross, por exemplo (e segundo uma longa tradição), a constituição ideal para Aristóteles seria a monarquia, mas o autor da *Política* deve dirigir sua predileção à aristocracia, dadas algumas considerações sobre a escassez ou, talvez, a impossibilidade de existirem sobre a terra homens que se assemelham a “deuses entre os homens”, os monarcas. Mesmo assim, mais uma vez constrangido pela realidade, o modelo aristocrático cede lugar, na preferência do autor, à *politéia* (o regime constitucional). ROSS, *Aristote, op. cit.*, p. 359.

meta dos cidadãos, em particular, e da boa legislação<sup>4</sup>, em geral. Essa é a lição, explícita ou implícita, extraída de muitas passagens dessa obra, não só pelo fato de a virtude ser um bem em si mesmo e absolutamente, razão pela qual deve sempre ser desejada pelos homens, mas principalmente porque o fim último do homem é a *eudaimonia* e a *eudaimonia* é a vida segundo a virtude.

Tudo indica, portanto, que também no caso específico do exercício político, da reivindicação das magistraturas e do poder supremo da cidade, o critério defendido por Aristóteles fosse mesmo a virtude moral. Se ela é condição para a *eudaimonia* e a boa legislação deve também se ocupar da virtude dos cidadãos, então o comando de homens virtuosos seria a única possibilidade para a realização da finalidade da cidade, assim como a virtude é a condição para a realização da felicidade dos homens em geral.

No entanto, se realmente fosse essa a tese de Aristóteles, seria de se esperar a defesa incondicional da constituição aristocrática, ou que a proposta do melhor regime fosse concebido exclusivamente conforme ao modelo aristocrático, o que não ocorre. É justamente por não encontrarmos tal defesa que pensamos que o critério defendido por Aristóteles é, sim, o da excelência (da virtude), mas a excelência no cumprimento da atividade política, em relação à qual a virtude moral desempenha um papel concomitante, mas não preponderante.

Nada impede que um bom político seja inábil ou tenha vícios na condição de simples cidadão<sup>5</sup>. Assim, é preciso considerar que a excelência está sempre condicionada à diversidade da função e, se cada atividade tem uma excelência que lhe é

---

<sup>4</sup> Cf. *Pol.*, III, 9, 1280b 5-6.

<sup>5</sup> Segundo relata Aristóteles, “Jasão dizia ter passado fome sempre que não foi tirano”: *Pol.*, III, 4, 1277a 24-25.

própria, a atividade do cidadão enquanto governante também tem a sua, mas essa função não se identifica, necessariamente, com a do homem tomado individualmente<sup>6</sup>. Identificá-los seria, em primeiro lugar, confundir a obra do governante, cujo alvo é a cidade como um todo, com sua obra enquanto homem particular. Em segundo, o *bem viver* não é a somatória dos bens de cada um dos membros da comunidade tomados individualmente, mas o *bem viver juntos*, bem que se traduz na vantagem comum<sup>7</sup>, isto é, “a vida feliz e autárquica para as famílias e aldeias”<sup>8</sup>. A justiça na reivindicação do poder supremo ou na distribuição das magistraturas deve se apoiar, pois, num critério que leve em consideração a capacidade e a excelência para realizar a obra própria da cidade, o *bem viver juntos*.

Sendo assim, buscarei expor elementos que a *Política* fornece para justificar essa leitura. Embora a leitura tradicional aponte justamente para a identificação entre a virtude moral e a virtude política (quando pretende ver ali a tese aristotélica segundo a qual a atribuição do poder supremo e das magistraturas obedece ao critério “a cada um segundo sua virtude”, entendida como virtude moral), pensamos encontrar um indício que aponta, senão para a separação das esferas (pois teremos de esperar que a modernidade a faça), ao menos, para algum tipo de fronteira que denote a especificidade da virtude moral e a da virtude política.

---

<sup>6</sup> Cf. *EN*, I, 6. Embora a obra própria dos homens esteja incorporada na cidade, na medida em que, ao se associarem em comunidades como as famílias e aldeias, são o suporte material da cidade, assim como os membros do coro teatral são o suporte material do próprio coro e as notas musicais o suporte material da música (*Pol.*, III, 3, 1276b 1-14).

<sup>7</sup> *Pol.*, III, 12, 1282b 15-18.

<sup>8</sup> *Pol.*, III, 9, 1280b 39-1281a 2.

## 1. Os componentes da cidade

É em no Livro III, capítulo 9 da *Política* que Aristóteles apresenta a questão que nos ocupa: qual o critério que correntemente, ou habitualmente, é invocado pelos partidários da democracia ou pelos da oligarquia na reivindicação do poder supremo e das magistraturas<sup>9</sup>?

Mas antes de abordá-la é interessante antecipar algumas concepções fundamentais que serão utilizadas ao longo da exposição: a concepção de cidadão, a de cidade e a de constituição.

A versão definitiva da concepção de cidadão (οἱ πολιῖται) exige que se mostre como Aristóteles precisa ampliá-la, a fim de não comprometer a distinção entre as constituições retas (monarquia, aristocracia e regime constitucional) e as desviantes (tirania, oligarquia e democracia)<sup>10</sup>.

Constituição reta, segundo Aristóteles, é aquela em que o governante tem em vista o bem comum ou a vantagem comum<sup>11</sup>; desviante, a constituição em que o governante tem em vista o bem do governante<sup>12</sup>. O bem comum, contraposto ao bem do governante, é o bem dos cidadãos<sup>13</sup>, isto é, o bem daqueles “que são capazes de

---

<sup>9</sup> As magistraturas são as instâncias que se encarregam da deliberação sobre as questões de interesse comum e da justiça (detalhes sobre a magistratura deliberativa, IV, 14; sobre a judiciária, IV, 16).

<sup>10</sup> Devo ao professor Balthazar Barbosa Filho a indicação desse problema.

<sup>11</sup> Cf. *Pol.*, III, 7, 1279a 28-30.

<sup>12</sup> Cf. *Pol.*, III, 7, 1279b 4-10. O bem do governante não exclui o bem daqueles que o cercam, principalmente o de seus familiares.

<sup>13</sup> Cf. *Pol.*, III, 13, 1283b 40-41.

participar das funções deliberativa e judicativa”<sup>14</sup>: cidadão, em sentido absoluto (αἵπρω ~), é aquele que participa das magistraturas da cidade.

Mas tal definição ainda não é suficiente, pois, se cidadão for entendido apenas como aquele que é capaz de participar das magistraturas da cidade, um regime reto se confundiria com o seu desvio. No regime monárquico, o rei reserva para si e seus nomeados as funções deliberativa e judicativa, pelas quais governa em vista do bem dos cidadãos, visto ser um regime reto. No entanto, se cidadão é definido como aquele capaz de exercer tais funções, o monarca governará em vista de seu próprio bem enquanto governante e, ao mesmo tempo, como cidadão. Logo, monarca e tirano se confundiriam, pois ambos governam em seu próprio interesse.

Parece que Aristóteles, pressentindo tal conclusão, declara:

“com efeito, ou bem o nome de cidadão não pode ser atribuído a quem participa no regime ou todos devem participar nas vantagens”<sup>15</sup>.

Ora, seria um contra-senso negar cidadania aos que participam nas honras públicas; portanto, a concepção de cidadão deve se alargar para conter, também, os que não tomam parte nas magistraturas mas devem participar nas vantagens da cidade: cidadão é todo homem livre (e tornado igual pela liberdade) que pode participar nas vantagens da cidade<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. *Pol.*, III, 1, 1275b 17-19.

<sup>15</sup> *Pol.*, III, 7, 1279a 31-32.

<sup>16</sup> Segundo Wolff, Aristóteles distingue duas questões sobre a cidadania: “quem deve ser chamado cidadão” (uma questão relativa à extensão) e “o que é cidadão” (uma questão relativa à compreensão). Se ser cidadão é ter a possibilidade de exercer uma magistratura e a excelência do cidadão é saber e poder obedecer e comandar homens livres (cf. *Pol.*, III, 4, 1277b 15), se os artesãos são cidadãos (como ocorre no regime oligárquico e democrático), então a excelência do cidadão não pode ser dita de todo cidadão, mas somente daqueles que estão livres das tarefas indispensáveis à comunidade (por exemplo, a tarefa do artesão),

Agora se pode perguntar: em que sentido essas vantagens são comuns? Ou, em outros termos, em que sentido o bem comum dos cidadãos é comum?

Sabe-se que a cidade é a comunidade do *bem viver* e os bens que concorrem para a efetivação desse fim não são quaisquer bens, mas o que é absolutamente bom no universo do que é propriamente humano: a *eudaimonia* e o que concorre para ela – a virtude e a justiça. Sem virtude e justiça, bens próprios à vida política, nenhum homem realiza plenamente sua essência, ainda que não deixe de ser homem (do mesmo modo que um saxofonista não deixa de sê-lo por não tocar como Charles Parker). Igualmente, uma cidade não deixa de ser cidade porque ali reina uma constituição desviante, mas deixa de realizar aquilo para o qual existe – o *bem viver*. Assim, em vista desse fim, nada há de mais vantajoso para a cidade do que fazer dos cidadãos homens virtuosos e justos. Esse é o escopo da política, do bom legislador e deve ser o de cada cidadão em particular pois, como declara Aristóteles na *Metafísica*: “nas ações, partindo das coisas boas para cada um, deve-se fazer com que as coisas universalmente boas sejam boas para todos”<sup>17</sup>. Esse é o fim da cidade enquanto uma “comunidade de homens livres”<sup>18</sup>.

A constituição (ἡ πολιτεία), por sua vez, “é a organização (τάξις)

livres, portanto, para exercer uma magistratura. Ora, a excelência do cidadão só se aplica àqueles que podem e sabem obedecer e comandar, e o artesão está excluído da segunda parte da definição (comandar). Mas um cidadão, no sentido pleno, é aquele que pode participar de uma magistratura, pois ser cidadão de uma cidade é realizar uma atividade política em vista do fim da cidade, o “bem viver”. Portanto, a versão definitiva da definição de cidadão (*Pol.*, III, 1, 1275b 17-20) é logicamente anterior à questão sobre a extensão, ambas estritamente vinculadas à uma exigência teleológica, isto é, a finalidade da cidade. WOLFF, *Aristóteles e a Política*, *op. cit.*, 117, n. 6.

<sup>17</sup> *Met.*, Z, 4, 1029b 5.

<sup>18</sup> *Pol.*, III, 6, 1279a 21. Em *Pol.*, III, 1, 1275a 5-22, Aristóteles exclui os cidadãos naturalizados, os metecos (isto é, os estrangeiros residentes) e os estrangeiros. Livres, aqui, se restringe a *nativos* livres.

das diversas magistraturas e, sobretudo, da que detém o poder soberano”<sup>19</sup>. Se o *demos* ou os ricos são o governo (τοῖς πολίτευμα), se um deles detém o poder soberano, a constituição será ou democrática ou oligárquica; assim, a definição de constituição e a de governo se equivalem<sup>20</sup>. Retas (οἰκονομία), segundo o absolutamente justo, são as constituições que visam a vantagem comum (τοῖς κοινὸν συμφέρον). Dito de outro modo, os cidadãos enquanto governantes velam pelo interesse dos cidadãos enquanto governados, e quando a constituição é fundada sobre a igualdade dos cidadãos, as magistraturas são exercidas por alternância. Contrariamente, as constituições que têm em vista o interesse dos governantes são desvios das constituições retas<sup>21</sup>.

A retidão e o desvio da constituição são definidos pela observância ou não da vantagem comum, o que também propicia a vida feliz, fim soberano da cidade. Estabelecido o que distingue uma constituição correta (segundo o justo absoluto) do desvio, Aristóteles apresenta, então, no capítulo 7, uma subclassificação das constituições segundo o número dos que governam: o poder soberano será detido por um só (monarquia/tirania), por um pequeno grupo (aristocracia/oligarquia) ou por um grande número (governo constitucional/democracia). Essa subclassificação é ordinariamente usada para caracterizá-las, embora o critério da quantidade não seja de modo algum satisfatório para defini-las. Assim, o capítulo 8 repõe a análise sobre quem seria soberano nas cidades se a constituição fosse oligárquica ou democrática: há oligarquia quando o poder supremo pertence aos *ricos* (sejam numerosos ou não); e há

---

<sup>19</sup> *Pol.*, III, 6, 1278b 8-10.

<sup>20</sup> *Pol.*, III, 6, 1278b 10-11.

<sup>21</sup> *Pol.*, 1279a 17-21: ... παρεκβασει τῶν οἰκονομῶν πολιτειῶν...

democracia quando o poder soberano pertence aos *pobres* (sejam numerosos ou não), mas livres e, nessa medida, iguais<sup>22</sup>. O que diferencia oligarquia e democracia são qualidades, a riqueza ou a liberdade, não a quantidade, que é um atributo accidental.

São, portanto, a riqueza e a liberdade que definem oligarquia e democracia e é exatamente com base nesses critérios, que os definem e caracterizam enquanto partes da cidade, que partidários da oligarquia ou da democracia reivindicam a supremacia na constituição, reivindicação sempre vinculada a algum tipo de superioridade auto-referida, logo, parcial.

## 2. A distribuição do poder

Chega-se, então, ao capítulo 9, onde Aristóteles introduz a discussão sobre o critério a partir do qual, oligarcas e democratas, justificam suas pretensões ao poder político, segundo o que pensam ser justo.

Os partidários da democracia consideram justo o que respeita à igualdade (dos homens livres), logo, dois cidadãos livres devem poder, com o mesmo direito, ter acesso às magistraturas, dada sua igualdade de condição. A liberdade torna iguais os cidadãos e justo é o que respeita essa igualdade. Os partidários da oligarquia têm posição oposta: como a riqueza os distingue de todo o resto, acreditam que são desiguais em tudo. Justo, portanto, é o que respeita tal desigualdade.

A falsidade de seus julgamentos, diz Aristóteles, repousa no fato de ambos os lados desconsiderarem sob qual ponto de vista os iguais são iguais e os desiguais, desiguais. Logo, tanto os partidários da democracia quanto os da oligarquia não

---

<sup>22</sup> Cf. *Pol.*, III, 8, 1280a 3-5.



contemplam o justo absoluto, a vantagem comum<sup>23</sup>, mas o justo de um ponto de vista determinado, na medida em que julgam em causa própria<sup>24</sup>. Ou seja, o critério segundo o qual acreditam poder reivindicar as magistraturas é um critério válido para a parte (os ricos, os livres) mas não é um critério válido para a cidade, que, sendo um composto, subsume suas partes. Ora, o que tem validade para o composto tem de ser co-extensivo às partes, mas o que tem validade para a parte, tomada em sua parcialidade, não o tem para o composto. Considerar, por um lado, a liberdade, por outro, a riqueza, como critérios que deveriam valer para a distribuição do que é comum (as magistraturas e, portanto, as honras da cidade) equivale a pensar que o todo pode ser distribuído segundo o que caracteriza e define a parte, ou seja, a confundir o justo de um ponto de vista determinado com o justo absoluto.

Falar em justo do ponto de vista absoluto, portanto, equivale a falar da própria essência da cidade, isto é, da finalidade da comunidade política, finalidade que não se identifica com as diversas finalidades das distintas partes de que é composta, mas é geral, válida para todos os seus elementos: o *bem viver* juntos.

Falar da justiça como igualdade para os iguais ou desigualdade para os desiguais é falar de uma certa noção de justiça, aquela que manda dividir as coisas igualmente, quando se trata de iguais, ou dividir desigualmente quando se trata de desiguais. Mas essa noção de justiça só faria sentido se a razão da existência da cidade e, por conseguinte, sua finalidade, fosse reunir homens que necessitam da cooperação de outros para realizarem fins particulares. Por exemplo, se o fim da comunidade

---

<sup>23</sup> *Pol.*, III, 9, 1282b 16-17.

<sup>24</sup> *Pol.*, III, 9, 1280a 15-16.

política fosse amealhar riquezas, faria sentido falar em distribuição das honras segundo a contribuição de cada um para a realização da finalidade pretendida. Ou, se o fim da comunidade política fosse evitar injustiças ou prejuízos, faria sentido falar na justiça como distribuição de penas e castigos para aqueles que infringiram, por exemplo, o direito à liberdade (digamos, escravizando um homem livre).

Ora, a razão da existência da comunidade política é a realização da natureza do homem. Realizar essa finalidade depende da decisão humana de compartilhar com outros uma vida (obra da amizade), e agir na cidade de modo a tornar possível que a vida em comum se realize segundo o melhor, feliz e autárquica. Todos os que reivindicam as magistraturas com base num critério parcial acabam por identificar vantagem comum com interesse particular ou, mais precisamente, confundem comunidade política com as outras associações arquitetonicamente incorporadas e subordinadas à cidade.

Assim, o justo absoluto é o que contempla a causa final da cidade, isto é, “bem viver” ou a vida feliz<sup>25</sup>:

“Uma cidade é a comunidade de famílias e aldeias [relações estabelecidas por obra da amizade] levando uma vida perfeita e autárquica. Segundo nós, isso é levar uma vida feliz e bela”<sup>26</sup>.

E Aristóteles termina o capítulo com estas palavras, palavras que dão início ao debate, senão sobre a verdadeira significação, ao menos sobre a coerência de suas palavras<sup>27</sup>:

---

<sup>25</sup> *Pol.*, III, 9, 1280b 39.

<sup>26</sup> *Pol.*, III, 9, 1280b 40-a 2.

<sup>27</sup> “*Si l’on maintient donc l’interprétation habituelle de la conclusion du chapitre 9, c’est au prix d’une contradiction avec tout ce qui suit; et alors de deux choses l’une: ou on s’en tire*

“é em vista das belas ações que a comunidade política existe, não em vista da vida em conjunto. É por isso que aqueles que mais contribuem para uma tal comunidade recebem mais da cidade do que aqueles que, sendo iguais ou superiores pela liberdade ou pelo nascimento, são inferiores do ponto de vista da excelência política, ou os que superam pela riqueza são ultrapassados por aqueles que têm tal excelência”<sup>28</sup>.

Como afirma Wolff, os adeptos da fórmula “a cada um segundo sua virtude” como critério para a distribuição das magistraturas interpretam as palavras de Aristóteles da seguinte maneira:

“se o Estado existe em vista do cumprimento de nobres ações, o poder não deve ir nem para os homens livres, nem para os bem-nascidos, nem para os ricos mas para os bons’ (Ross); ou ainda ‘nesse Estado feito para a felicidade dos cidadãos, só a virtude deve comandar’ (Aubonnet). E o mesmo tipo de observação da parte de Tricot: ‘só os homens bons e virtuosos devem ser chamados a comandar os outros’”<sup>29</sup>.

Segundo tal interpretação, para Aristóteles, só os moralmente virtuosos podem e devem exercer as magistraturas, pois só eles saberão governar a cidade em vista da vida feliz. A *Ética Nicomaquéia* ensina que as ações do homem virtuoso sempre têm em vista o Soberano Bem, a *eudaimonia*<sup>30</sup>, o que garante que a prudência (a excelência na deliberação) não se confunda com astúcia (uma habilidade), pois só a virtude moral garante a retidão do desejo, ponto de partida da deliberação, cujo alvo supremo é a própria *eudaimonia*. Ninguém parece ser mais indicado para governar do que esses

---

*avec les expedients habituels (hesitations d’Aristote ou divers moments de sa pensée), ou on cherche une interpretation qui sauve ce que l’on peut sauver de cohérence dans ces chapitres. Ce qui peut nous faire pencher en faveur de la deuxième solution, c’est non seulement des considérations textuelles ..., mais des réserves doctrinales plus générales”.* WOLFF, “Justice et pouvoir”, *op. cit.*, p. 280.

<sup>28</sup> *Pol.*, III, 9, 1281a 2-8.

<sup>29</sup> Cf. WOLFF, “Justice et pouvoir”, *op. cit.*, p. 279. As referências são ROSS, *Aristote*, *op. cit.*, p. 255. Aubonnet, *ad* 1281a 10 (*Politique*, tomo II, p. 73, n. 3); Tricot, *ad* 1281a 10 (*La Politique*, p. 210, n. 4). Lembremos que Pellegrin, por seu lado, se abstém de qualquer comentário (*Les Politiques*, p. 237). Para Newman, também, Aristóteles atribui a excelência política aos homens virtuosos. Ver comentário à mesma passagem em *The Politics of Aristotle*, vol. III, p. 208.

<sup>30</sup> *EN*, VI, 13, 1144a 25 ss.

homens excelentes, até porque a boa legislação também deve ser capaz de tornar os cidadãos bons e justos<sup>31</sup>. O verdadeiro político, anuncia Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*, também deve se dedicar ao estudo da virtude, na medida em que isso contribui para fazer de seus concidadãos homens de bem e que cumpram as leis<sup>32</sup>. Se o verdadeiro político deve saber como tornar bons seus concidadãos, melhor será que ele mesmo seja virtuoso, pois, embora a virtude, para Aristóteles, não possa ser aprendida intelectualmente, o virtuoso é sempre um modelo a ser seguido<sup>33</sup>. Além disso, sendo virtuoso, será mais capaz de promulgar leis que estimulem a educação para a virtude.

Tudo parece indicar, então, que esta seja a tese propriamente aristotélica acerca da virtude política: basta ser moralmente virtuoso para ser um bom político. Contudo, a conclusão do capítulo 9 da *Política* e os capítulos subseqüentes não parecem se adequar facilmente a essa interpretação. Vejamos: sabemos que a constituição é uma certa organização ( $\tau\alpha\nu\chi\iota\sim$ ) das diversas magistraturas da cidade, que os atos da cidade são os atos da constituição, porque a constituição é a *forma* da comunidade política. Justos, do ponto de vista absoluto, são os atos da constituição que têm em vista a vantagem comum, que não se confunde com interesses particulares, mas proporciona o “bem viver”, finalidade própria da cidade. A cidade, então, existe em vista dessa finalidade; em outras palavras, existe em vista das belas ações, porque a vida perfeita e autárquica é uma vida bem-aventurada e bela. Esse é o bem da cidade, que, ainda que se identifique com o bem de um indivíduo, é o mais perfeito, mais belo e mais amável do que

---

<sup>31</sup> *Pol.*, 1280b 12.

<sup>32</sup> *EN*, I, 13,1102a 7-10.

<sup>33</sup> *EN*, II, 3, 1105b 5-9.

aquele<sup>34</sup>. As belas ações *da cidade* são aquelas que garantem, para as famílias e aldeias, uma vida perfeita e autárquica, o que inclui, além da satisfação das necessidades básicas da vida, a educação (*paideia*) e a virtude<sup>35</sup>. Assim, segundo a conclusão do capítulo 9, aqueles que mais contribuem *para uma tal comunidade* – não em vista simplesmente da vida em comum, mas do “bem viver” juntos –, recebem mais *da cidade*. A excelência política (ou virtude política) consiste na contribuição para a realização de tal finalidade<sup>36</sup>.

A partir daí, seria possível pensar como distintas as ações do indivíduo enquanto cidadão, encarregado de escolher e agir *pela cidade*, e suas ações enquanto indivíduo? Se isso fosse possível, poderia haver distinção entre a excelência requerida em relação à cidade (virtude política) e a excelência moral, ou, ao menos, seria possível não pensá-las como idênticas?<sup>37</sup>.

Ora, no texto de Aristóteles, não há elementos que confirmem a interpretação tradicional que afirma sua preferência pela constituição aristocrática (ou pela monárquica)<sup>38</sup>. Até esse momento da *Política*, estabeleceu-se que nenhum critério que

<sup>34</sup> *EN*, I, 1, 1094b 6-10.

<sup>35</sup> *Pol.*, III, 12, 1283a 25.

<sup>36</sup> Em *Política*, VII, 4, 1326a 13-14, portanto, no contexto da análise da cidade excelente, Aristóteles afirma que a cidade tem uma obra determinada a cumprir: a felicidade, o “bem viver”, finalidade que toda cidade deve ter em vista, não apenas a cidade excelente. Mas para a realização de tal finalidade não são menos importantes os meios (as boas leis que se ocupam da virtude dos cidadãos) que conduzem a isso, ao contrário, tais ações são a condição de possibilidade da realização da finalidade pretendida (VII, 13).

<sup>37</sup> Tal identificação não seria, em alguma medida, desejável, já que o alvo da constituição excelente proposta por Aristóteles é tornar todos os cidadãos virtuosos? (Livro VII). Contudo, não parece que o Filósofo rejeite, em bloco, as constituições que não tenham governantes excelentes (virtuosos estrito senso), como sendo aquelas que não têm as condições necessárias para a realização de belas ações ou do “bem viver”.

<sup>38</sup> Ou então pelo regime constitucional, como pensa Wolff. Parece-me que a descrição que

não seja o da própria *finalidade* da cidade é válido no que diz respeito às pretensões de supremacia nas magistraturas. A razão é que cada um dos critérios tomados isoladamente é justo, mas de um ponto de vista determinado, e não absolutamente falando.

Outra razão para o caráter negativo da conclusão em questão é dada por Wolff:

“se Aristóteles quer realmente dizer que, no Estado, é preciso aplicar o princípio a cada um segundo sua virtude, por que se limitar a esta declaração de intenção?”<sup>39</sup>

Seguindo o desenvolvimento de Wolff: por que Aristóteles retoma a discussão, nos capítulos 10, 11 e 12, sobre quem deve ter o poder soberano ou sobre o critério destinado a fundamentar a justa distribuição das magistraturas, se o princípio “a cada um segundo sua virtude” já poderia ser utilizado para deduzir a maneira *justa* de distribuir as funções e o poder?<sup>40</sup>

Sendo assim, a conclusão do capítulo 9 não estabelece que sejam os virtuosos os únicos chamados a comandar a cidade, mas que existe uma excelência política pela qual se é capaz de contribuir para que a cidade realize a finalidade que lhe é própria, embora ainda não saibamos exatamente em que consiste essa excelência.

Então, constatado o erro tanto de democratas como de oligarcas sobre o fundamento que justificaria a supremacia na cidade, e estabelecido que, dada a finalidade da cidade, a capacidade que lhe corresponde não se confunde com o que os

Aristóteles faz da constituição “segundo seus votos” não pode ser identificada a nenhuma das constituições que ele analisa ao longo da *Política*. A “constituição dos seus votos” parece algo entre a aristocracia e o governo constitucional, na medida em que Aristóteles toma a *virtude* como uma qualidade que deve pertencer a *todos* os cidadãos porque *todos devem participar* da vida política (*Pol.*, VII, 13, 1332a 31 ss.).

<sup>39</sup> WOLFF, “Justice et pouvoir”, *op. cit.*, p. 279.

<sup>40</sup> *Id.*, *op. cit.*, p. 279.

define enquanto partes da cidade, Aristóteles, no capítulo 10, retoma a pergunta sobre quem deve ser soberano na cidade: os muitos, os ricos, os homens de bem, um único homem, o melhor de todos, um tirano?<sup>41</sup>. Mas por que essa retomada é necessária? Uma leitura possível seria lembrar que, até aqui, Aristóteles estabeleceu as definições dos termos gerais que fazem parte da investigação política, ou seja, estabeleceu o que são cidadão, cidade, constituição; estabeleceu que governo e constituição se identificam, que a constituição é soberana na cidade e, por fim, que a finalidade da cidade é tal que, para realizá-la, é exigida uma certa capacidade, que ele chama de “excelência política”. Ora, a definição de todos esses termos, previamente exigida, põe agora uma dificuldade do ponto de vista prático: se a constituição é soberana, quem ocupará o poder, a quem dar esse lugar? Se é assim, duas conclusões se seguem: a) não haveria incoerência interna entre os capítulos 9 e os seguintes (especialmente entre 9 e 10), como poderiam supor aqueles que entendem o capítulo 9 como um capítulo definitivo, onde seria estabelecido o primado da virtude moral na atribuição do poder supremo e das magistraturas; b) Aristóteles não deu, no capítulo 9, sua última palavra sobre quem deve governar na constituição excelente<sup>42</sup>.

O capítulo 10, portanto, retoma a pergunta mas, agora, de outro ponto de vista: o da matéria que receberia a forma estabelecida. Ainda assim, não é um capítulo propositivo, pois todas as hipóteses, todos os candidatos apresentados, comportam um

---

<sup>41</sup> Traduzimos “os muitos”: *to; plh`qo~*; “os ricos”: *tou;~ plousivou~*; “os homens de bem”: *tou;~ ejpieikei`~*; “um único homem, o melhor de todos”: *to;n bevtiston e}na pavntwn*; “um tirano”: *to;n tuvrannon*.

<sup>42</sup> Ao contrário do que, como já lembramos, afirmam Ross, Tricot e Aubonnet no comentário à passagem *Pol.*, III, 9, 1281a 10.

inconveniente: é injusto<sup>43</sup> que as honras da cidade (as funções oficiais<sup>44</sup>) sejam exercidas somente por uma dessas partes em detrimento de todas as outras. Justo (segundo o justo absoluto) é o exercício político por turnos<sup>45</sup>: todo cidadão deve “ter a possibilidade de aceder aos poderes deliberativo e judiciário”<sup>46</sup>, pois quando a autoridade política está fundada na liberdade e, por conseguinte, na igualdade dos cidadãos, esses devem ter direito à vantagem comum.

Portanto, se houvesse alguma resposta à pergunta “quem deve exercer o poder soberano na cidade?”, essa seria: segundo o justo absoluto, nenhuma das partes isoladamente, mas a lei, pois só a lei é suficientemente geral para abranger as particularidades e porque é a manifestação da organização política da cidade, visto que são estabelecidas de acordo com as constituições.

Mas, se a constituição é oligárquica ou democrática, essas leis não serão estabelecidas no interesse ou dos ricos ou dos pobres, e não no da vantagem comum? Para a solução dessa dificuldade, Aristóteles apresentará um contra-argumento (objeto do capítulo 11) em favor da superioridade da autoridade política (da magistratura) sobre os membros que a compõem; portanto, em favor da superioridade da lei. Para tanto, o Filósofo contrapõe dois candidatos, os muitos e os virtuosos, que parecem antagônicos do ponto de vista da excelência política, se ela se identifica-se à virtude moral.

---

<sup>43</sup> Além de provocar uma situação de muitas inimizades na cidade: “pois toda cidade onde as pessoas excluídas das honras e os miseráveis são numerosos é inevitavelmente cheia de inimigos”. *Pol.*, III, 11, 1281b 29-30.

<sup>44</sup> *Pol.*, III, 10, 1281a 31.

<sup>45</sup> *Pol.*, III, 7, 1279a 8-10 - III, 8, 1279a 11-21.

<sup>46</sup> *Pol.*, III, 1, 1275a 18-19.



### 3. A supremacia da lei

Aristóteles, no capítulo 11, se propõe a refutar os argumentos de um suposto partidário da aristocracia (Platão, talvez?) contra a pretensão dos muitos à soberania na cidade. O eixo da argumentação do Filósofo, então, parece apontar para uma inversão de perspectiva no tratamento da questão, quando afirma que a autoridade não é dos agentes tomados individualmente, mas da magistratura. Os muitos, tomados individualmente, são piores que os homens virtuosos, mas reunidos são como um homem único com muitas mãos, muitos pés, muitas qualidades éticas e intelectuais<sup>47</sup>. Além disso, quando os muitos reunidos participam do poder deliberativo e judiciário, possuem uma justa percepção das coisas<sup>48</sup>. A seqüência do texto introduz a inversão de perspectiva da autoridade política: não é cada homem tomado individualmente que é soberano, mas o tribunal, o conselho, a assembléia. Os membros da assembléia, do tribunal ou do conselho, sejam eles virtuosos ou não, só serão soberanos “nos domínios onde as leis são absolutamente incapazes de se pronunciar com precisão pelo fato de não ser fácil definir uma regra geral em todos os casos”<sup>49</sup>.

Ora, duas linhas de raciocínio parecem presentes nesse capítulo: 1) a soberania não é de nenhuma das partes tomadas em sua particularidade (os muitos e pobres, os ricos, os virtuosos), a soberania é da lei corretamente estabelecida, e as constituições retas estabelecem leis justas, as constituições desviadas, leis injustas<sup>50</sup>; 2) o capítulo 11 não parece funcionar como uma resposta definitiva de Aristóteles ao problema do bom

---

<sup>47</sup> *Pol.*, III, 11, 1281b 5-7.

<sup>48</sup> *Pol.*, III, 11, 1281b 34-35.

<sup>49</sup> *Pol.*, III, 11, 1282b 3-6.

<sup>50</sup> *Pol.*, III, 11, 1282b 6-13.

critério na distribuição das magistraturas<sup>51</sup>, mas como a inclusão dos muitos no quadro da participação política, agora, justificada por sua virtude coletiva. Se os partidários da oligarquia se acreditam mais qualificados para terem a supremacia nas magistraturas em função de sua riqueza, e os partidários da aristocracia, em função de sua virtude, se esse for o cálculo, alerta Aristóteles, nada impede que os muitos, quando reunidos, aleguem, com pleno direito, mais riqueza e mais virtude que cada uma das partes em questão. O que dá qualidade às leis e as caracterizam como retas são a boa deliberação e o bom julgamento em vista da vantagem comum, fim visado por todas as constituições que são, elas mesmas, retas. Nesse sentido, nada impede que a cidade (no caso do regime constitucional) governada pelos muitos, mesmo que não sejam individualmente excelentes, possa realizar belas ações ou propiciar o *bem viver*.

Nada estaria decidido sobre o critério, do ponto de vista do justo absoluto, destinado a organizar a participação política. Essa seria a razão, segundo penso, para que Aristóteles retome, no capítulo 12, o problema da justa participação política (ou da justa distribuição) com base no princípio da igualdade ou desigualdade como regra de organização das magistraturas em geral.

“Em todas as ciências e em todas as artes, o fim é um bem, e que o maior bem é o fim daquela que é soberana entre todas, isto é, a capacidade política (ἡ πολιτικὴ δυνάμις), e que o justo é o bem político, a saber a vantagem comum”<sup>52</sup>.

O primeiro capítulo da *Ética Nicomaquéia*, cujo início é muito semelhante ao

---

<sup>51</sup> Wolff considera que, nesse capítulo 11, Aristóteles definitivamente propõe a tese segundo a qual deve-se atribuir as magistraturas deliberativa e judiciária aos muitos, pois eles possuem virtude política: julgam e deliberam melhor em vista do “bem viver” de todos (da vantagem comum). Ver WOLFF, “Justice et pouvoir”, *op. cit.*, pp. 287-288.

<sup>52</sup> *Pol.*, III, 12, 1282b 14-18.

que Aristóteles diz aqui<sup>53</sup>, estabelece que a Política é a ciência<sup>54</sup> suprema e arquetônica por excelência, cujo fim é o bem propriamente humano ou *eudaimonia*<sup>55</sup>, definido como “a atividade da alma e ações acompanhadas de razão em conformidade com a virtude”<sup>56</sup>.

Se aqui, na *Política*, Aristóteles estabelece que a vantagem comum é o fim último da faculdade política, e na *Ética Nicomaquéia*, que seu fim é o bem propriamente humano, então, “vantagem comum” e “bem propriamente humano”, em certo sentido, se equivalem, o que contribui para fortalecer a crença na interpretação segundo a qual melhor e justo será que a virtude governe, na medida em que não há distinção entre a finalidade que todo homem deve desejar e a da cidade. Contudo, tal aproximação entre a *Ética Nicomaquéia* e a *Política* mostra, sobretudo, a coerência entre tratados que se pressupõem mutuamente sem, por isso, se confundirem. A pressuposição mútua, o elo de articulação entre ambos, é a ação humana, seja do homem em relação a si mesmo (ético), seja em relação ao outro (político), já que não é auto-suficiente para viver como um deus, tampouco tem uma natureza bestial e absolutamente determinada pela natureza<sup>57</sup>, em função da qual ou tem uma vida solitária ou vive gregariamente simplesmente para satisfazer as necessidades vitais. O homem, ao contrário, *pode*, ou não, agir virtuosamente e é exatamente essa capacidade para a virtude que é preciso

---

<sup>53</sup> “Toda arte e toda investigação, e, paralelamente, toda ação e toda escolha tendem para um bem qualquer, ao que parece. Também se declarou com razão que o Bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem”. *EN*, I, 1, 1094a 1-3.

<sup>54</sup> Segundo Pellegrin, *ad Pol.*, III, 12, 1282b 16, *duvnamí*~ (que ele traduz por *faculté*) e *επιστήμη* (a “ciência” política, da *Ética Nicomaquéia*) são sinônimos nesse contexto.

<sup>55</sup> *EN*, I, 1, 1094b 1-8.

<sup>56</sup> *EN*, I, 6, 1098a 5 ss.

<sup>57</sup> *Pol.*, I, 2, 1253a 27-29.

atualizar. Que esse seja o alvo da cidade digna desse nome, é o que Aristóteles repete sem cessar na *Política*: “todos aqueles que se preocupam com a boa legislação têm os olhos fixos na virtude e no vício”<sup>58</sup>. Em outras palavras, as leis são capazes de tornar os cidadãos bons e justos, elas não são pura convenção, uma garantia de justiça nas relações mútuas, como pensavam alguns<sup>59</sup>. Mas se esse é o alvo tanto da cidade quanto dos homens particulares<sup>60</sup>, sua realização é distinta num e noutro caso. Na *Ética*, a possibilidade de realização depende fortemente do hábito de agir virtuosamente:

“assim, pois, não é nem por natureza, nem contrariamente à natureza que nascem em nós as virtudes, mas a natureza nos deu a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é levada à maturidade pelo hábito [de praticar atos bons]”<sup>61</sup>.

Na *Política*, trata-se de estabelecer as leis (regras gerais) que orientam o hábito:

“mas receber, desde a juventude, uma educação voltada com retidão em direção à virtude é algo difícil de imaginar quando não se foi educado sob justas leis: pois viver na temperança e na constância não é agradável para a maior parte dos homens, sobretudo quando são jovens. Convém reger por meio de leis a forma de educar os jovens, assim como seu gênero de vida, que deixará de ser penoso ao tornar-se hábito”<sup>62</sup>.

As leis não dizem *como*, *quando* e *com quem* se deve agir bem – isso é obra da virtude e da reta razão<sup>63</sup>. As leis prescrevem “uma maneira de viver conforme às

<sup>58</sup> *Pol.*, III, 9, 1280b 5-6. E também, por exemplo, *EN*, I, 10, 1099b 29.

<sup>59</sup> *Pol.*, III, 9, 1280b 10-11.

<sup>60</sup> Segundo Bodeüs, não há conflito entre as aspirações do indivíduo e os da cidade porque o fim último de ambos é *formalmente* idêntico. O bem particular de um indivíduo não está subordinado ao da cidade, mas, numa cidade justa, o bem de todos é superior ao bem seja de um indivíduo (por exemplo, o tirano), seja de uma facção. Cf. BODEÜS, *La justice et la cité*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>61</sup> *EN*, II, 1, 1103a 24-25.

<sup>62</sup> *EN*, X, 10, 1179b 31-35.

<sup>63</sup> Na *Ética Nicomaquéia*, reta razão (οἷρηγοῖ~ λογο~) é sinônimo de *phronêsis*: a excelência na deliberação que determina a melhor ação a cumprir numa dada circunstância.

diversas virtudes particulares e nos proíbe de nos entregarmos aos diferentes vícios particulares”<sup>64</sup>: essa é a obra da política.

Então, se há coincidência entre o bem propriamente humano e a vantagem comum, essa coincidência só existe na medida em que cidadão e cidade são indissociáveis, e a obra própria de um não se realiza sem que a do outro se realize também. Ora, a obra própria da cidade, sua finalidade, é o “bem viver”, obra que favorece a realização do bem propriamente humano, na medida em que as belas ações da cidade se concretizam também em leis corretamente estabelecidas (leis justas que se ocupam da virtude e do vício dos cidadãos), abrindo-lhes a via de possibilidade para a realização de sua obra própria.

Mas, assim como a *Ética* exige a crítica da idéia platônica de bem, insistindo, por um lado, na pluralidade dos bens em função da diversidade da ação humana, e por outro, na necessária factibilidade do bem propriamente humano, a *Política* (em especial, o capítulo 12 do Livro III) marca a diferença entre a parcialidade dos diversos bens (riqueza, virtude, maioria) no interior da cidade e a superioridade da vantagem comum da cidade como um todo, em outras palavras, a superioridade do todo sobre a parte. Como “é no cumprimento da obra ( $\epsilon[\rho\gamma\omicron\nu]$ ) que deve servir a superioridade”<sup>65</sup>, o mérito na realização da obra própria da cidade não está em não importa qual bem (na rapidez ou lentidão do atleta, na riqueza ou bom nascimento), mas naquilo que diz respeito à composição da própria cidade, aos elementos que a constituem. Se é assim, não surpreende que Aristóteles não tenha afirmado a virtude como o único critério

---

<sup>64</sup> *EN*, V, 5, 1130b 23-24.

<sup>65</sup> *Pol.*, III, 12, 1283a 1-3.

válido para reivindicar o poder soberano ou distribuir as magistraturas porque, para ele, a consideração da particularidade de cada cidade, da matéria que a constitui, não é uma consideração sem valor na filosofia das coisas humanas. Se o poder soberano nas magistraturas deliberativa e judiciária deve ser dado aos muitos (ao povo), o que fazer nas cidades em que a constituição é monárquica ou aristocrática? Tomar à força tais poderes? A sedição é o pior dos males para qualquer cidade, e tem como causa justamente a exclusão da vida política daqueles que se estimam no direito de participar segundo o que acreditam ser o justo (a riqueza, o bom nascimento, o grande número)<sup>66</sup>.

Por isso, continua Aristóteles, “é razoável que os nobres, os livres e os ricos façam valer seus direitos às honras públicas”<sup>67</sup>, assim como devem fazer valer, e ainda com mais justiça, as pretensões da educação e da virtude (ἡ παίδεῖα καὶ ἡ ἀρετή), dado que o fim da cidade é a vida boa, a vida feliz<sup>68</sup>. Ora, essa tese é totalmente coerente com a que Aristóteles desenvolve na *Ética Nicomaquéia*, segundo a qual um homem feliz deve possuir, além da virtude, bens do corpo e bens externos, por exemplo, as honras (e muito bem vindos serão também os bens da fortuna), e se a cidade tem em vista o mesmo fim, nenhum desses bens poderia ser excluído do que é necessário à felicidade, porque nenhum deles é, isoladamente, suficiente nem para a vida nem para a vida boa<sup>69</sup>.

O capítulo 12, portanto, pressupõe a tese (desenvolvida no Livro II) da

---

<sup>66</sup> *Pol.*, V, 1, 1301a 35 ss.

<sup>67</sup> *Pol.*, III, 12, 1283a 14-17. Os nobres: οἱ εὐγενεῖς; os livres: οἱ εὐλευγεροί; os ricos: οἱ πλουσίοι.

<sup>68</sup> *Pol.*, III, 13, 1283a 24-26.

<sup>69</sup> *Pol.*, III, 12, 1282b 9-19.

natureza plural da cidade<sup>70</sup> como uma das condições necessárias ao “bem viver”. No Livro II, Aristóteles a utilizara para criticar o excesso de unidade almejado para a cidade por Platão, na *República*, unidade que causaria a destruição de qualquer cidade e que não seria possível senão num indivíduo determinado. Na cidade é preciso que haja um certo número de homens e que eles sejam dessemelhantes, pois suas distintas capacidades são necessárias ao cumprimento das diferentes tarefas que envolvem a existência e autarquia da cidade.

#### 4. A liberdade como critério

No livro III, onde o contexto é a análise da reivindicação do poder supremo ou das magistraturas, o justo do ponto de vista absoluto não parece poder desprezar a própria natureza plural da cidade, pluralidade que se constitui na presença dos homens de bem, dos ricos, dos nobres e dos livres, ainda que pobres. Se todos estão presentes ao mesmo tempo numa cidade, disputar as honras públicas segundo uma concepção parcial de justiça baseada na riqueza, ou no nascimento, ou na virtude ou na proeminência dos muitos, não se sustenta, pois, diz Aristóteles, “nenhum desses critérios, em nome dos quais alguns estimam conveniente que sejam eles que governem e que todos os outros se submetam a seu poder, é correto”<sup>71</sup>. Isso porque, dirá um pouco à frente, “o que é correto é o que abrange a vantagem da cidade inteira, isto é, a vantagem comum dos cidadãos”<sup>72</sup>. Portanto, nenhum critério pelo qual se exclui da cidade, da participação política, aqueles que a constituem, na medida em que são cidadãos, pode ser justo

---

<sup>70</sup> *Pol.* II, 2, 1261a 18: *plh`qo~ gavr ti th;n fuvsin ejsti;n hJ povli~.*

<sup>71</sup> *Pol.*, III, 13, 1283b 15-30.

<sup>72</sup> *Pol.*, III, 13, 1283b 40-42.

absolutamente falando, principalmente porque a vantagem comum (a vantagem da cidade inteira) não pode ser “representada” por nenhuma parte isoladamente.

Dito em termos anacrônicos, certamente, Aristóteles estaria muito mais próximo do que entendemos, hoje, por democracia, do que pensam aqueles que pretendem fazê-lo um defensor da aristocracia ou da monarquia. Não pensamos, contudo, que isso se deva ao fato de Aristóteles defender a virtude coletiva dos muitos, qualificando-os, assim, para o exercício das magistraturas deliberativa e judiciária, tal como entende Francis Wolff<sup>73</sup>. Isso, segundo me parece, ainda seria um critério parcial, na medida em que submeteria indevidamente todas as demais partes que também compõem a cidade. Não se trata, pois, de contrapor a força da maioria e a da minoria, os pobres e os ricos, a virtude individual e a coletiva, os nobres e os “plebeus”, mas de incorporá-los, dando-lhes igualdade de condição porque livres e filhos da cidade<sup>74</sup>. E se sabemos que cidadão é aquele que pode ser governante e governado, dada sua igualdade (porque livre), e que a salvaguarda da constituição repousa na igualdade pela reciprocidade<sup>75</sup> (isto é, dada a natureza plural da cidade, nenhuma das partes pode ser sempre soberana em todas as magistraturas), não há senão uma condição ou um critério para que os cidadãos tenham direitos às honras públicas e vantagens da cidade: a liberdade.

---

<sup>73</sup> WOLFF, “Justice et pouvoir”, *op. cit.*, p. 288.

<sup>74</sup> Pressupondo que o cidadão tenha nascido e resida na cidade, exceção feita aos trabalhadores que, mesmo livres, não desfrutavam do ócio necessário à participação na coisa pública, mas que não estavam formalmente impedidos. Na Atenas de Péricles, o erário até remunerava a participação nas magistraturas. Cf. GLOTZ, *op. cit.*, p. 105-106.

<sup>75</sup> *Pol.*, II, 2, 1261a 30-31.



## 5. A excelência política

Talvez ainda sirva à compreensão do que pensamos ser a resposta de Aristóteles à questão sobre o direito às honras públicas, o que é dito sobre os homens de exceção. Em relação a tais homens que encarnam a lei, *se eles existem*, nada há de indigno em obedecê-los. Pois também é nobre e justo ser piedoso e obedecer aos deuses e aos pais. Relações de tamanha desigualdade só admitem, por exemplo, a amizade que respeita a proporção do mérito de uma das partes, à superioridade dos bens recebidos: um rei bom assegura a prosperidade de seus súditos; o pai é autor da existência, dos cuidados e educação do filho<sup>76</sup>. É justo, portanto, que homens desse tipo, desiguais em excelência e capacidade política, tenham direito às honras públicas acima de todos os outros. Mas, se há igualdade entre os cidadãos, é justo exercer a autoridade política por turnos<sup>77</sup>, exceto quando há “um deus entre os homens”; mas então esse homem não será como os outros, e não sendo um igual, estará acima das regras que organizam uma cidade, a legislação, à qual estão submetidos todos os iguais.

Aristóteles não vê problema algum em afirmar a obediência a tais homens, *com a condição de que eles existam*. Homens com tal envergadura moral e capacidade política são poucos, raros mesmo, dirá o Filósofo, e seria pouco razoável negar-lhes o direito de governar ou impor-lhes o ostracismo, quando o natural seria obedecê-los. Esse argumento, no entanto, não é suficiente para compreender a constituição “dos nossos votos”, como ele a chamará (no livro VII da *Política*), segundo um único modelo, seja monárquico ou aristocrático (ou mesmo o regime constitucional).

---

<sup>76</sup> Cf., *EN*, VIII, todo o cap. 13. Segundo Aristóteles, a amizade é a causa de todas as relações estabelecidas, desde a união entre homem e mulher até as alianças entre cidades.

<sup>77</sup> *Pol.*, III, 7, 1279a 8-10.

Por fim, parece que a noção de excelência política não pode ser entendida em toda sua extensão sem que se leve em consideração que a estabilidade da constituição não se mantém se a organização das magistraturas obedecer somente ao critério da igualdade segundo o mérito, isto é, proporcional. No livro V da *Política*, no qual Aristóteles analisa as causas da sedição, o autor escreve:

“quanto a organizar uma constituição absolutamente e exclusivamente sob uma das formas de igualdade [numérica ou proporcional] é uma má coisa. É o que manifestam os fatos: nenhuma das constituições em que se procedeu desse modo é estável. E a causa disso é que é impossível que, partindo de um erro primeiro e concernente ao princípio mesmo de uma constituição, não se chegue finalmente a algum mal. É por isso que é preciso recorrer algumas vezes à igualdade numérica, outras à igualdade segundo o mérito”<sup>78</sup>.

Um princípio válido para todas as constituições, afirma Aristóteles<sup>79</sup>, é o de que os que querem manter a constituição sejam mais fortes do que os que não querem, em outras palavras, se uma constituição baseada numa única qualidade (por exemplo, a liberdade dos muitos, a riqueza, a educação, o nascimento ilustre) se vê contraposta à preponderância numérica de uma qualidade oposta, e que tal preponderância seja suficiente para mudar a constituição, então ela não se mantém. Não se pode considerar isoladamente cada um dos aspectos, a qualidade ou a quantidade, mas um em relação ao outro. Portanto, toda constituição que organiza as magistraturas com base exclusivamente em um desses aspectos se verá frente à situações de instabilidade e de sedição.

Ora, se a excelência política se basear exclusivamente na virtude, se apenas os bons, os homens de valor, forem chamados a governar, não se estará incorrendo no erro

---

<sup>78</sup> *Pol.*, V, 1, 1302a 4-8.

<sup>79</sup> *Pol.*, IV, 12, 1296b 14-16.

que Aristóteles diz que é preciso evitar<sup>80</sup>?

A excelência política, assim como as leis estabelecidas e, por conseguinte, a virtude do cidadão, variam em função da constituição; em muitos casos, não da que se quer, mas da que se pode ter. Se for possível, se as condições reais para estabelecer a constituição excelente<sup>81</sup> existirem, é preciso pô-la em prática. No entanto, nesse domínio, “não é difícil conceber, mas realizar”<sup>82</sup>. Nesse sentido, a *Política* de Aristóteles não poderia ser uma investigação mais realista. Em certos momentos, a impressão que se tem é a de que ele está fornecendo para as constituições (mesmo para o déspota) indicações da maneira pela qual se deve proceder para evitar o pior dos males para uma cidade: a sedição.

Não se pode pensar a excelência política fora da particularidade de cada constituição ou de cada cidade. Mesmo assim, deve-se lembrar aquilo para que a cidade existe, a realização da natureza do homem. Apesar da diversidade das condições dadas, não deixa de haver o *télos* da cidade.

Na constituição excelente, na qual a virtude é o alvo do governante e da legislação, na medida em que a cidade é virtuosa pelo fato de todos os participantes da vida política o serem, a excelência política está em legislar para homens livres segundo a *prudência política*:

“única virtude própria ao governante pois as outras [justiça, temperança, coragem etc.], parecem comuns aos governados (τῶν ἀρχόμενων) e aos

---

<sup>80</sup> As democracias permaneceram estáveis por mais tempo do que os regimes aristocráticos e oligárquicos, enfraquecidos pelas lutas constantes entre seus representantes. Cf. GLOTZ, *op. cit.*, Parte I.

<sup>81</sup> A constituição “segundo os nossos votos”, a que se refere o livro VII.

<sup>82</sup> *Pol.*, VII, 12, 1331b 20.

governantes (tw`n ajrcovntwn)”<sup>83</sup>.

Mas, se o governante assim governa, ele encontrará a boa proporção entre qualidade e quantidade na distribuição das magistraturas, e não designará como estrategico um homem que, embora virtuoso, não tenha a capacidade necessária para realizar a tarefa, preferindo atribuí-la a outro, menos virtuoso, mas capaz<sup>84</sup>. Tampouco os magistrados deliberarão e julgarão em vista do estabelecimento de boas leis que, no entanto, ninguém cumpriria<sup>85</sup>. No fim das contas, a excelência política exige a boa deliberação e o bom julgamento característicos da prudência, que aplicada à cidade recebe o nome de prudência política.

A virtude moral não garante por si só a excelência política, pois não basta visar ao bem, é preciso saber como atingí-lo. O *phronimos* não é o que detém a ciência política, como o sábio ou o filósofo, mas aquele que sabe *agir bem* na diversidade das circunstâncias. Sem, no entanto, esquecer que fazer dos cidadãos homens bons e justos exige que a cidade assuma a educação dos cidadãos através de leis boas e justas, para que possam agir bem em relação a si próprios e na relação com o outro – o projeto ético-político de Aristóteles.

\*\*\*

---

<sup>83</sup> *Pol.*, III, 4, 1277b 25-27 e *EN*, VI, 8, 1141b 21 ss.

<sup>84</sup> Cf. *Pol.*, V, 9.

<sup>85</sup> Cf., *Pol.*, IV, 8, 1294a 3-9.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contra a concepção naturalista de cidade como associação de homens dependentes uns dos outros para a satisfação de suas carências naturais (Platão), Aristóteles afirma o caráter natural da cidade como *finalidade* (τεῦλο~) a que se destinam animais políticos dotados de logos. Contra a concepção convencionalista de cidade como o produto de um acordo para evitar injustiças (como a dos sofistas), Aristóteles afirma o caráter naturalmente político do homem intrinsecamente vinculado à comunidade organizada *juridicamente* – a cidade.

A cidade como *télos* jurídico exige do homem um certo modo de se relacionar com outros homens, modo que os gregos chamaram *phília*. Essa relação se caracteriza essencialmente pela reciprocidade mútua e *voluntária* dos benefícios recebidos dos amigos (φίλοι). Por essa razão, os amigos não necessitam da intervenção da justiça pois, se são amigos, jamais a infringem.

No entanto, para que esse seja o tipo de relação entre os homens da *pólis*, a cidade tem de assumir como sua a tarefa de educá-los a fim de transformá-los em homens virtuosos. O homem pode agir de modo a que suas afecções e seus desejos estejam “a serviço do logos e em consonância com ele”<sup>1</sup>, o modo virtuoso; como pode agir segundo seus impulsos e apetites desenfreados, o modo vicioso. Ambos os modos de agir dependem dos hábitos adquiridos desde a infância, razão pela qual a cidade deve intervir, por meio de boas leis, na educação de seus cidadãos.

Viver na comunidade política oferece ao homem as condições necessárias e

---

<sup>1</sup> LEBRUN, “O Conceito de Paixão”, *op. cit.*, p. 21.

suficientes para que ele conduza sua vida de um modo não apenas próprio, mas, acima de tudo, desejável, porque, para o homem, o melhor é viver em conformidade com a virtude e a justiça.

A cidade, ao agir desse modo, não estará apenas velando por aquilo que se destina a realizar, a felicidade propriamente humana, mas, também, despertando entre os cidadãos a amizade política, responsável por unificá-los em vista da mesma finalidade; do contrário, as paixões e os caprichos de alguns prevalecerão sobre os interesses da cidade como um todo.

Esse é, por conseguinte, o ideal, o modelo a ser seguido tanto pelo homem individual, na sua vida particular, quanto por aqueles que se ocupam das tarefas públicas. Aristóteles encontra no homem o modelo de homem, a norma da excelência, não só porque efetivamente existem homens que se destacam da imensa maioria por sua excelência (como Péricles, no que diz respeito à prudência política), mas pela capacidade que o homem tem de se tornar tão excelente quanto sua própria natureza lhe permite. O homem de exceção é o exemplo vivo dessa possibilidade.

Por outro lado, os fatos mostram que homens de inestimável valor são raros. Aristóteles estabelece como horizonte normativo para o homem algo factível e realizável: o *bem viver juntos* em conformidade com a virtude e a justiça. Nada há nessa finalidade que seja inexequível ou inalcançável, como afirma Aristóteles a respeito da Forma do Bem (ideal platônico). Nas palavras de Aubenque, “abandonar a Norma transcendente do platonismo obriga Aristóteles a procurar no seio da própria humanidade a norma de sua excelência”<sup>2</sup>. À natureza do homem, nem deus nem besta,

---

<sup>2</sup> AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, op. cit., p. 83.

mas político “de nascimento”, vem somar-se a possibilidade, sempre aberta pela contingência do mundo (do qual o homem é parte), de tornar-se melhor tanto quanto possível. A racionalidade, que compartilha com os deuses, combinada à sua animalidade, que o configura como um ser inacabado, o faz tender para a cidade, lugar por excelência do acabamento. Divinizar-se, isto é, almejar a pura racionalidade, e bestializar-se, isto é, abstrair-se à lei e à justiça, são tão impróprios à natureza humana que aparecem ou como desmesura (u{br i~) ou como inumano.

A cidade constitui o homem, não no mesmo sentido que lhe atribui Hegel: “a cidade constitui a *substancialidade*” do homem<sup>3</sup>. Embora a cidade seja o melhor fim, porque permite ao homem realizar plenamente sua essência de animal racional, e junto com outros gozar a tão invejada autarquia dos deuses, o homem não perde a sua essência por não viver na cidade. Se assim fosse, teríamos de aceitar que qualquer um que não fosse grego também não seria homem. O desprezo dos gregos, em geral, e de Aristóteles, em particular, pelos bárbaros e a sua defesa (indigesta) acerca da existência de escravos por natureza, não parece ter lesado seu bom senso. O bárbaro e o escravo não deixam de ser homens, eles conduzem sua vida como se não o fossem, ou melhor, eles não a conduzem. Agindo como bois, se deixam comandar pelo corpo e pelos apetites, ao invés de se governarem pela alma e pelo intelecto<sup>4</sup>, como condiz à natureza do homem.

A cidade constitui o homem quando o educa, quando propicia que ele conduza sua natureza a bom termo dada a educação recebida, dada a formação ética e intelectual.

---

<sup>3</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Trad. de W. Roces. México, FCE, 1977<sup>2</sup>; T. II, p. 316.

<sup>4</sup> Cf. *Pol.*, I, V, 1254a 34 ss.

O papel preponderante da educação como propiciadora da virtude individual e coletiva, então se manifestará, também, na coincidência entre os interesses particulares e os da cidade.

A felicidade do homem não está para além da política, como pensa Aubenque,

“num fim espiritual do homem que se realiza no nível do homem individual, a vida contemplativa, e não no nível da comunidade, no nível da política. A política é um *pis aller*, um expediente, um conjunto de meios laboriosos para se elevar acima da animalidade, pois embora seja bom ser animal político, seria muito melhor não sê-lo”<sup>5</sup>.

Acerca da felicidade propriamente humana (*eudaimonia*), ouçamos Aristóteles.

Em *Política*, VII, 2, ele apresenta duas opiniões opostas sobre a vida feliz: ninguém discorda que a vida segundo a virtude é a mais desejável e a melhor. No entanto, uns dizem que essa vida é a vida política, a vida ativa dos cidadãos que participam da administração da cidade; outros que é a vida contemplativa ou filosófica, a vida livre de todas as preocupações exteriores. A questão não é de pouca importância, diz, pois devemos saber qual é o melhor dos fins a que devemos almejar “individualmente enquanto homem e coletivamente enquanto corpo político”<sup>6</sup>.

A resposta, aliás, tipicamente aristotélica, é: “uns e outros têm razão sobre alguns pontos e erram em outros”<sup>7</sup>. Acertam ao dizer a vida do homem livre é preferível à vida incumbida das tarefas do homem público, mas isso porque identificam o homem público ao senhor de escravos. Erram quando identificam toda autoridade à autoridade despótica. Também erram aqueles que louvam mais a inação do que a ação, pois a *eudaimonia* é atividade bem-sucedida.

---

<sup>5</sup> AUBENQUE, “Politique et éthique chez Aristote”, *op. cit.*, pp. 213-214.

<sup>6</sup> *Pol.*, VII, 2, 1234a 33-35.

<sup>7</sup> *Pol.*, VII, 3, 1235a 23-24.



A atividade bem-sucedida é, ela mesma, um fim, fim interno à atividade. Por isso agem em sentido pleno, mesmo no caso das ações exteriores, aqueles que governam suas atividades pelo pensamento. Esse gênero de vida, que é o melhor, deve ser o mesmo tanto para cada homem em particular quanto para as cidades e os homens tomados coletivamente.

Ora, a *eudaimonia* não está nem além nem aquém da política. A *eudaimonia* é a realização bem-sucedida da essência humana que apenas uma comunidade de homens livres e iguais pode propiciar.

\*\*\*

## BIBLIOGRAFIA

### ARISTÓTELES

Além dos textos da Bibliotheca Oxoniensis, foram utilizadas, em geral, as edições e traduções francesas – em especial as da Association Guillaume Budé (Les Belles Lettres) e as traduções de Tricot –, e as edições e traduções inglesas da Loeb Classical Library e da Revised Oxford Translation, eventualmente da Clarendon Aristotle Series. Excetuando as edições e traduções da Obra Completa, listamos apenas os títulos que foram efetivamente citados. No caso da *Política*, cujas referências especificamos em primeiro lugar, procuramos percorrer um conjunto mais amplo, de modo algum exaustivo, de algumas das principais edições e traduções, embora tenhamos trabalhado basicamente com as edições comentadas de Newman e de Aubonnet e com as traduções de Barker e de Pellegrin.

### POLÍTICA

Edições do texto grego (por ordem cronológica).

[BEKKER, 1831] *Politica* in *Aristotelis Opera*. Ex recensione I. Bekkeri. Editio altera, quam curavit O. Gigon. Berolini, W. de Gruyter, 1960; t. II, pp. 1252-1324.

[NEWMAN, 1887-1902] *The Politics of Aristotle*. With a Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory by W. L. Newman. Oxford, University Press, 2000. 4 vols.

[SUSEMIHL/IMMISCH, 1909] *Politica*. Post Fr. Susemihlium recognovit O. Immisch. Lipsiæ, in ædibus B. G. Teubneri, 1909.

[RACKHAM, 1932] *Politics*. With an English Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London, Harvard University Press, 1990.

[ROSS, 1957] *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, 1964<sup>3</sup>.

[AUBONNET, 1960-1989] *Politique*. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989. 5 vols..

### Traduções

[ORESME, 1373] *Le livre des Politiques d'Aristote*. With a Critical Introduction and Notes by A. D. Menut. Philadelphie, The American Philosophical Society, 1970.

- [THUROT, 1824] *La Politique* in *La Morale et la Politique d'Aristote*. Traduction de F. Thurot. Paris, Firmin-Didot et Sociis, 1824; tome II.
- [JOWETT, 1885] *Politics* in *The Complete Works of Aristotle*. Translation by B. Jowett. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton, Princeton University Press, [1984] 1995<sup>6</sup>; pp. 1986-2129.
- [BARKER, 1946] *The Politics of Aristotle*. Translated with an Introduction, Notes, and Appendixes by E. Barker. New York, Oxford University Press, 1962.
- [TRICOT, 1962] *La Politique*. Nouvelle traduction avec introduction notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1995<sup>7</sup>.
- [GARCÍA VALDÉS, 1988] *Política*. Traducción de M. García Valdés. Madrid, Gredos, 1994.
- [FERREIRA, 1991] *Política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 1998<sup>2</sup>.
- [PELLEGRIN, 1993<sup>2</sup>] *Les politiques*. Traduction inédite, introduction, notes et index par P. Pellegrin. Paris, Flammarion, [1990] 1993, 2<sup>ème</sup> éd. revue et corrigée.
- [SAUNDERS, 1995] *Politics. Books I and II*. Translated with a Commentary by T. J. Saunders. Clarendon Aristotle Series. Oxford, Clarendon Press, 1995.
- [ROBINSON, 1995<sup>2</sup>] *Politics. Books III and IV*. Translated with Introduction and Commentary by R. Robinson. Clarendon Aristotle Series. Oxford, Clarendon Press, [1962] 1995, revised reissue.
- [KEYT, 1999] *Politics. Books V and VI*. Translated with a Commentary by D. Keyt. Clarendon Aristotle Series. Oxford, Clarendon Press, 1999.
- [KRAUT, 1997] *Politics. Books VII and VIII*. Translated with a Commentary by R. Kraut. Clarendon Aristotle Series. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- [AMARAL e GOMES, 1998] *Política*. Tradução e notas de A. C. Amaral e C. C. Gomes. Edição bilíngüe. Lisboa, Vega, 1998.

#### OPERA OMNIA

- Aristotelis Opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Editio altera, quam curavit O. Gigon. Berolini, apud W. de Gruyter, 1960-1987. 5 vols..
- The Loeb Classical Library: *Aristotle in Twenty-Three Volumes*. With an English Translation. Cambridge, Mass., Harvard University Press / London, Heinemann, 1926 ss.
- The Revised Oxford Translation: *The Complete Works of Aristotle*. Edited by J. Barnes. Princeton, Princeton University Press, [1885/1984 ed. rev.] 1991<sup>4</sup>. 2 vols..
- Thesaurus Linguae Graecae*. Musaios, version 1.0d-32, by D. J. Dumont & R. M. Smith. California, ©1992-1995.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*. Graz, Akademische Druck / U. Verlagsanstalt, [1870] 1955<sup>2</sup>.

## OUTRAS EDIÇÕES E TRADUÇÕES

(Edições do texto seguidas de traduções, ambas em ordem cronológica)

## ORGANON

[MINIO-PALUELLO, 1949] *Categoriae et liber De interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, 1949.

[ROSS, 1958] *Topica et Sophistici Elenchi*. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, 1958.

[ROSS, 1960] *Analytica priora et posteriora*. Recensvit W. D. Ross; præfatione et appendice auxit L. Minio-Paluello. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, 1991<sup>7</sup>.

[BODÉÛS, 2001] *Catégories*. Texte établi et traduit par R. Bodéüs. Paris, Les Belles Lettres, 2001.

[TRICOT, 1936-1939] *L'organon*. Traduction nouvelle avec notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1987-1995. 5 vols.

[GOMES, 1985-1987] *Organon*. Tradução, prefácio e notas de P. Gomes. Lisboa, Guimarães, 1985-1987. 5 vols.

[VALLANDRO e BORNHEIN, 1973] *Tópicos*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein da versão inglesa de W. A. Pickard. *Os Pensadores, III: Aristóteles*. Seleção de textos de J. A. Motta Pessanha. São Paulo, Abril, 1987<sup>3</sup>, tomo 1.

[ANGIONI, 2000] *Ontologia e Predicação em Aristóteles*. Seleção, tradução e comentários dos textos de L. Angioni. *Textos Didáticos*, Campinas, 2000, n° 41.

[IDELFONSE et LALLOT, 2002] *Catégories*. Présentation, traduction et commentaires de F. Idelfonse et J. Lallot. Ed. bil. Paris, Seuil, 2002.

## FÍSICA

[CARTERON, 1926-1931] *Physique*. Texte établi et traduit par H. Carteron. Paris, Les Belles Lettres, 1926-1931. 2 vols.

[ROSS, 1936] *Aristotle's Physics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford, at the Clarendon Press, 1955.

[CHARLTON, 1970], *Aristotle's Physics. Books I and II*. Translated with Introduction and Notes by W. Charlton. Clarendon Aristotle Series. Oxford, Clarendon Press, 1984.

[HUSSEY, 1983], *Aristotle's Physics. Books III and IV*. Translated with Introduction and Notes by E. Hussey. Clarendon Aristotle Series. Oxford, Clarendon Press, 1985.

[ANGIONI, 1999] *Física I-II*. Tradução de L. Angioni. *Textos Didáticos*, Campinas, 1999, n° 34.

[STEVENS, 1999] *Physique*. Introduction par L. Couloubaritsis. Traduction par A. Stevens. Paris, Vrin, 1999.

[PELLEGRIN, 2000] *Physique*. Traduction et introduction par P. Pellegrin. Paris, Flammarion, 2000.

#### DE ANIMA

[ROSS, 1956] *De Anima*. Recognovit W. D. Ross. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, 1956.

[JANNONE et BARBOTIN, 1995<sup>2</sup>] *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes de E. Barbotin. Paris, Les Belles Lettres, [1966] 1995, 2<sup>ème</sup> édition revue.

[TRICOT, 1934] *Traité de l'âme*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Paris, Vrin, 1934.

[BODÉÛS, 1993] *De l'âme*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 1993.

[ANGIONI, 1999] *De Anima I e III (trechos)*. Seleção e tradução de L. Angioni. *Textos Didáticos*, Campinas, 1999, n° 38.

#### SOBRE OS ANIMAIS

[LOUIS, 1961] *De la Génération des animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1961.

[LOUIS, 1964-1969] *Histoire des animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969. 3 vols.

[LOUIS, 1973] *Marche des animaux. Mouvements des animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

[LOUIS, 1993<sup>2</sup>] *Les parties des animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Les Belles Lettres, [1957] 1993, 2<sup>ème</sup> éd. revue et corrigée.

[TRICOT, 1955] *Histoire des animaux*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1955. 2 vols.

#### METAFÍSICA

[ROSS, 1953<sup>2</sup>] *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford, at the Clarendon Press, [1924] 1953<sup>2</sup>, with corrections. 2 vols.

[GARCÍA YEBRA, 1970] *Metafísica*. Edición trilingüe [texto grego de Ross e latino de Moerbeke], traducción por V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1970. 2 vols..

[TRICOT, 1947<sup>3</sup>] *Métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Paris, Vrin, 1953. 2 vols..

[VALLANDRO, 1969] *Metafísica*. Tradução de L. Vallandro [da versão inglesa de W. D. Ross]. Porto Alegre, Globo, 1969.

[ANGIONI, 2001] *Metafísica. Livros IV e VI*. Tradução e notas de L. Angioni. *Textos Didáticos*, Campinas, 2001, n° 45.

[ANGIONI, 2002<sup>2</sup>] *Metafísica. Livros VII-VIII*. Tradução e notas de L. Angioni. *Textos Didáticos*, Campinas, 2002<sup>2</sup>, edição revista, nº 45.

#### ÉTICA NICOMACUÉIA

[BYWATER, 1894] *Ethica Nicomachean*. Recognovit I. Bywater. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, s/d.

[GREENWOOD, 1909] *Nicomachean Ethics, Book Six*. With Essay, Notes and Translation by L. H. G. Greenwood. Cambridge, at the University Press, 1909.

[GAUTHIER et JOLIF, 1958-1959] *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Louvain, Publications universitaires / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, [1970<sup>2</sup>: avec une introduction nouvelle] 2002<sup>3</sup>. 2 vols., 4 tomos.

[TRICOT, 1959] *Éthique à Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris, Vrin, 1959.

[VALLANDRO e BORNHEIN, 1973] *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. *Os Pensadores, III: Aristóteles*. Seleção de textos de J. A. Motta Pessanha. São Paulo, Abril, 1987<sup>3</sup>, tomo 2, pp. 4-196.

[IRWIN, 1999<sup>2</sup>] *Nicomachean Ethics*. Translated, with Introduction, Notes, and Glossary, by T. H. Irwin. Cambridge, Hackett, [1985] 1999<sup>2</sup>, ed. rev..

[NATALI, 1999] *Etica Nicomachea*. Introduzione, traduzione e note di C. Natali. Testo a fronte. Roma / Bari, Laterza, 1999.

[ROWE, 2002] *Nicomachean Ethics*. Translation and Commentary by Ch. Rowe. Introduction by S. Broadie. Oxford, Clarendon Press, 2002.

[BODÉÛS, 2003] *L'Étique à Nicomaque*. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 2003.

#### ÉTICA EUDÊMIA

[WALZER et MINGAY, 1991] *Ethica Eudemia*. Recensuerunt R. R. Walzer et J. M. Mingay. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, 1991.

[DÉCARIE, 1977] *Éthique à Eudème*. Introduction, traduction, notes et indices par V. Décarie. Paris, Vrin, 1991<sup>3</sup>.

[BONET, 1988] *Ética Eudêmia*. Introducción por C. L. Íñigo. Traducción y notas por J. P. Bonet. Madrid, Gredos, 1995<sup>2</sup>.

#### RETÓRICA

[ROSS, 1959] *Ars Rhetorica*. Recognovit W. D. Ross. Bibliotheca Oxoniensis. Oxonii, Clarendoniano, 1959.

- [DUFOUR et WARTELLE, 1989<sup>3</sup>] *Rhétorique*. Texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle. Paris, Les Belles Lettres, [1932-1973] 1989, 3<sup>ème</sup> tir. rev. et corrigée. 3 vols..
- [RUELLE, 1882 / VANHEMELRICK, 1991] *Rhétorique*. Traduction par Ch.-E. Ruelle, revue par P. Vanhemelrick. Commentaires de B. Timmermans. Paris, LGF, 1991.
- [VOILQUIN et CAPELLE, 1944] *Art Rhétorique et Art Poétique*. Traduction nouvelle avec texte, introductions et notes par J. Voilquin et J. Capelle. Paris, Garnier, 1944.
- [FONSECA, 2000] *Retórica das paixões* [II, 1-11]. Introdução, notas e tradução do grego I. B. B. Fonseca. Prefácio M. Meyer. Edição bilíngüe. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

## PLATÃO

- PLATON, *La République*. Texte établi et traduit par E. Chambry et L. Robin. *Œuvres complètes*, VI-VIII. Paris, Les Belles Lettres, 1934. 3 vols.
- PLATON, *Le politique*. Texte établi et traduit par A. Diès. *Œuvres complètes*, IX(1). Paris, Les Belles Lettres, 1935.
- PLATON, *Les lois*. Texte établi et traduit par É. des Places. Introduction par A. Diès et L. Genet. *Œuvres complètes*, XI-XII(1-2). Paris, Les Belles Lettres, 1951-1956. 2 vols.
- PLATON, *Œuvres complètes*. Textes traduits, présentés et annotés par L. Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. La Pléiade. Paris, Gallimard, [1950] 1999. 2 vols.
- PLATÃO, *A República*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo, Difel, 1973.
- PLATÃO, *A República*. Trad. de C. A. Nunes. Belém, Editora da UFPA, [1973] 2000<sup>3</sup>, ed. revista.
- PLATÃO, *O Banquete. Fédon. Sofista. Político*. Trad. de J. Cavalcante de Souza, J. Paleikat e J. Cruz Costa. *Os Pensadores, II: Platão*. Seleção de textos de J. A. Motta Pessanha. São Paulo, Nova Cultural, [1957-1973] 1987<sup>3</sup>.

## COMENTADORES

Os títulos aqui listados incluem, além daqueles que foram expressamente citados no texto, trabalhos que, de um modo ou de outro, nos auxiliaram na elaboração de nosso tema.

- ADKINS, A. W. H., “‘Friendship’, ‘Self-Sufficiency’ in Homer and Aristotle”, *Classical Quarterly*, 1963, XIII, pp. 30-40.
- ALBERTI, A., ed., *Studi sull’etica di Aristotele*. Napoles, Bibliopolis, 1990.
- “*Philia e identità personale in Aristotele*” in ALBERTI, A., ed., *Studi sull’etica di Aristotele*. Napoles, Bibliopolis, 1990; pp. 263-302.
- ANGÉLIS, N. K., *Être et justice chez Aristote*. Paris, L’Harmattan, 1999.

- AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, PUF, [1962] 1991.
- *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de M. Lopes. São Paulo, Discurso, [1986<sup>3</sup>] 2003.
  - “Aristote et la démocratie” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 255-264.
  - “Politique et éthique chez Aristote”, *Ktema*, Strasbourg, 1988, V, pp. 211-221.
  - & TORDESILAS, A., eds., *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*. Paris, PUF, 1993.
- AUBRY, G., et ROMÉYER DHERBEY, G., *L'Excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*. Paris, Vrin, 2002.
- BARLETT, R. C., and COLLINS, S. D., eds., *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*. New York, State University of New York Press, 1999.
- BARNES, J., ed., *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, UP, 1995.
- et al., eds., *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*. London, Duckworth, 1977.
  - et al., eds., *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*. London, Duckworth, 1979.
- BARKER, E., *Teoria Política Grega*. Trad. de S. Bath. Brasília, Ed. da UnB, [1947<sup>3</sup>] 1978<sup>2</sup>.
- BERTI, E., “Il metodo della filosofia pratica secondo Aristotele” in ALBERTI, A., ed., *Studi sull'etica di Aristotele*. Naples, Bibliopolis, 1990; pp. 23-64.
- “Phronesis et science politique” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 435-460.
  - “A relação entre as formas de amizade segundo Aristóteles”, *Analytica*, Rio de Janeiro, 2001/2002, VI(1), pp. 23-44.
- BODÉÜS, R., *Aristote. La justice et la cité*. Paris, PUF, 1996.
- *Aristote. Une philosophie em quête de savoir*. Paris, Vrin, 2002.
  - *La philosophie et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.
  - *Politique et philosophie chez Aristote. Recueil d'études*. Namur, Société des études classiques, 1991.
  - “La justice, état de choses et état d'âme” in DESTRÉE, P., éd., *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003; pp. 133-146.
  - “De quelque prémisses de la *Politique*” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 331-350.
  - “The Natural Foundations of Right and Aristotelian Philosophy” in BARLETT, R. C., and COLLINS, S. D., eds., *Action and Contemplation*. New York, UP, 1999; pp. 69-103.
- CANTO-SPERBER, M., *Éthiques grecques. Essai*. Paris, PUF, 2001.



- & PELLEGRIN, P., éds., *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*. Paris, Les Belles Lettres, 2002.
- CHATEAU, J.-Y., org., *La vérité pratique, Aristote, Éthique à Nicomaque, livre VI*. Paris, Vrin, 1997.
- COOPER, J. M., *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, University Press, 1999.
- *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass., Hackett, [1975] 1986.
- DESTRÉE, P., éd., *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003.
- EDMOND, M.-P., *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*. Paris, Payot, 2000.
- FINLEY, M. I., *Politics in the Ancient World*. Cambridge, University Press, [1983] 1996.
- FLASHAR, H., “The Critique of Plato’s Theory of Ideas in Aristotle’s Ethics” in BARNES, J., et al., eds., *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*. London, Duckworth, 1977; pp. 1-16.
- GAUTHIER, R.-A., *La morale d’Aristote*. Paris, PUF, [1958] 1973, 3<sup>ème</sup> éd. revue et corr..
- GIANNOTTI, J. A., “O amigo e o benfeitor. Reflexões sobre a filívia do ponto de vista de Aristóteles”, *Analytica*, Rio de Janeiro, 1996, I(3), pp. 165-178.
- GLOTZ, G., *A Cidade Grega*. Trad. de H. A. Mesquita e R. C. Lacerda. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, [1928] 1988<sup>2</sup>.
- GOLDSCHMIDT, V., *Os Diálogos de Platão*. Trad. de D. D. Macedo. São Paulo, Loyola, [1947] 2002.
- “La théorie aristotélicienne de l’esclavage et sa méthode” in *Écrits*. T. I: *Études de philosophie ancienne*. Paris, Vrin, [1973] 1984; pp. 63-80.
- GRANGER, G.-G., *Le théorie aristotélicienne de la science*. Paris, Aubier, 1976, 2<sup>ème</sup> éd. revue.
- IRWIN, T. H., “A ética como uma ciência inexata. As ambições de Aristóteles para a teoria moral”, *Analytica*, Rio, 1996, I(3), pp. 13-73.
- JAEGER, W. W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Trad. de J. Gaos. México, FCE, [1923] 1995<sup>3</sup>.
- *Paideia. A Formação do Homem Grego*. Trad. de A. M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, [1936] 1995<sup>3</sup>.
- KEYT, D., & MILLER JR., F. D., eds., *A Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford, Blackwell, 1991.
- KEYT, D., “Aristotle’s Theory of Distributive Justice” in KEYT, D., & MILLER JR., F. D., eds., *A Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford, Blackwell, 1991; pp. 238-278.
- KULLMAN, W., “L’image de l’homme dans la pensée politique d’Aristote” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 161-184.

- LABARRIÈRE, J.-L., “De la *phronesis* animal” in DEVEREUX, D., et PELLEGIN, P., eds., *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*. Paris, CNRS, 1990; pp. 405-428.
- “Préface” in ARISTOTE, *Politique*. Trad. par J. Aubonnet. Paris, Gallimard, 1993.
  - “Le rôle de la *phantasia* dans la recherche du bien pratique” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 231-252.
- LEAR, J., *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge, UP, [1988] 1991.
- LEBRUN, G., “O conceito de paixão” in NOVAES, A., org., *Os Sentidos da Paixão*, São Paulo, Funarte / Companhia das Letras, 1987; pp. 17-33.
- LESZL, W., “Alcune specificità del sapere pratico in Aristotele” in ALBERTI, A., ed., *Studi sull’etica di Aristotele*. Naples, Bibliopolis, 1990; pp. 65-118.
- LÉVY, E., “Cité et citoyen dans la *Politique* d’Aristote”, *Ktéma*, Strasbourg, 1988, V, pp. 223-248.
- VON LEYDEN, W., *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument*. London, Macmillan, [1985] 1994.
- LLOYD, G. E. R., “L’idée de nature dans la *Politique* d’Aristote” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 135-160.
- MANSION, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie / Paris, Vrin, 1913, 2<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée, 1987.
- MILLER JR., F. D., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics*. Oxford, Clarendon Press, 1997.
- “Aristotle on Natural Law and Justice” in KEYT, D., & MILLER JR., F. D., eds., *A Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford, Blackwell, 1991; pp. 279-306.
- MORAUX, P., *A la recherche de l’Aristote perdu. Le dialogue “Sur la Justice”*. Louvain, Publications Universitaires / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1957.
- MOREL, P.-M., “Action humaine et action naturelle chez Aristote”, *Philosophie*, Paris, 2002, n° 73, pp. 36-57.
- MULGAN, R., “Aristotle’s Analysis of Oligarchy and Democracy” in KEYT, D., & MILLER JR., F. D., eds., *A Companion to Aristotle’s Politics*. Oxford, Blackwell, 1991; pp. 307-322.
- MULLER, R., “La logique de la liberté dans la *Politique*” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 185-208.
- NARCY, M., “Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique*, III, 4 et 11)” in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 265-288.
- NATALI, C., *La Saggazza di Aristotele*. Napoli, Bibliopolis, 1989.
- “A base metafísica da teoria aristotélica da ação”, *Analytica*, Rio de Janeiro, 1996, I(3), pp. 101-125.

- OWEN, G. E. L., "Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle" in BARNES, J., et al., eds., *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*. London, Duckworth, 1979; pp. 13-32.
- PANGLE, L. S., "Friendship and Self-Love in Aristotle's *Nicomachean Ethics*" in BARLETT, R. C., and COLLINS, S. D., eds., *Action and Contemplation*. New York, UP, 1999; pp. 171-202.
- PELLEGRIN, P., "La *Politique* d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire" in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 5-34.
- PETIT, A., "L'analyse aristotélicienne de la tyrannie" in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 73-92.
- PORCHAT PEREIRA, O., *Ciência e Dialética em Aristóteles*. São Paulo, Editora da UNESP, [1968] 2001.
- VAN RIEL, G., "Bonheur et plaisir. Aristote est-il un hédoniste?" in DESTRÉE, P., éd., *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003; pp. 175-192.
- RODRIGO, P., "Aristote et le savoir politique. La question de l'architectonie (*Éthique à Nicomaque*, I, 1)" in AUBRY, G., et ROMEYER DHERBEY, G., eds., *L'Excellence de la vie*. Paris, Vrin, 2002; pp. 15-38.
- ROLAND-GOSSELIN, B., *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, Rivière, 1928.
- ROMEYER DHERBEY, G., CASSIN, B., et LABARRIÈRE, J.-L., eds., *L'Animal dans l'Antiquité*. Paris, Vrin, 1997.
- RORTY, A. O., ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press, 1980.
- ROSEN, S., "The Political Contexte of Aristotle's Categories of Justice", *Phronesis*, Assen, 1975, n° 20, pp. 228-240.
- ROSS, W. D., *Aristóteles*. Trad. de L. F. Teixeira. Lisboa, Dom Quixote, [1923] 1987.
- STERN-GILLET, S., "Friendship, Justice and the State" in *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York, UP, 1995, pp. 147-169.
- STEWART, J. A., *Notes on the Nicomachean Ethics*. Oxford, at The Clarendon Press, 1892. 2 vols..
- SWANSON, J. A., "Aristotle on Nature, Human Nature, and Justice" in BARLETT, R. C., and COLLINS, S. D., eds., *Action and Contemplation*. New York, State University of New York Press, 1999; pp. 225-248.
- THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Nicomachean Ethics*. Transl. by C. I. Litzinger. Chicago, H. Regnery, 1964 [in Database. Folio VIP, 1992-1993].
- THOMAS AQUINAS, "Commentary on Aristotle's *Politics*" in LERNER, R., ed., *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Transl. by E. L. Fortin and P. D. O'Neill. New York, Free Press of Glencoe, 1963; pp. 297-334.

- VERNANT, J.-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris, Gallimard, 1989.
- & VIDAL-NAQUET, P., *Mythe et tragédie en grèce ancienne*. Paris, Maspero, 1973,
- WEIL, R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la "Politique"*. Paris, C. Klincksieck, 1960.
- WILLIAMS, B. A. O., "Justice as a Virtue" in RORTY, A. O., ed., *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press, 1980; pp. 189-200.
- WOLFF, F., *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. Stummer e L. Watanabe. São Paulo, Discurso, [1991] 1999.
- *L'être, l'homme, le disciple*. Paris, PUF, 2000.
- "Aristote démocrate", *Philosophie*, 1988, n° 18, pp. 53-87.
- "Filosofia grega e democracia", *Discurso*, São Paulo, 1982, n° 14, pp. 7-48.
- "Justice et pouvoir (Aristote, *Politique* III, 9-13)", *Phronesis*, Assen, 1988, n° 33, pp. 273-296.
- "Pensar o animal na Antigüidade", *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, Campinas, 1998, série 3, v. 8, n° especial, pp. 9-37.
- "L'unité structurelle du livre III [de la *Politique*]" in *Aristote politique*. Paris, PUF, 1993; pp. 289-314.
- ZINGANO, M., *Vertu et délibération. Un étude de la notion de prohairesis chez Aristote*. Thèse de Docteur, Philosophie. Paris, Sorbonne, 1993.
- "Deliberação e vontade em Aristóteles", *Filosofia Política*, Porto Alegre, 1997, ns, n° 1, pp. 96-114.
- "Émotion, action et bonheur" in DESTRÉE, P., éd., *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris, PUF, 2003; pp. 107-131.
- "Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles", *Analytica*, Rio de Janeiro, 1994, I(2), pp. 11-40.
- "Particularismo e universalismo na ética aristotélica", *Analytica*, Rio de Janeiro, 1996, I(3), pp. 75-99.

\*\*\*