

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

**Uma interpretação sobre a relação entre os conceitos de Bem Comum e
Felicidade em Aristóteles**

Gustavo Ceneviva Zuccolotto

São Paulo

2023

**Uma interpretação sobre a relação entre os conceitos de Bem Comum e
Felicidade em Aristóteles**

Gustavo Ceneviva Zuccolotto

Orientador: Prof. Dr. Patrício Tierno

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação na área de Teoria Política do departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

São Paulo

2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Gustavo Ceneviva Zuccolotto

Data da defesa: 28/02/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): Patricio Tierno

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 01/09/2023



(Assinatura do (a) orientador (a))

ZUCCOLOTTO, Gustavo Ceneviva. **Uma interpretação sobre a relação entre os conceitos de Bem Comum e Felicidade em Aristóteles.** 143 p. Dissertação (mestrado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Aprovado em 28/02/2023

Banca Examinadora

Qualificação

Prof.^a Dr.^a Priscilla Tesch Spinelli

Instituição: UFRGS

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Instituição: USP

Defesa

Prof. Dr. Eduardo Wolf Pereira

Instituição: UnB

Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano

Instituição: USP

Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, a minha mãe, Cristina Ceneviva, que me criou com muito esforço e amor, com isso me deu asas para voar.

Sou grato à minha família, que me apoiou e incentivou. Remeto, em especial, às mulheres que integram essa comunidade com carinho e acolhimento, minha avó, Magda Dib, minha madrinha, Marisa Ceneviva Abdou, e minhas tias, Juliana Ceneviva e Patrícia Ceneviva. Remeto também ao meu avô, Tomás Ceneviva Júnior, meu padrinho, Yacoub Edmond Abdou, e meu tio, Paulo Henrique Mestriner. Lembro, afinal, das minhas primas e primos, presentes em minha criação e referências primordiais para mim.

Agradeço ao meu orientador, professor Patrício Tierno, por todo o cuidado e atenção que dedicou ao meu projeto desde o início. Tenho grande orgulho de ter sido orientado por ele, pela inspiração intelectual que me suscita, pelas provocações argutas e conselhos inestimáveis que já me ofereceu.

Também sou grato aos professores que integraram a minha banca de qualificação, professora Priscilla Spinelli e professor Roberto Bolzani, assim como à minha banca de defesa, composta pelo professor Eduardo Wolf e pelo professor Marco Zingano, todos contribuíram muito para o presente texto com suas leituras atenciosas e apontamentos críticos fundamentais.

Nesse sentido, se faz necessário incluir nesse agradecimento os professores, colegas e disciplinas que me propiciaram tantas trocas e aprendizados mesmo no difícil período pandêmico pelo qual passou a universidade pública. Também quero lembrar dos funcionários do departamento e da faculdade, que sempre me auxiliaram com muito cuidado e gentileza em meio aos seus afazeres.

Gostaria de destacar a minha gratidão ao grupo de estudos *res publica*, pelo acolhimento desde o início, pelas prolíficas discussões e leituras, e, por fim, pela belíssima exaltação do enorme prazer que é pensar junto. Todos os seus membros têm, certamente, um lugar muito importante em minha formação intelectual e moral.

Quanto a isso, não posso deixar de remeter também a outros grandes amigos. Agradeço primeiramente a Liam Inkpin, com quem vou constantemente da tragédia à comédia, amante intempestivo do livre pensar. Também gostaria de expressar a minha gratidão a Jacquelyn Souza, Vitor Miranda, Nicholas Ultramari, Vitor Queiroz, Vitor Batista, Camila Bittencourt, Victor Scudder, entre muitos outros que, embora não sejam citados, são marcantes na minha trajetória, tendo contribuído muito, ainda que despretensiosamente, para o presente trabalho.

Sumário

Considerações iniciais sobre o presente trabalho	9
A seleção das fontes bibliográficas primárias	14
Introdução	18
Ética Nicomaqueia	
I. O bem humano	23
II. A felicidade	45
Política	
III. A comunidade política	74
IV. O bem comum	104
Considerações Finais	132
Bibliografia	138

Padrão de transliteração do grego

$\alpha = a$

$\beta = b$

$\gamma = g$ (antes de κ, χ ou outro γ , é transliterado pela letra "n").

$\delta = d$

$\varepsilon = e$

$\zeta = z$

$\eta = e$

$\theta = th$

$\iota = i$

$\kappa = k$

$\lambda = l$

$\mu = m$

$\nu = n$

$\xi = x$

$\omicron = o$

$\pi = p$

$\rho = r$

$\sigma, \varsigma = s$

$\tau = t$

$\upsilon = u$

$\phi = ph$

$\chi = ch$

$\psi = ps$

$\omega = o$

Espíritos: O espírito brando não é marcado. O espírito rude é marcado por um "h" anteposto a vogais e ditongos.

Acentos: Os acentos, em geral, não são pontuados. Quando o são, reproduzem a estrutura silábica dos vocábulos em grego.

Resumo: A presente dissertação propõe uma interpretação acerca do conceito de “bem comum” (*koinei sumpheron*) no pensamento de Aristóteles sob as perspectivas deliberativa e constitucional. Tal esforço se insere justamente na relação entre os escritos éticos e políticos do autor, explorando a hipótese do papel preponderante da comunidade política na realização do sumo bem humano diante desses dois principais aspectos e, com isso, pondo em evidência a homologia entre ambos os campos de estudo aristotélicos.

Palavras-chave: Aristóteles; Bem Comum; Felicidade; Ética; Política

Abstract: This dissertation proposes an interpretation of the concept of “common good” (*koinei sumpheron*) in Aristotle's thought from the deliberative and constitutional perspectives. Such an effort is inserted precisely in the relationship between the author's ethical and political writings, exploring the hypothesis of the preponderant role of the political community in the realization of the highest human good in the face of these two main aspects and, with that, highlighting the homology between both fields in Aristotelian study.

Key-words: Aristotle; Common Good; Happiness; Ethics; Politics

*De quê, afinal, somos?
Em seu sentido mais profundo:
somos aquilo que fazemos.*

Considerações iniciais sobre o presente trabalho

É preciso cautela ao tentar reconstituir um significado “original” e autêntico da obra de Aristóteles, que, notadamente, não apenas um “internalismo vulgar” poderia hoje incorrer. Tal busca, é preciso considerar, pode se revelar frágil ao negligenciar diversas instâncias temporais, espaciais, linguísticas e “subjetivas” que distanciam cada leitor da produção textual, que nos limitam e nos definem propriamente enquanto “intérpretes” que, assim como o objeto em questão, permanecem histórica e culturalmente localizados. Mesmo a ênfase na dicotomia entre “autor e contexto”, naquilo que diz respeito à determinação da relevância das obras produzidas por Aristóteles e suas conexões, pode nos deixar sem saída. A cautela parece ser válida ainda que nos utilizemos de uma rigorosa análise discursiva e comparativa que envolva algum tipo de reconstituição genealógica dos textos, e mesmo que, inclusive, insira-os em relação a um determinado contexto sociolinguístico mais amplo; exemplos de princípios metodológicos que ficaram consagrados por historiadores das ideias que impulsionaram novas teorias e debates no campo da História Intelectual no século XX.¹ Ocorre que as questões que tangem o “significado original” ou a “intenção do autor” se tornam especialmente problemáticas ao lidarmos com o texto antigo. Sua materialidade fragmentada, muitas vezes parcial e repleta de significados intrincados de uma cultura longínqua, podem frustrar os sistemas mais rígidos produzidos por hiperbólicas pretensões teóricas de nosso tempo.

Justamente por conta de nossas limitações, é importante considerarmos o que intérpretes que se debruçaram sobre os registros helênicos durante a história e, mais especificamente, sobre os atraentes problemas e *insights* dos textos aristotélicos, expressaram até agora. Por isso, ainda que seja redundante, se faz importante afirmar que pertencemos a uma comunidade cujos debates são anteriores e resultam para além de nós, de modo que a nossa contribuição, por menor que seja, não pode ser de outra forma senão dialogicamente. Ademais, ao tentarmos analisar os textos aristotélicos com todas as problemáticas que em muito sobrepõem os limites heurísticos que um neófito circunstancialmente desfavorecido poderia oferecer, tornamos à impossibilidade de querer dar conta de discernir e julgar questões que muitas vezes não são autoevidentes. Assim, há sempre o risco de incorrerem em erros facilmente evitáveis de diferentes problemas e discussões que já se consagraram

¹ Poderíamos citar, como exemplos, a teoria genealógica de Werner Jaeger, o contextualismo skinneriano e a metodologia interdisciplinar da “história das palavras” proposta pelo helenista Louis Gernet (*Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce ancienne*, 1917) que influenciou decisivamente nomes como Marcel Detienne, Pierre Vidal-Naquet e Jean-Pierre Vernant.

como “triviais” nos debates teóricos que estamos explorando dentro da enorme diversidade de correntes interpretativas que disputam os tópicos da tradição aristotélica.

As dificuldades principiam pela própria escolha de seleção e abordagem das fontes antigas que de diferentes modos foram manipuladas ao longo da história até constituírem-se em seu caráter atual², o que pode nos trazer ainda mais problemas quanto ao tratamento do *corpus* textual aristotélico; especialmente caso pretendamos reter uma “leitura holística” que não deixe espaço para certo grau de “divergência” ou mesmo “inconclusão” entre certos conceitos e caminhos lógico-argumentativos que se fazem presentes ao tomarmos diferentes trechos das obras de um determinado autor.³ Assim, os pressupostos que necessariamente partimos ao tentarmos dar conta de acessar e compreender tais escritos podem também se refletir nas intervenções de outros autores que já travaram contato com essas mesmas fontes e se depararam com obstáculos interpretativos que talvez para nós se fizessem até mesmo imperceptíveis, o que não significa que precisemos, ao nos apoiarmos em suas ideias, adotar indiscriminadamente todas as ênfases e pressupostos relativos a essa hermenêutica. Buscamos deste modo evitar, na medida do possível e sem demasiada ingenuidade, o “nó górdio” interpretativo que demarca a distância do pensamento antigo em relação à leitura moderna. Conforme colocado por Julián Marías na introdução de sua tradução da *Ética Nicomaqueia*:

O ponto de vista do leitor moderno o leva sempre a tomar “seriamente” o que no autor antigo - por exemplo, grego - lhe parece "importante", e a ignorar o que é irrelevante de sua própria perspectiva atual. Assim o filólogo ou o filósofo, em posse de uma boa coleção de livros de Platão, conservados até hoje por uma série de "acazos" dignos de reflexão sempre renovada, não está muito disposto a admitir que não está neles sua filosofia, conseqüentemente os tomando como tal. (2002, p. 20, tradução nossa).⁴

² Temos, como exemplo mais claro disso, os diálogos escritos por Aristóteles provavelmente quando ainda estava na Academia, que teriam sido obtidos pelos antigos e referenciados por autores como Cícero que chega a citar diversos trechos de um diálogo chamado *Sobre a Filosofia* em sua obra *De Natura Deorum*. Contudo, tais documentos foram perdidos ao longo da história, restando (além das referências de terceiros) apenas alguns trechos do *Protréptico*, o fragmento mais exemplar de um diálogo muito possivelmente genuinamente aristotélico que temos hoje.

³ Para além das dificuldades da reconstituição genealógica do texto antigo, tais considerações poderiam minar ainda, por exemplo, um método firmado em uma análise estrutural do conteúdo interno do texto em sentido estrito que, tomando-o enquanto “sistema”, não levasse em consideração a forma do texto, outras obras do autor ou mesmo apropriações teóricas e discussões posteriores promovidas por outros intérpretes. Sobre isso, ver Martial Guérolt. *Dianoématique: Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Collection Analyse e Raisons, Paris: Aubier Montaigne, 1979; Victor Goldschmidt. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação de sistemas filosóficos*. In: *A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

⁴ El punto de vista del lector moderno lleva constantemente a tomar "en serio" lo que en el autor antiguo -por ejemplo, griego- le parece "importante", y a pasar por alto lo que es irrelevante desde su propia perspectiva actual. Así el filólogo o el filósofo, en posesión de buen acopio de libros de Platón, conservados hasta hoy por

Portanto, selecionar interpretações de comentadores a partir de critérios justificados se faz desejável, porquanto pode nos situar melhor em relação às questões envolvidas nos debates que contemplam problemas de nosso próprio interesse; nos resguardar contra a ingenuidade de que uma obra manipulada de maneiras tão diferentes seria melhor compreendida “sem intermediários”; assim como fazer reconhecer melhor os nossos limites e o eventual fracasso de uma tentativa que busque apreender absolutamente todas as discussões heurísticas, históricas e daquelas ainda em voga que de algum modo se relacionam ao problema estudado. Reconhecendo isso, devemos expandir a bibliografia de apoio com base em autores do meio acadêmico, tentando utilizar com criatividade e rigor as ideias de estudos consagrados a fim de enriquecer ainda mais a nossa leitura, tecendo novas conexões e buscando construir com isso redes propositivas de interpretação.

A proposta, mais confessadamente modesta do que satisfatoriamente abrangente, é se amparar em pressupostos mais plurais e abordagens atentas ao grau de complexidade das relações que tangenciam e entrecruzam neste “todo” as diferentes dimensões (terminológica, teórica, estrutural etc.) do texto antigo que buscamos compreender. A apreciação de intérpretes mais contemporâneos e a tentativa de inserção em algumas discussões vigentes também se faz necessário, ainda que a grande prioridade de um projeto que tenha como objetivo elucidar um determinado conceito conforme exposto por Aristóteles deva residir propriamente em debruçar-se sobre as fontes primárias.⁵ Assim, é preciso também buscar ampliar a capacidade de leitura analítica da fonte na língua original do autor para avançarmos em interpretações mais sofisticadas e quiçá compreendermos melhor a terminologia em relação a sua “acepção original”.

Essas considerações são necessárias pois, a grosso modo, toda tradução acarreta uma certa forma de “corrupção” do texto original que pode ser mais ou menos grave do ponto de vista conceitual ou mesmo cosmológico que uma língua exerce em nossa capacidade de “ver o que é visível”. Destarte, longe de querer dar conta de problemas tão complexos, apenas buscamos demarcar certas posições quanto aos pressupostos, dada a especificidade do objeto em questão e a relação para com ele construída. Quanto aos termos do dialeto grego ático, devemos selecionar cuidadosamente quais nuances linguísticas tentaremos lidar com base em nossos próprios limites e prioridades, expressão do grau de aproveitamento no aprendizado da

una serie de "azares" dignos de meditación siempre renovada, no está muy dispuesto a admitir que no esté en ellos su filosofía, y consecuentemente los toma por tal. (MARÍAS, 2002, p. 20).

⁵ *Política e Ética Nicomaqueia*.

língua, a incluir nossa inserção no conjunto de documentos onde determinados vocábulos se fazem presentes e que nos revelam algo sobre seus usos e sua etimologia; registros que, por vezes, nos trazem acepções que ainda podem ou não partilhar de diferentes nexos semânticos com outros documentos considerados na tradição literária como um todo.⁶

Tal postura pode se traduzir em um projeto, em muitos aspectos, limitado, mas pretensamente elucidativo em sua abordagem interpretativa. Além disso, a necessidade de assumir certas premissas ao lidarmos com uma grande amplitude de temas e conceitos certamente acarretará diversas decisões interpretativas desacompanhadas de defesa, como tais procedimentos geralmente envolvem. É provável que tenhamos até mesmo estendido demais as considerações, sendo oportuno, por fim, aludir à advertência de Ryle contida na conclusão de Jonathan Barnes em seu importante artigo intitulado *Aristóteles e os Métodos da Ética*:

Ryle observou certa vez que a ‘preocupação com questões de método tendem a nos desviar de nos engajarmos nos próprios métodos. Via de regra, se pensarmos muito sobre nossos pés, corremos pior, não melhor’. De tempos em tempos Aristóteles pensou sobre seus pés e produziu uma ou duas teorias bizarras sobre o correr. Porém, como qualquer bom atleta, se esqueceu de teorizar quando chegou a hora da corrida. (BARNES, 2010, p. 207).

A partir desses princípios, buscaremos compreender, ainda que em linhas gerais, a magnitude das funções assumidas pelo conceito de “bem comum”, de modo que, com isso, esquematizamos também uma defesa da posição aristotélica de que tal princípio seria capaz de oferecer um interessante critério normativo para a ciência política. Supomos que tal alçada na filosofia de Aristóteles pode também nos levar a reflexões prolíficas que se relacionam com alguns binômios problemáticos e muito discutidos nas ciências sociais, tais como cidadão-comunidade (indivíduo-sociedade), cidade-família (público-privado), todo-parte (holismo-individualismo) e natureza-convenção (universal-particular). Claro que, com isso, também corremos o risco de cometer anacronismos irremissíveis, de modo que devemos ser especialmente cautelosos ao discutirmos relações conceituais possíveis entre termos temporalmente tão distantes.

Dividimos o trabalho em duas partes principais que refletem o nosso percurso argumentativo: primeiro, analisamos o conceito de *eudaimonia* na *Ética*, a felicidade, que corresponde e se identifica em última instância ao próprio bem comum. Depois analisamos o

⁶ Exemplos clássicos e pertinentes dessa “polissemia” correspondem aos termos *logos* e *phronesis*, que serão discutidos ao longo do texto.

conceito de *koinon sumpheron* na *Política*, o bem comum que tange o bem político e a justiça absoluta. Deste modo, buscamos entrelaçar ambos os conceitos através de uma concepção “integradora”, relevando as suas mútuas determinações e as funções específicas que assumem na vida humana, em vista de expor, com isso, o elo fundamental que vincula ética e política na filosofia prática aristotélica.

A seleção das fontes bibliográficas primárias

Aristóteles (384-322 a.C.) nasceu em Estagira no início do século IV a.C., cidade então pertencente ao reino da Macedônia. Conta-se que provinha de uma família de médicos, sendo seu pai amigo do rei Amintas, uma alusão a sua origem abastada e justificativa possível para o seu notável interesse pelos estudos naturais. Aristóteles viajou ainda na juventude para a afamada cidade de Atenas e, como meteco, foi estudar na Academia de Platão, uma das prestigiadas “instituições intelectuais” da cidade à época junto à escola de oratória de Isócrates. Passou ali cerca de vinte anos recebendo lições de Platão e vivendo nos círculos intelectuais da Academia, aprendendo, discutindo e produzindo sob a influência central da teoria das Ideias. Dela, Aristóteles herdou uma profunda influência intelectual que, mesmo implicitamente, reflete-se de diversas maneiras em seu pensamento.⁷

Ele teria deixado a Academia em definitivo após a morte de Platão e a elevação de seu sobrinho Espeusipo a escolarca da instituição, com quem tinha divergências. A partir de um convite de Hérmiás, governante da cidade de Artaneu com quem aparentemente nutria amizade, Aristóteles visita a cidade e casa-se com uma de suas filhas, Pítias. Após isso, empreende viagens para outras cidades da Anatólia, atual Turquia, região então acometida pela expansão do Império Persa. Ao cruzar por Lesbos, trava contato com aquele que viria a ser seu maior discípulo e colaborador ao retornar a Atenas, Teofrasto. Entrementes, o filósofo teria supostamente deixado a Ásia Menor entre 343 e 342 a.C. a fim de compor a corte do rei Filipe da Macedônia ao ser convidado para ser preceptor de seu filho, Alexandre, por cerca de três anos.⁸

Aristóteles enfim regressa a Atenas por volta de 336 a.C., onde passa a se dedicar à sua própria escola, o Liceu. Esses teriam sido os seus anos mais prolíficos, sistematizando na

⁷ Ainda que rejeitemos a tese geral de Jaeger, há motivos para levar em conta sua afirmação de que neste período, “[Aristóteles] havia aceitado com toda alma as doutrinas de Platão e que o esforço para descobrir sua relação pessoal com elas ocupou-lhe toda a vida e é a chave de seu desenvolvimento.” (JAEGER, 1962, p. 13).

⁸ Contudo, ainda que tal fato seja aceito por muitos a partir do levantamento biográfico realizado na antiguidade por Diógenes de Laércio, ele carece de maiores indícios documentais, o que levou muitos autores a contestá-lo posteriormente.

forma de tratados reflexões sobre as mais diversas matérias filosóficas (retórica, ética, filosofia primeira, lógica, poética etc.). Além disso, os “peripatéticos” (como eram chamados os estudantes do Liceu, dado o hábito de “filosofarem caminhando” pela alameda da escola) teriam ainda coletado, analisado e classificado diversas espécies de vegetais, animais e, naturalmente, constituições: estima-se que 158, das quais somente a *Constituição de Atenas* teria sido encontrada no início do século XX, sendo, à época em que foi produzida, possivelmente tomada como modelo no Liceu para a elaboração das demais que, juntas, compunham a antologia das constituições.⁹ Por fim, teria deixado Atenas novamente, desta vez para sempre, por volta de 323 a.C. após a morte de Alexandre. Sendo acusado de impiedade pela reação antimacedônica da cidade, foge e acaba encontrando refúgio em Cálcis, onde veio a falecer pouco tempo depois.

Há muito o mundo se debruça sobre o legado deste estagirita, e sua vasta obra é não menos que um cânone do pensamento, um dos clássicos mais ostensivamente referenciados quanto aos mais diversos temas, resgatado e ressignificado durante diferentes momentos históricos pelas mais variadas linhas de pensamento. Fonte dos muitos “aristotelismos” de pensadoras e pensadores influenciados por seus escritos desde que foram difundidos pela escola peripatética¹⁰ e que, no decorrer de séculos, foram sendo encontrados, compilados e publicados, traduzidos, comentados e de diversos modos apropriados pelos povos do Mediterrâneo; inspirando de diferentes modos as cidades da antiguidade, os muçulmanos, escolásticos e humanistas do medievo, modernos e contemporâneos envolvidos em suas próprias questões e lutas políticas.

Durante séculos discutiu-se sobre a autoria e a ordem cronológica das obras de Aristóteles, em quais contextos teriam sido escritas e qual seria o grau de amadurecimento do seu pensamento ao produzi-las. A *Ética Nicomaqueia*, sendo reabilitada pelo neokantismo alemão a partir de meados do século XIX e pelos filósofos ingleses da linguagem durante a primeira metade do século XX, após a predominância do anti-aristotelismo pós-escolástico nas universidades europeias, alçou o posto da obra ética “por excelência” de Aristóteles em comparação à *Ética Eudemia*. Já a *Magna Moralia*, diferindo-se em seu estilo linguístico do grego ático tradicionalmente utilizado por Aristóteles, acabou sendo tomada pela maior parte dos estudiosos como anotações atribuídas a algum discípulo ou um tratado peripatético

⁹ JAEGER, 1962, p. 259-260.

¹⁰ Pelo que sabemos, tratados e diálogos teriam sido os gêneros textuais utilizados pelo filósofo. Ainda que os diálogos fossem amplamente divulgados entre os antigos, poucos fragmentos chegaram até nós, de modo que hoje temos acesso principalmente aos tratados que foram posteriormente compendiados pelo peripatético de Rodes, Andronico, em torno do século I a.C.

redigido postumamente. Contudo, ela também pode ser tomada como um complemento importante e, por que não, fundamental para a compreensão integral de sua filosofia prática.

Isso se dá porque Aristóteles teria reexaminado alguns aspectos de sua filosofia prática, o que o teria levado a produzir um estudo aprimorado na *EN*, ainda que, por algum motivo, nela tenham sido transpostos alguns livros da *EE* sem qualquer tipo de adaptação. A *Ética Eudemia* ficaria relegada, assim, a um lugar “secundário” em relação à *Nicomaqueia*. Essa questão diz respeito a como se deu historicamente a apropriação e compilação dos rolos dos tratados aristotélicos, visto que ambas as obras possuem três livros semelhantes: São eles os livros V, VI e VII da *EN* e, respectivamente, os livros IV, V e VI da *EE*. Os estudos de Anthony Kenny¹¹, porém, foram de grande importância para dar um novo fôlego às pesquisas sobre a última. Kenny defendeu que a obra ética definitiva de Aristóteles seria a *EE*, apontando com isso que os livros comuns originalmente pertenceriam a ela. Ainda que a primeira afirmação seja controversa, visto que a maior parte dos estudiosos contemporâneos ainda consideram a *EN* como resultado de uma revisão posterior à *EE* – visão que de algum modo corroboramos aqui ao tomá-la como uma das fontes principais – a segunda, de que tais livros seriam derivados da *EE*, pareceu bastante plausível para a posteridade. De todo modo, utilizaremos a *EN* como a principal obra de referência para as doutrinas éticas de Aristóteles em relação a passagens especificamente selecionadas da *EE* a fim de corroborar com a argumentação a partir da primeira.

O conceito principal que buscamos compreender na *Ética* trata-se da *eudaimonia*, comumente traduzida por ‘felicidade’, dado que se trata do sumo bem e fim último na vida humana identificado com o próprio fim da comunidade política, o bem comum.¹² Buscamos, através deste conceito, ressaltar o possível nexos que une ética e política no pensamento aristotélico. O conceito de felicidade é trabalhado principalmente no primeiro livro da *EN*, onde algumas de suas características básicas são expostas: uma atividade virtuosa, autossuficiente, completa e sumamente desejável. Desse modo, a questão da analogia acaba surgindo como possível solução para o problema da “unidade conceitual” de um bem categorialmente disperso. No entanto, Aristóteles também trata da felicidade em *EN* X.6-9, porém de modo diverso, associando-o a uma concepção hierárquica das virtudes na qual a sabedoria própria da atividade contemplativa levaria a uma felicidade mais divina e suprema.

¹¹ Ver Kenny, A. *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

¹² *EN* I.3 1095a15-17.

Tal conceito, entretanto, se relaciona de algum modo a todos os demais temas tratados na *Ética*, de maneira que utilizaremos os outros livros (para além dos principais, que seriam *EN I* e *X.6-9*) conforme os nossos propósitos. Os livros II e VI revelam-se como os segundos mais importantes, dado que tratam da ‘virtude moral’ e da ‘prudência’ respectivamente.

O helenista alemão Werner Jaeger, empregando um “método genético” com vistas a interpretar e ordenar cronologicamente os textos de Aristóteles em sua renomada obra *Aristóteles*, imputa à *Ética Nicomaqueia* um lugar posterior de elaboração em relação à *Ética Eudemia*, corroborando com a visão geral historicamente predominante da qual somos herdeiros.¹³ Quanto à *Política*, ainda que não tenha chegado até nós outra obra do estagirita que aborde diretamente o mesmo assunto¹⁴, com ressalva à *Constituição de Atenas*, a sua própria composição textual apresenta um caráter particularmente fragmentado, sendo visto por Jaeger como uma compilação de livros escritos em diferentes períodos do desenvolvimento intelectual de Aristóteles.¹⁵ De fato, o questionamento sobre a ordem tradicional dos livros da *Política* remete ainda a sua recepção e apropriação no Renascimento, quando procurou-se desvincular o que ficou conhecido como “bloco realista”, compreendido pela seção dos livros IV, V e VI, dos demais. Assim, este bloco se contrastaria àquele em que Aristóteles trataria da melhor cidade em termos mais abstratos ou “ideais”, que seria composto por um vínculo de continuidade entre os livros II-III e VII-VIII. A partir dessa distinção entre ambos os blocos, Jaeger insere-os em diferentes fases do pensamento do filósofo. Enquanto Aristóteles teria redigido a seção que compreende os livros II, III, VII e VIII durante as suas viagens pelo mar Egeu, estando mais próximo de um “platonismo tardio” que inevitavelmente travara contato na academia, os livros IV, V e VI teriam sido formulados posteriormente, ao retornar a Atenas. Tendo em suas viagens se aprofundado nos estudos zoológicos e compilado no Liceu constituições de diferentes cidades conhecidas, seus critérios para a busca do melhor regime teriam se tornado a partir daí “imanescentes” e “biológicos”, concebendo-os, assim, sempre mediante circunstâncias concretas, ou seja, de um ponto de vista eminentemente “empírico”.¹⁶

Contudo, para além dos aspectos epistemológicos, cabe avaliarmos a pertinência prática, naquilo que diz respeito à apropriação do texto e dos seus problemas em diálogo com

¹³ No entanto, Jaeger acredita que os livros que se repetem em ambas as *Éticas* pertenciam originalmente à *EN*. Sobre isso, ver JAEGER, 1962, p. 254-55.

¹⁴ O catálogo das obras de Aristóteles mencionado por Alexandre de Afrodísias faz ainda alusão a, entre muitos outros temas, a política, sendo ainda dedicado a ela dois livros intitulados *Político*, quatro livros sobre a *Justiça*, um diálogo sobre a *Colonização* e um tratado específico sobre a *Monarquia*. (JAEGER, 1962, p. 269).

¹⁵ JAEGER, 1962, p. 263; 273-75.

¹⁶ JAEGER, 1962, p. 270.

o nosso tempo, de uma interpretação “genética” do *corpus aristotelicum*. Por mais que considerássemos a ordenação cronológica elaborada por Jaeger como justaposta de maneira mais precisa possível, permaneceria ainda a necessidade de se compreender como as suas implicações acabam por protagonizar dicotomias como “idealismo-realismo” e, em geral, salientam o “exacerbado empirismo” de Aristóteles em relação a um platonismo do qual teria gradativamente se desvincilhado desde que deixara a Academia. A nossa abordagem, longe de querer dar conta de tantos problemas, deve no entanto tomar uma posição consciente que inevitavelmente reverbera em aspectos fundamentais na interpretação como um todo.

Além das limitações supracitadas, a obsolescência do método genético parece tornar-se manifesta diante do movimento histórico de acordo com o qual o debate melhor se moldou: ainda que não descartemos a possibilidade de concretizar um “grande projeto” de sistematização das obras de Aristóteles que contemporaneamente possuímos, problemas de diversas ordens se avolumam, tanto no que se refere aos critérios de seleção textual, quanto aos pressupostos da interpretação e as teses sobre eles erigidas.¹⁷ Em suma, como defendemos, a maior amplitude das possibilidades de abordagem deve propiciar também maior potência interpretativa sobre as fontes antigas, concatenando da melhor forma o debate intelectual com o debate público. Isso se faz desde que, é claro, tais abordagens sejam eleitas a partir de justificativas adaptadas ao rigor científico, observando as suas devidas peculiaridades, capacidades e inescapáveis contradições. Sobre isso, afirma-nos Aubenque:

Já passou o tempo em que, na esteira dos estudos genéticos de Werner Jaeger, a ênfase recai sobre a suposta cronologia das obras de Aristóteles (...) A coerência da argumentação importa mais que as “contradições” que poderiam ser detectadas entre uma ou outra asserção isolada de seu contexto. Esta não é uma solução fácil, pois o intérprete tenderá ainda mais a considerar simultaneamente traços compatíveis - digamos, resumidamente, o idealismo e o realismo - que a interpretação genética desassociou com o tempo, ou, melhor ainda, mostrar que tais oposições, em Aristóteles, não são relevantes. (AUBENQUE, 1993, p. viii, tradução nossa).¹⁸

¹⁷ Sobre isso, ver AUBENQUE, 2008, p. 32-55.

¹⁸ Le temps n'est plus où, dans le sillage des études “génétiques” de Werner Jaeger, l'accent était mis sur la chronologie supposée des œuvres d'Aristote (...) La cohérence de l'argumentation importe plus que les “contradictions” que l'on pourrait déceler entre telle ou telle assertion isolées de leur contexte. Ce n'est pas là une solution de facilité, car l'interprète n'en est que plus tenu à rendre simultanément compatibles des traits - disons, pour faire bref, l'idéalisme et le réalisme - que l'interprétation génétique dissociait dans le temps, ou, mieux encore, à montrer que de telles oppositions, s'agissant d'Aristote, ne sont pas pertinentes. (AUBENQUE, 1993, p. viii).

A *Política* é, como os demais textos aristotélicos e clássicos em geral, uma obra que reúne problemas diversos de diversas ordens. A fim de avançarmos com maior segurança em suas veredas, cotejamos como principal apoio de leitura o comentário crítico de Simpson (1998).¹⁹ Pretendemos utilizar principalmente os livros I, no qual Aristóteles investiga os processos de gênese e finalidade das comunidades humanas; o livro III, no qual ele distingue os regimes retos e desviados com base no critério da busca pelo bem comum que se identifica à justiça absoluta; e o livro VII, onde ele esboça aquele regime “de acordo com as nossas preces” para além da natureza modelada pelos costumes próprios dos cidadãos, assim como dos fatores externos também determinantes para a formação de cada constituição. Esperamos, com isso, analisar os trechos mais importantes das obras da filosofia prática de Aristóteles nos quais ele trata da finalidade da vida humana e da comunidade política, identificando em ambos o sumo bem.

Introdução

O conceito de “bem comum” (*koinei sumpheron*) provém da *Política* de Aristóteles. Ele diz respeito à finalidade natural (*telos*) da comunidade política que é visada pela cidade justa, dado que “toda comunidade é constituída em vista de algum bem” (*Pol.* I.1 1252a1-2) e o “bem político é o justo que consiste no interesse comum (*koinei sumpheron*)” (*Pol.* III.12 1282b16-18). Tais passagens manifestam a identificação que Aristóteles tem em mente entre o bem visado pela comunidade política e o *koinei sumpheron*, o conceito que propriamente estamos investigando. O bem comum, assim, é o critério estabelecido pelo autor para caracterizar um regime político enquanto “absolutamente justo” (*haplos dikaion*). Ainda que tal termo se apresente de modo explícito na segunda citação acima, há diversos outros trechos nas obras de filosofia prática em que Aristóteles alude à mesma ideia, empregando, porém, expressão diversa.

A tradução deste conceito também apresenta certas dificuldades que devemos levar em conta antes de prosseguir. O primeiro termo, *koinei*, é uma forma adverbial que vincula-se ao termo *sumpheron*, um substantivo neutro declinado no nominativo. O termo *koinei* provém do radical *koin-* (do qual também derivam-se *koinos*, *koine*, *koinon*), cuja melhor tradução seria não outra que simplesmente “comum” ou “mútuo”. A partir de tal expressão, depreende-se

¹⁹ SIMPSON, *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*, 1998 (assim como NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, 1909, certamente um dos mais eruditos comentários e completas análises já redigidas sobre a obra de Aristóteles).

também *koinonia*, que designa a “comunidade”, um conceito imprescindível para a nossa análise. Já o termo *sumpheron*, composto pelo radical *sum-*, que diz respeito a algo que se encontra “junto” ou “simultaneamente”, e que, interligado ao vocábulo *-pheron* (derivado do verbo *phero*, que possui a conotação de “conduzir”), passa a significar algo como “interesse”, “vantagem” ou “conveniência”. Segundo Donald Morrison, “*sumpheron* é um termo especializado de ‘bem’ que sempre implica em ‘bem para algo’” (MORRISON, 2013, p. 178, tradução nossa).²⁰ Assim, o fato de Aristóteles empregar essa terminologia para caracterizar a finalidade natural da comunidade política concorreu para que muitos intérpretes utilizassem a tradução de “interesse comum” ou “vantagem mútua” para o termo em questão.²¹ Ainda de acordo com Morrison:

As duas principais expressões de Aristóteles para “bem comum” são *to koinon agathon*²² e *to koinei sumpheron* (...) muitos dos apontamentos de Aristóteles sobre o bem comum, e mesmo a segunda de suas expressões favoritas para tal conceito (*to koinei sumpheron*, “vantagem comum”), sugere que ele pretende tomar o bem comum como benefício comum, que é comum aos membros enquanto beneficiários, e não somente, ou não principalmente, enquanto agentes.” (MORRISON, 2013, p. 178, tradução nossa).²³

Expressamos a nossa concordância em relação à interpretação de que Aristóteles estaria enfatizando, ao empregar o termo *sumpheron*²⁴, que o “bem comum” enquanto *koinei sumpheron* é um bem que beneficia a cada um enquanto membro comum, e não propriamente ou prioritariamente enquanto um agente que age em vista de um fim específico, isto é, um bem que se manifesta na cadeia lógica da razão prática. Acrescentemos, porém: sendo próprio da comunidade política, tal bem é produzido por uma miríade de atividades, destinado ao que há de melhor na vida de cada um enquanto ser humano, que é a felicidade. Tal é a hipótese a ser explorada aqui: estabelecer os fatores suscitados pelo bem da comunidade para a compreensão do sumo bem humano, abordando os vínculos que relacionam as atividades em comunidade com aquilo que cada um efetivamente deseja e persegue.

²⁰ “*sumpheron* is a specialized word for ‘good’ that always implies ‘good for something’” (MORRISON, 2013, p. 176).

²¹ MORRISON, 2013, p.177.

²² *Pol.* III.12 1284b6.

²³ Aristotle’s two main expressions for “the common good” are *koinon agathon* and *to koinei sumpheron* (...) many of Aristotle’s remarks concerning the common good, and even the second of his favored expressions for it (*to koinei sumpheron*, “mutual advantage”), suggest that as he intends it, the common good is common benefit, that is common to the members as beneficiaries, and not only, or not primarily, as agents.” (MORRISON, 2013, p. 178).

²⁴ Ver LIDELL e SCOTT, p. 1467.

Porém, vale manifestar uma ressalva importante em relação a afirmação de Morrison: *sumpheron* não parece ser a “segunda expressão favorita” utilizada por Aristóteles para se referir à finalidade da comunidade política, mas justamente a mais frequente terminologia que ele recorre ao tratar dela, ainda que o faça de diferentes maneiras ao longo da *Política* e da *Ética*. Preferimos aqui utilizar o termo “bem comum” como tradução de *koinei sumpheron* devido, primeiramente, à identificação do *sumpheron* com o bem político e a justiça, como vimos na passagem supracitada em *Pol.* III.12 1282b16-18. Em segundo lugar, adotamos essa tradução para ratificarmos o lugar do conceito em uma certa tradição que teorizou sobre ele e que teria mobilizado, em geral, uma acepção mais próxima à tradução equivalente de “bem comum”. Por fim, a noção de bem comum evidencia a distinção entre *sumpheron* e conceitos conectados à noção de agência, evitando a assunção de um sentido estritamente “individualista” ou “utilitarista” para o termo.

O presente trabalho divide-se em duas partes principais e uma terceira conclusiva: primeiro, nos debruçamos mais especificamente sobre a *Ética* para investigarmos o conceito de “deliberação” em sua gênese e capacidades envolvidas. Depois, partimos para a análise da *Política* a fim de compreender a natureza da comunidade e do bem político sob o panorama “constitucional”, dado que tal bem configura-se como o critério de justiça na cidade. Finalmente, nas considerações finais, entrelaçamos tais matérias mediante a centralidade do conceito de “bem comum” relativo à felicidade humana nas duas obras. Com isso, refletiremos sobre questões levantadas ao longo dessa interpretação, explorando seus aspectos de modo mais abrangente e esquematizando possíveis consequências que tais reflexões podem acarretar à teoria política hoje.

Nos concentramos sobre determinados livros integrantes de duas obras de fundamental importância da filosofia prática de Aristóteles: *Ética Nicomaqueia*, tomada pela maior parte dos estudiosos como a obra ética “por excelência” de Aristóteles²⁵; e *Política*, o mais abrangente tratado, ainda que aparentemente inacabado, da prática humana em comunidade. Da *Ética*, nos debruçamos principalmente sobre o livro I e o trecho em X.6-9 1176a31-1181a (conceito de felicidade). Da *Política*, serão utilizados principalmente os livros I (princípios e gênese da comunidade), III (o bem comum como finalidade natural do regime político) e VII (da finalidade do ser humano e da cidade). Contudo, ainda que nossa ênfase se circunscreva a

²⁵ Incluem-se, ao seu lado, a *Magna Moralia* e a *Ética Eudemia*, tratados que também contam com características próprias, ainda que alguns questionem suas autorias, especialmente do primeiro. Jaeger chega a estabelecer a *Ética Nicomaqueia* como o último tratado ético escrito por Aristóteles, tomado como um aprimoramento das outras obras éticas que a teriam precedido cronologicamente, o que será reafirmado por praticamente todos os comentadores posteriores; ainda que haja exceções, como principalmente Anthony Kenny. De todo modo, também nos utilizaremos de trechos selecionados da *Ética Eudemia*.

tais livros, serão também utilizadas referências de outros livros das mesmas obras, outras obras de Aristóteles, assim como bibliografia produzida por outros autores, intérpretes e helenistas que tratam de temas correlatos.

Diversas passagens dos escritos de Aristóteles aludem à relação de identidade entre a felicidade, que é o fim último das ações humanas, e o bem que é finalidade da comunidade política.²⁶ Três trechos nos quais isso é indicado de modo mais explícito e conciso estão contidos nos livros III e VII da *Política* e I da *Ética Nicomaqueia*. No primeiro, Aristóteles afirma que a “vantagem comum” (*to koine sumpheron sunagei*) corresponde ao “fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo” (*Pol.* III.6 1278b23-24). No segundo, ao indagar sobre a relação entre a felicidade da cidade e do indivíduo, Aristóteles responde: “Neste ponto todos parecem estar de acordo em reconhecer que a felicidade do indivíduo e da cidade são a mesma.” (*Pol.* VII.2 1324a5-8). Já na *Ética*, afirma que “[declaramos ser] a meta da política (...) o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação.” (*EN* I.3 1095a15-17). No entanto, ainda que tal identificação seja reiterada em ambos os tratados, é evidente que ela também pode ser, por assim dizer, “parcial”, como podemos depreender pelo seguinte desfecho da passagem analisada na *Ética*:

Ainda que o bem do indivíduo e da cidade sejam o mesmo, é evidente que será muito maior e mais perfeito alcançar e preservar a cidade; porque, certamente, já é desejável procurá-lo para um só, mas é mais belo e divino para um povo e para cidades. (*EN* I.2 1094b4-10).

Neste ponto podemos observar como Aristóteles identifica tais bens, considerando, contudo, a distância equivalente entre o bem comum e o bem para um único indivíduo: naquilo que diz respeito à maior magnitude de “beleza” (*kallion*) e “divindade” (*theioteion*) que o primeiro assume em relação ao segundo. Aristóteles também parece sugerir, porém, que a própria existência do bem individual não poderia existir alheia ao bem produzido pela comunidade, como ele considera ao tratar da relação entre a prudência e a política: “talvez o próprio bem pessoal não exista sem administração doméstica (*oikonomias*) e sem uma forma de regime político (*politeias*).” (*EN* VI.8 1142a10-11). Compreender melhor de que modo tais bens se relacionam, como em última instância se identificam, no que se distinguem e convergem, parece ser, afinal, a proposta do presente intento. Isso na medida em que

²⁶ Aqueles que mais nos debruçamos estão contidos nos livros selecionados.

Aristóteles os identifica expressamente ao mesmo tempo em que parece considerar que há um bem distinto e próprio à cidade.

Tal perspectiva parece ainda um tanto avessa às concepções modernas, seja pela negação de que alguma ideia de “bem” ou “finalidade” possa ser constitutiva de uma coletividade, seja pela desconsideração mesma de qualquer conteúdo conceitual próprio à terminologia do “bem comum”. Nesse sentido, é certo que o princípio integrador do bem deriva-se, em última instância, da natureza mesma da comunidade política, que é a cidade, e do papel que esta cumpre na vida humana. Na medida em que toda comunidade tem em vista um certo tipo de “bem”, a cidade visará propriamente o bem comum²⁷, aquele que tem primazia na realização da felicidade de todos os cidadãos por sua abrangência e pelas funções próprias que o caracterizam. A fim de nos aprofundarmos nessa ideia, é necessário antes avaliarmos do que se trata o desejo humano, a noção de bem e felicidade conforme desenvolvido por Aristóteles em sua *Ética*.

²⁷ *Pol.* I.1 1252a1-6.

Ética Nicomaqueia

I. O bem humano

Nas primeiras linhas da *Ética*, Aristóteles situa-se na esteira da herança socrático-platônica. A afirmação de que “toda arte e investigação, assim como toda atividade e escolha, parecem tender a algum bem; por isso disseram com razão que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (*EN* I.1 1094a1-5) remete ao princípio geral da razão prática expresso por Sócrates, de que “agimos com vistas ao bem”. Ambas as formulações expressam que ninguém parece voluntariamente almejar, mas apenas evitar, aquilo que é doloroso, prejudicial ou repulsivo, pois buscamos o bem, e considera-se bom minimizar aquilo que entendemos enquanto mal. A condição comum de reconhecer determinado bem como finalidade e agir em vista dele parece intrínseca à razão humana, apresentando-se enquanto forma germinal da consciência moral e possibilidade fundante da excelência prática.²⁸ Assim, as nossas ações seriam determinadas pela concepção de bem tomada enquanto fim e pela consideração dos bens pelos quais tal fim pode ser alcançado. A razão moral, ao distinguir o que é bom, converte-se na condição de existência da própria ação, buscando, por conseguinte, os meios necessários em relação ao fim perseguido. Seriam essas, portanto, algumas das características básicas da agência humana expostas nos diálogos de Platão.²⁹

Sócrates foi reconhecido já pelos antigos que o sucederam, como Cícero, como “o primeiro a evocar a filosofia dos céus e estabelecê-la na cidade dos homens e em seus lares, compelindo-os com questões sobre a vida e a moralidade, as coisas boas e más” (*Tusc.* V.4 10-11). Assim, teria sido ele o grande responsável por expandir as questões filosóficas dos princípios últimos de existência e movimento da natureza para a vida e a prática política, buscando despertar os seus concidadãos para o autoconhecimento e o que neles haveria de melhor através do diálogo. A tradição ética inaugurada por Sócrates culmina em diversas escolas pelo mundo antigo³⁰, sendo a de maior expressão para a posteridade a Academia inaugurada por seu discípulo, Platão, em Atenas. Aristóteles, formado nessa tradição como

²⁸ “Ninguém quer as coisas más, se realmente não quer ser assim. Pois que outra coisa é ser infeliz senão desejar e obter as coisas más?” (*Menon*, 77-78).

²⁹ Ainda que muitos intérpretes distingam a concepção de “bem”, “virtude” ou “felicidade” entre Sócrates e Platão, assumimos aqui as doutrinas de ambos enquanto idênticas a fins comparativos. Sobre isso, ver IRWIN, 1977.

³⁰ Temos, como exemplos do século IV a.C., a escola de Euclides em Mégara, de Aristirpo em Cirene, os cínicos, tal como Diógenes de Sínope, e, por fim, os próprios acadêmicos.

seu pupilo direto, também é dela um herdeiro, ao mesmo tempo em que remaneja conceitos e assume uma nova postura no estudo da ética e da política.

Os passos iniciais da *Ética* já revelam o descolamento de Aristóteles em relação ao platonismo. Ao argumentar em favor da razão prática tomando como exemplo procedimentos técnicos ou artísticos (*teknaí*), o filósofo coloca o bem prático no centro da análise moral. As constantes associações entre os conhecimentos técnicos e a ação moral refletem uma posição crítica consciente em relação a um pressuposto básico do projeto político do seu mestre.³¹ No Sócrates de Platão, o desenvolvimento ético corresponderia à especulação teórica acerca da “ideia do Bem”³², já que a virtude seria concebida exclusivamente como uma forma de conhecimento: o elo racional que estabeleceria a estilizada “síntese mística”³³ entre teoria e prática, filosofia e política, encarnada na figura dos guardiões, os governantes da cidade justa desenhada na *República*. Divergindo frontalmente da ideia platônica de “Bem”, a postura adotada por Aristóteles em relação ao campo prático o leva a se opor de modo enfático ao seu mestre e amigo em *EN I.6*.

Retomemos os argumentos de Aristóteles: primeiro, ele afirma que aqueles que propagam a “doutrina das ideias” entendem que todo bem participa de um único e mesmo “bem”. Contudo, isso não poderia ocorrer, por exemplo, entre anteriores e posteriores tal como na substância (*ousia*) que existe antes de entrar em relação com outra, pois não seria possível predicar o bem na categoria de relação sem antes predica-lo propriamente enquanto substância. Assumindo que “o bem se diz de tantos modos como o ser” (*EN I.6 1096a19-20*), e o ser se diz de várias maneiras, o bem também poderá ser amplamente atribuído às diversas categorias: tal como deus e o intelecto na categoria de substância, virtude na de qualidade, oportunidade na de tempo etc. E, ainda que as demais categorias tenham na substância o seu ponto de significação focal³⁴, nenhuma seria redutível a outra, de modo que não poderia

³¹ Não se poderia falar de um “distanciamento temático” de Aristóteles em relação ao platonismo no que se refere à pertinência da técnica nas questões morais, contudo a posição platônica parece ser de oposição entre ambas, como podemos observar, por exemplo, no *Górgias*.

³² A ciência do bem em Platão vincula-se, assim, de modo mais estreito à ciência teórica do que ao conhecimento técnico. Há anedotas propagadas entre os antigos sobre discursos em que ele identificaria a ideia do Bem à justiça e ao Um.

³³ O que Werner Jaeger denominou uma “síntese mística entre o conhecimento e a vida”: “Here again he [Aristóteles] is opening up new roads, and making a new tie to replace Plato's shattered mythical synthesis of knowledge and life.” (JAEGER, 1962, p. 282).

³⁴ “O ser tem muitos significados (...) De fato, o ser significa, de um lado, *o que* e algo determinado, de outro, qualidade ou quantidade e cada uma das outras categorias. Mesmo sendo dito em tantos significados, é evidente que o primeiro dos significados do ser é a essência, que indica a substância.” (*Met.* 1028a10-15).

subsistir uma noção única e universal de bem que compreendesse todos os seus significados, ou seja, todas as categorias nas quais o bem se dispersa.³⁵

Evitando ceder demasiado espaço ao discurso metafísico, Aristóteles mobiliza um segundo tipo de argumento, colocando a doutrina das ideias à prova em relação à particularidade e pluralidade das artes e seus produtos. Dado que para cada ideia há uma ciência, seria necessário assumir a existência de um único conhecimento do bem caso ele fosse uma única ideia, o que não parece verdadeiro ao considerarmos a diversidade de bens visados pelas várias espécies de ciências³⁶ e artes praticadas. O bem não pode se resumir a uma ideia que estabeleça o “bem em si mesmo”, pois algumas artes constituem bens úteis (meios para outros fins) e outras bens intrínsecos, tais como, respectivamente, a arte do carpinteiro (que produz utensílios de madeira que, por sua vez, possuem ainda outras finalidades) e a do médico (que produz saúde, um bem corporal valioso em si mesmo). Ademais, assumindo que de fato exista uma ideia de bem para além das coisas humanas, que utilidade teria o seu conhecimento para nós tal como nas ciências e artes que, estando ao nosso alcance conhecer e aplicar, permite-nos produzir determinadas coisas efetivamente consideradas boas? Além disso, mesmo os bens buscados por si mesmos também parecem pertencer a vários gêneros diferentes, como é o caso do intelecto, da visão, da honra e do prazer, o que tornaria ainda mais inconsistente a possibilidade de se atribuir uma mesma ideia a todos.

Na perspectiva aristotélica, a questão acerca do sentido comum e primário do bem parece de fato pertencer à metafísica, e não à filosofia prática. Contudo, em sua crítica, Aristóteles está percorrendo o problema da unidade conceitual do bem, de modo que, considerando a sua dispersão categorial, faria-se necessário avaliar o grau de correspondência relativa entre os termos da homonímia em questão. Não parecendo se dar como simples acidente da língua³⁷ ou significação natural unívoca³⁸, os bens parecem se relacionar através

³⁵ Na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles cita as categorias de “substância”, “qualidade”, “quantidade”, “relação”, “tempo” e “lugar” a partir das quais o bem poderia ser predicado. Ele teria sistematizado as categorias no tratado homônimo presente no *Organon* assim como na *Metafísica*, ainda que também trate delas na *Ética* e na *Física*. Contudo, no primeiro, as categorias aparecem em maior número, levando-nos a presumir que algumas estejam omitidas nas demais obras. Ao todo, somam o total de dez: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, estado, atividade e passividade.

³⁶ O uso de “ciência” (*episteme*) parece aqui se aproximar da acepção presente nas passagens iniciais da *Metafísica*, onde Aristóteles não estaria atribuindo “um sentido forte” ao termo como necessariamente vinculado ao saber teórico tal como o será no livro VI da *EN* em oposição ao saber deliberativo da prudência.

³⁷ Como seria no caso de termos semelhantes com significados distintos, como, em português, a palavra “manga” que significa tanto uma fruta, quanto uma parte de uma vestimenta.

³⁸ Como seria, por exemplo, em uma relação entre gênero e espécie, tal como “homem” que é utilizado para alguém em particular enquanto pertencente ao “gênero humano”, ao qual também poderia ser utilizado.

de uma “homonímia atenuada”.³⁹ Como podemos depreender de *EN I.6 1096b28*⁴⁰, Aristóteles alude preferência a uma compreensão dos bens intrínsecos por analogia (*analogian*), ressaltando depois em *EN I.7 1097a17-22* as diferentes acepções que o bem pode, tomado proporcionalmente, assumir enquanto fim relativo a uma ou outra arte. Assim, a analogia não parece aqui presumir necessariamente uma hierarquia rígida entre os bens, mas uma unidade conceitual nos termos de uma proporção matemática. Gadamer, no entanto, considera que Aristóteles não tem em mente a “analogia pura” euclidiana que conceberia essa relação proporcional entre termos sem a existência de um termo superior, mas que estaria justamente propondo desde o primeiro livro da *Ética* uma hierarquização entre bens.

O ensaio de Gadamer *A ideia de Bem entre Platão e Aristóteles* (2009), nos ajuda a levantar alguns problemas que envolvem as possíveis relações de ruptura e continuidade entre as reflexões de ambos os autores acerca do estatuto ontológico do bem, ainda que não seja necessário nos comprometermos com a sua interpretação. O autor considera a crítica aristotélica como insuficiente para abranger as reais intenções de Platão quanto à questão do bem. Isso porque ele teria travestido as ideias do seu mestre de um vocabulário conceitual próprio, arguindo contra noções colocadas, muitas vezes, de modo meramente metafórico ou ilustrativo nos diálogos platônicos.

De acordo com Gadamer, há na verdade certa continuidade em Aristóteles da problemática platônica acerca do “substrato comum” que garantiria a unidade conceitual dos bens; onde a referência ao problema da analogia mostra que ele “certamente não está cego em relação à questão ontológico-universal do ‘Bem’, apesar da crítica que tece a Platão nas *Éticas*. É tão somente o interesse prático dominante na ética que ali lhe permite furtar-se ao problema com certa facilidade - porém, não por completo.” (GADAMER, 2009, p. 132). Aristóteles, no entanto, teria se utilizado de uma outra noção de analogia em resposta àquela a qual Espeusipo e os acadêmicos teriam aderido, “desenvolvendo, a partir daí, sua doutrina do ser na forma de um conceito de analogia que possui um termo superior. A ‘pura’ analogia não o faz. Ela ficaria muito próxima da matemática ‘platônica’ das ideias” (GADAMER, 2009, p. 154).

Platão descreve, através da personagem Sócrates na *República*, a ciência do bem como aquela que tem por objeto “a ideia do bem [que é] o mais alto dos conhecimentos, aquele do qual a justiça e as outras virtudes tiram a sua utilidade e as suas vantagens.” (*Rep.* 505a).

³⁹ ZINGANO, 2013, p. 420.

⁴⁰ “Como se diz, então, o bem? Porque [as ideias ou significados de bem] não se parece às coisas que são por homonímia por acaso. Seria por proceder de um só ou por concorrer todos ao mesmo fim, ou antes (*mallon*), por analogia (*analogian*)?” (*EN I.6 1096b26-28*).

Alegando a ignorância geral que haveria em torno de tal ideia, Sócrates assume que a maioria dos homens, tomando o bem como mero prazer, contentam-se com um bem aparente e não verdadeiro, dado que existem prazeres moralmente reprováveis.⁴¹ E mesmo os mais refinados, incluindo ele próprio, que parecem acertadamente tomá-lo pela inteligência, pouco ou nada podem dizer a respeito da natureza do bem em si mesmo.⁴² No entanto, tal como a multiplicidade das coisas particulares no mundo sensível são predicadas de uma única ideia própria e comum a todas elas, que é o “ser”, as coisas boas apenas parecem ser apreendidas de tal modo pelo pensamento pois nelas se reconhece a participação no Bem; ideia que, em si mesma, figuraria como a mais longínqua e inacessível ao conhecimento humano.⁴³ A comparação metafórica entre o Bem e o Sol ainda nos leva a interpretá-lo não como a essência de uma ideia específica, mas enquanto o próprio princípio de cognoscibilidade e condição de existência dos múltiplos seres eidéticos. O sol não apenas torna as coisas visíveis - ou, no caso do paralelo traçado com a inteligência, “cognoscíveis” -, mas também proporciona a cada uma delas a geração e o devir através de uma potência própria. Segundo Gadamer:

Quem procurar pensar, por si, a essência transcendental do Bem não poderá pensá-la como “um Bem”. Em vez disso, terá de voltar os olhos para a ordem de Ser em três níveis, nomeadamente Alma, Estado e Mundo, a qual se desenvolve misticamente nos diálogos platônicos, em especial na *República* e no *Timeu*. A unidade entre Unidade e Multiplicidade, que no *Filebo* surge a olhos vistos, não consiste apenas em sua própria beleza - é a *dynamis* do Bem que, em todas as partes, mantém tudo coeso e conduz à Unidade. (GADAMER, 2009, p. 125-126).

É o *Filebo*, contudo, que Gadamer aponta como o diálogo de Platão no qual o bem exerce “a função prática de orientação para a vida justa” (2009, p. 32). Nele, a discussão sobre a aparente contradição entre a vida do conhecimento e do prazer leva Sócrates a apostar em um terceiro gênero, uma espécie de mistura harmoniosa pautada pelo “simétrico”, o “adequado” ou qualquer outra determinação estrutural do belo que, de acordo com Gadamer (2009, p. 124), constituíram os “conceitos elementares da ética aristotélica.” Assim, viver feliz ou de modo justo no *Filebo* consistiria em apreender a medida divina do Bem que propriamente confere à alma do mundo a sua finalidade, a razão ordenadora do cosmo interno e externo do ser humano.

⁴¹ *Rep.* 505b.

⁴² *Rep.* 506e.

⁴³ *Rep.* 507b.

O problema nos interessa a título de tecer um paralelo entre a ontologia platônica e a aristotélica, visto que elas instauram na ordem do todo ou da natureza acepções distintas sobre o bem, sem poderem tornar, contudo, a ordem mesma alheia ao bem. No entanto, o particularismo pelo qual Aristóteles considera com mais frequência “os bens” na ética em contraste aos desígnios universalistas do seu mestre parece não apenas refletir diferentes pressupostos metafísicos entre ambos, mas também acaba por revelar a intenção aristotélica em fornecer à filosofia prática a autonomia necessária a partir de um objeto próprio de investigação, que é o bem humano buscado em sua prática no mundo.⁴⁴

Já a semelhança com o platonismo parece residir na compreensão de que há uma espécie de finalidade ordenada de acordo com a natureza, função ou essência do ser que a realiza em vista do bem. Tal finalidade parece conter, em Platão, tanto a dimensão da alma, quanto a da cidade, abrangendo em uma unidade holística o bem universal. O cumprimento deste fim implicaria aqui na efetivação da lei ditada pela autoridade racional que é capaz de reconhecer as funções naturais distintas e atribuí-las de modo justo às diferentes partes que, por sua vez, derivariam dessa participação a sua excelência própria. Já em Aristóteles, ainda que possamos lhe atribuir uma espécie de “teleologia universal” - um certo arranjo ordenado do todo que, entretanto, se realizaria na natureza de cada ser em particular e, portanto, em vista do seu próprio bem⁴⁵ - parece não restar dúvida de que o bem humano apenas pode ser obtido pela ação, dado que este não possui uma existência abstrata e independente do domínio prático.⁴⁶ Assim, ainda que não encontremos tal elucubração na *Ética*, na passagem em *Met.* 1075a11-25 Aristóteles trata da ideia de um “bem universal” exemplificando. Segundo ele:

De fato, o bem do exército está na ordem, mas também está no general; antes, mais neste do que naquela, porque o general não existe em virtude da ordem, mas a ordem em virtude do general. Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo; peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo em comum. De fato, todas as coisas são coordenadas para um único fim (...) Quero dizer que todas as coisas, necessariamente, tendem a distinguir-se; mas sob outros aspectos, todas tendem para o todo.

⁴⁴ EN I.4 1095a14-17 e EE I.8 1218b4-6.

⁴⁵ Tal ideia estaria contida em *Met.* 1075a11-25, tratada adiante. Sobre isso, ver SEDLEY, 2010, p. 18.

⁴⁶ Haja vista que somente o bem prático pode ser objeto de desejo: “Por isso, é sempre o desejável que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas. E o praticável é o que admite ser de outro modo.” (*de Ani.* 433a27-30).

O bem universal enquanto finalidade do todo da natureza, portanto, se realiza a partir da busca do fim bom conforme tomado por cada ser cujo ponto focal reside, em última instância, na própria substância individual que é agente, beneficiária e produtora de benefícios. Assim, a condição de existência da ordem é o general, porém o contrário não é verdadeiro, de modo que a prerrogativa ontológica não pertence ao universal, mas ao particular ou individual. De acordo com isso, complementamos com a colocação de Sedley, que relaciona a distância entre as concepções de “bem” de ambos os filósofos com base em suas respectivas posições físico-teológicas: “A causalidade divina no mundo natural é onipresente, como Platão sustentou, mas para Aristóteles deve ser tal que todos os movimentos e pulsões operados pertencem as entidades naturais, deixando deus em si mesmo eternamente separado e autossuficiente.” (2010, p. 11, tradução nossa).⁴⁷

A hipótese de Gadamer é de que a crítica aristotélica a Platão corresponde à realização de um projeto que leva o primado da física sobre a matemática na questão ontológica acerca do bem. Segundo ele, a problemática platônica seria assim remanejada a partir da filosofia primeira e segunda de Aristóteles. Ao fundamentar a questão do ser - e, por consequência, do bem - nos entes naturais e não nas ideias matemáticas, Aristóteles teria mobilizado o conceito de “atualização” (*entelecheia*) para exprimir a permanência da unidade formal de uma substância que realiza no devir a sua potência em ato. Ela estaria, assim, moldando a materialidade do mundo sublunar⁴⁸ de acordo com um princípio formal e função que lhe garantem uma finalidade própria⁴⁹, contrastando-se assim à hipostasiação do divino na qual parece se alicerçar o bem platônico. Segundo Gadamer:

o termo técnico *entelékheia*, introduzido por Aristóteles, com certeza quer exprimir justamente isto: que o *télos* não é um objetivo pertencente a uma ordem distante de perfeição, mas que ele próprio é cada Essente individual em que o *télos* se realiza, de uma maneira que o individual contém o *télos*. (GADAMER, 2009, p. 171).

⁴⁷ “God’s causality in the natural world is omnipresent, as Plato held, but [for Aristotle] must be such that all the operative drives and impulses belong to the natural entities, leaving god himself eternally detached and self-focused.” (SEADLEY, 2010, p. 11).

⁴⁸ A dimensão na qual não há rigorosamente necessidade, por mais que possamos estabelecer generalizações, exceções sempre poderão ocorrer.

⁴⁹ “Aristóteles indica que há dois tipos de fim para a ação: o *telos* (fim) por ser, ele próprio, uma *energeia* (atividades, *activitas*, como no agir ético, mas também em atividades como tocar flauta) ou pode ser o *ergon* (obra, resultado, produto) de uma ação (...). O fato de, em 1094a3-6, Aristóteles colocar em jogo a expressão “fim”, também poderia nos servir de indicação para o significado que se está buscando para a palavra “bem” (bom) na passagem inicial” (WOLFF, 2010, p. 23). Sobre a relação entre atividade (*energeia*), função (*ergon*), atualização (*entelecheia*) e finalidade (*telos*), convém também consultar *Metafísica* IX.7 e 8.

A física, que é a ciência dos seres em movimento sob o primado ontológico da substância, passaria portanto a representar um novo paradigma para se pensar o bem, haja vista que o princípio de movimento e repouso pelo qual é definida a natureza também se faz inerente à forma, que é natureza no mais alto grau⁵⁰ e causa final da substância. A finalidade, que tem em vista o melhor “não absolutamente (*haplos*), mas relativamente ao ser de cada coisa” (*Fis.* II 198b8-9), existe também por natureza, e “a natureza tomada como vir a ser é processo em direção à natureza” (*Fis.* II 193b12-13). Destarte, o ser humano não pode, tal como os outros seres naturais, ser definido sem movimento. No entanto, o conhecimento teórico ao qual a física está sujeita permite inferir deduções a partir de princípios últimos e necessários, cientificamente estabelecidos, o que não parece se refletir no domínio prático. Aqui, o que está em jogo é a busca humana em reconhecer no bem aparente, que é seu objeto de desejo, o bem verdadeiro, operando princípios racionais na contingência do mundo, ou seja, em relação às coisas que podem vir a ser de um ou outro modo, sobre as quais deliberamos e agimos.⁵¹ Assim, o conhecimento ao qual se pretende uma “filosofia das coisas humanas”⁵² deve se ater ao seu objeto próprio de investigação, adaptando-se às suas particularidades, e não o contrário, dado que é nele que reside o bem que deve ser percebido, conhecido e realizado pelo agente, portanto, na prática.⁵³

Importa também, afinal, notar que Aristóteles oferece uma perspectiva própria sobre o bem, opondo-se tanto à perspectiva platônica, quanto à de Protágoras. De um lado, Platão parece pensar que todo bem visado pelas ações necessariamente “participa” do Bem universal - dado que, sem isso, ele nem mesmo poderia ser concebido enquanto tal - através de um conhecimento teórico que exigiria um grau de perfeição e precisão que é inexistente, para Aristóteles, na dimensão prática. De outro, Protágoras conceberá o bem enquanto algo exclusivamente fenomênico, ou seja, o bem como parece para cada um seria propriamente bom, de modo que a sua realidade seria pautada exclusivamente pela verossimilhança.⁵⁴ A posição aristotélica assume, diferentemente, que há tanto o bem verdadeiro que parece integrar o bem absoluto, cuja ontologia discutimos acima, quanto o bem aparente visado pelas ações. Ambos podem ou não coincidir na prática humana, identificando-se primordialmente

⁵⁰ *Fis.* II 193b6-8.

⁵¹ “Entre as coisas que podem ser de outra maneira estão o que é objeto de produção e o que é objeto de ação ou produção” (*EN* VI.4 1139b37-1140a2).

⁵² *EN* X.9 1181b15-16.

⁵³ Sobre a relação metafísica entre o bem e a finalidade ver GOTTHELF, 1989, p. 113–39 e COOPER, 1982, p. 196–222. Enquanto o primeiro parece defender que a determinação do bem provém da finalidade, o segundo argumenta de modo contrário que a finalidade deve ser definida nos termos do bem.

⁵⁴ “O homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem.” (*Teeteto*, 152a).

na ação do virtuoso, posto que “O que parece bom para a boa pessoa é verdadeiramente bom.” (EN III.4 1113a21-23).

Refletimos até aqui, portanto, sobre alguns aspectos da ruptura que Aristóteles realiza entre o domínio prático e teórico em paralelo a uma perspectiva, por assim dizer, mais “metafísica” sobre o bem.⁵⁵ Além de Gadamer, muitas outras relações já foram traçadas no sentido de tentar conciliar ou aproximar, de diferentes modos, as doutrinas físicas e metafísicas com o discurso prático presente nas *Éticas*. Contudo, tal discurso visivelmente destoa dos demais pela sua recusa à pretensão de mediatizar o “bem universal” nas ações, contrariando os propósitos mais universalistas geralmente anunciados em seus tratados de cunho mais “científico” ou teológico. Dada a peculiaridade do seu objeto, que é o bem humano, a filosofia prática também exige, conseqüentemente, uma abordagem investigativa que lhe seja adequada. Por isso, Aristóteles ressalta que “é evidente que o bem [de Platão] não seria capaz de ser posto em prática nem alcançado pelo homem: ora, é justamente alguma coisa como isso que nós procuramos.” (EN I.6 1096b33-34).⁵⁶ E, afinal, não buscamos somente conhecer o bem, mas praticá-lo e nos tornarmos bons com o auxílio da ética, dado que “não investigamos a ideia de virtude, senão para sermos bons, já que ao contrário seria totalmente inútil” (EN II.2 1103b27-29).

O discurso filosófico sobre a prática, campo do conhecimento que compreende as atividades humanas na materialidade transitória e contingente do mundo, não pode tomar como objeto de especulação teórica o bem absoluto que sustenta a ordem da natureza, ainda que as nossas ações nele influam de um modo ou de outro. A atividade virtuosa mesma que pode, como veremos, propiciar a felicidade e o bem comum - dimensões que parecem expressar o “todo” da vida humana por sua completude -, revela-se sempre circunstanciada, mediada pelo acaso fundamental e pela necessidade de se desejar, deliberar e escolher com excelência através de uma faculdade racional propriamente adaptada à persecução do bem para nós diante do possível - mesmo que, conjuntamente e em última instância, isso se reflita em uma dimensão universal.⁵⁷ De acordo com Aubenque (2008, p. 231),

A originalidade de Aristóteles consiste, na realidade, em uma nova concepção das relações entre teoria e a prática, conseqüência de uma ruptura, pela primeira vez

⁵⁵ Segundo Paul Ricoeur, Aristóteles teria interpretado mal o platonismo e suas motivações sob o olhar do seu próprio problema. Segundo ele, “o ‘ato filosófico’ de Platão é ignorado; se é verdade que a problemática platônica é a possibilidade do sentido e, em última análise, da linguagem, esse problema é reduzido ao de Aristóteles, que é o da realidade sensível considerada em seu *dióti*, em seu ‘porquê’” (RICOEUR, 2014, p. 177).

⁵⁶ Como também afirma na *EE*, “[o bem é] o fim daquilo que é factível pelo homem” (*EE* I.8 1218b7-12).

⁵⁷ Tal faculdade é a própria razão prática, ou prudência (*phronesis*), que será melhor explanada adiante.

consumada, no universo da teoria. O que é novo nele, não é um interesse inédito pela ação – nem Sócrates nem Platão foram puros especulativos – mas a descoberta de uma cisão no interior da razão e o reconhecimento dessa cisão como condição de um novo intelectualismo prático.

A “ruptura no universo da teoria” que Aubenque se refere isenta Aristóteles de ser taxado como um mero “empirista moral” que tentaria esvaziar de sentido a relação entre conhecimento e virtude, ainda que o discurso da filosofia prática se proponha a ser útil, ou seja, auxiliar na busca do bem para nós.⁵⁸ Certamente, o conhecimento não deixa de ter aqui um papel necessário na realização da ação virtuosa, como veremos adiante. Contudo, a razão prática não está fundada na razão teórica, mas sempre em circunstâncias particulares que são indemonstráveis por alguma lógica alheia à própria prática. Vejamos a seguinte consideração de Aristóteles sobre as especificidades do método de investigação da ética:

tudo o que se diga das ações deve ser esquemático, e não com rigorosa precisão (...) [conforme] o princípio de tratar cada caso segundo o objeto em questão, e o que é relativo às ações e ao conveniente (*sumpheronta*) não há nada estabelecido, como tampouco no que se refere à saúde. E, se a exposição geral há de ser dessa natureza, com maior razão carece de precisão o particular, que não adere à nenhuma arte ou preceito senão aos próprios agentes que devem considerar sempre o oportuno (*kairon*), tal como ocorre na arte da medicina e do navegador. (EN II.2 1104a2-9).

A inexatidão que caracteriza o domínio prático é exemplificada pela condição saudável em relação à arte médica: ainda que saibamos de antemão como deve ser o bom funcionamento do organismo humano, cada situação exigirá uma determinada intervenção que precisa levar em conta não apenas certos princípios gerais que permitam o diagnóstico da patologia em questão, mas também as particularidades contingentes que compreendem a melhor oportunidade terapêutica para cada paciente em cada diagnóstico ou situação

⁵⁸ “intelectualismo ou empirismo moral; é, pois, a esta alternativa que se restringiu o debate, sempre recorrente, sobre o sentido último da prudência aristotélica. Tal problemática teve a vantagem de tomar como padrão uma posição clara: a teoria socrática da virtude-ciência e o desenvolvimento que Platão havia lhe dado, fazendo da ciência da Idéia a norma e o motor da ação reta. Dependendo da distância em que se situava em relação a este ponto de partida absoluto, julgava-se que Aristóteles pendia para o empirismo ou permanecia intelectualista. Essa problemática foi, como vimos, a de Jaeger. É também a do pe. Gauthier, que critica a resposta de Jaeger sem, contudo, criticar a própria questão. Ora, é a própria posição do problema que é preciso por em questão: não tem nenhum sentido, nem leva a lugar algum, falar em empirismo ou intelectualismo em Aristóteles, de sua propensão maior ou menor para a teoria ou para a prática imediatamente apoiada na experiência, enquanto não se perguntar *por que* Aristóteles faria a virtude depender do saber e, se assim for, qual saber.” (AUBENQUE, 2008, p. 54).

específica. Tal imprecisão se reflete na fragilidade dos próprios bens humanos que, situados, podem se converter em males a depender das circunstâncias da ação, tal como a destruição que a riqueza pode causar àqueles que a cobiçam desmesuradamente.⁵⁹ Assim devemos, em seu estudo, considerar sempre o caráter “aproximativo” no qual se constituem as prescrições de cunho universal, posto que a totalidade dos particulares que envolvem cada fenômeno moral não pode ser reduzida a elas.⁶⁰ Conforme Aristóteles adverte: “Por conseguinte, tratando desses assuntos e partindo dessas premissas, devemos nos contentar em mostrar a verdade a grosso modo e esquematicamente, falando somente do que ocorre de modo geral e, partindo de tais dados, basta chegar a conclusões semelhantes.” (*EN* I.3 1094b17-23). Associando novamente a investigação prática à técnica, agora a fim de opor o discurso ético às ciências teóricas, o filósofo assevera que “tão absurdo quanto recomendar a um matemático que faça uso da persuasão, é exigir demonstrações a um retor.” (*EN* I.3 1094b26-27).

A familiaridade da ação moral com a habilidade requerida pelas artes no domínio prático está no exercício efetivo que o artífice realiza em vista de um bem almejado por uma técnica que ainda não domina completamente. E, por mais que, depois de iniciado, ainda desconheça os princípios envolvidos no bem que ele próprio produz, a experiência por si mesma pode torná-lo alguém com prática de vida, um “prático”. O prático é alguém que tem certa vantagem em relação ao jovem que, já tendo aprendido os princípios teóricos, ainda não possui a experiência necessária com o particular para tratar das coisas humanas com a mesma convicção com a qual poderia fazer, por exemplo, em relação à teoria.⁶¹ A experiência tem, assim, lugar privilegiado na consecução do bem em comparação ao saber teórico; o que remete à predileção de Aristóteles pelo prático em relação ao artífice que possui puramente ciência dos princípios dos procedimentos técnicos, dado que o primeiro obtém “mais êxito [em suas ações] do que os que possuem a teoria sem a prática.” (*Met.* 981a10-17).

Ainda que, admitida a sua natureza, o maior grau de precisão de um objeto se faça desejável para o conhecimento, o critério de verdade ao qual o bem está sujeito no domínio prático não pode ser demonstrado a partir de um princípio independente de “bondade”, mas tão somente discernido em relação à aprovação ou desaprovação daquele que é reconhecido

⁵⁹ *EN* I.3 1094b17-19.

⁶⁰ Ainda que haja enunciados universais negativos, como vemos em *EN* II.6 1107a8-17, o problema é bastante intrincado, pois as prescrições Aristotélicas de cunho universal parecem sempre admitir exceções em uma ética eminentemente “particularista”. Discutiremos melhor tais problemas adiante.

⁶¹ *EN* VI.8 1142a16-21.

enquanto bom e virtuoso.⁶² Aprimorar qualquer habilidade ou atividade, mesmo que varie de pessoa a pessoa - e, de fato, alguns parecem ser dotados de uma maior propensão à virtude como que “por natureza”⁶³ -, não é algo que parece ocorrer através do simples conhecimento de um discurso ou fórmula racional que nos permita acessarmos os seus princípios teóricos. Pelo contrário, assemelha-se mais ao atleta que demanda orientação e exercício constante ao longo do tempo para que possa superar os seus próprios resultados.

Apesar das especificidades próprias ao objeto prático no qual se funda o discurso moral, muitos viram no chamado “argumento da função humana” - onde Aristóteles explicita que “o bem reside na função (*ergon*)” (*EN* I.7 1097b26-27), e que “a função do homem é a atividade da alma segundo a razão” (*EN* I.7 1098a7)⁶⁴ - um possível embasamento da ética nos estudos teológicos e físico-biológicos do autor.⁶⁵ Contudo, tais abordagens parecem também contrastar com uma leitura da *Ética* recorrente no século XX que daria preferência à compreensão de um procedimento dialético da mesma.⁶⁶ Ao longo das décadas, essa interpretação ganhou espaço, sendo também atribuída a suas investigações em outros campos do conhecimento. Assim, segundo Zingano, “o método dialético é hoje considerado o método primário de Aristóteles na investigação filosófica: não apenas as éticas, mas também a Física e seus desdobramentos, e até mesmo sua teologia, são tomados como fundamentalmente dialéticos” (ZINGANO, 2007, p. 297).

As *endoxa*⁶⁷ são os princípios de conhecimento nos quais Aristóteles parece alicerçar o seu método dialético. Tratam-se de opiniões reputadas (atribuídas aos sábios ou a multidão) que podem ser tomadas enquanto pontos-de-partida de discussão ou evidências de sustentação das conclusões enunciativas.⁶⁸ Assim, a investigação dialética se daria propriamente através

⁶² A caracterização do bem, para Aristóteles, não pode ser abstraída da prática humana. Sobre isso, ver CHARLES, 2010, p. 276.

⁶³ “sendo melhor, por assim dizer, nascer com vistas à julgar corretamente e escolher o bem verdadeiro, e está bem dotado aquele a quem a natureza proveu generosamente dele, porque é o maior e mais admirável e algo que não se pode adquirir nem aprender com outrem, senão que tal como se recebeu ao nascer, assim se conservará e estará bem e esplendidamente dotado, e nesse sentido constituirá a índole perfeita e verdadeiramente boa.” (*EN* III.5 1114b3-12).

⁶⁴ E a função de algo é idêntica ou intimamente relacionada ao seu fim (*EE* II.1 1219a8).

⁶⁵ A relação entre uma “essência” ou “natureza” e o argumento da função humana se faz presente desde os comentários de Eustrácio de Niceia, comentador da ética aristotélica que viveu entre os séculos XI e XII.

⁶⁶ Tal interpretação, que tem lugar a partir do prefácio em BURNET, J. *The ethics of Aristotle* (1900); ganha espaço ao trazer para o centro da análise a passagem metodológica contida em *EN* VII.1 1145b2-7 com o texto de OWEN, G. E. L. “*Tithenai ta phainomena*” (1961). Os problemas de tal discussão foram atualmente retomados pelo magistral artigo de ZILLIG (2018).

⁶⁷ “*Endoxa*, por outro lado, são aquelas [opiniões] que se baseiam no que pensam todos, a maioria ou os sábios, isto é, a totalidade dos sábios, ou a maioria deles, ou os mais renomados e ilustres entre eles.” (*Tópicos* 100b20-22).

⁶⁸ Sobre isso ver a análise realizada por Owen (1961) de *EN* VII.1 1145b2-7.

da comparação e exame da coerência interna dessas opiniões, relevando o seu núcleo de verdade (caso possuam) ao retornar por meio de perguntas e respostas aos primeiros princípios dos problemas em disputa. O debate acerca dessas questões é bastante antigo e extenso, de modo que convém nos determos apenas sobre alguns pontos particularmente interessantes para o problema do bem em relação ao argumento da função humana.

A crença que sustenta, por assim dizer, a aposta metodológica de Aristóteles nas opiniões reputadas, pode ser vislumbrada na célebre frase de impacto avessa ao ânimo platônico⁶⁹ que inaugura o primeiro livro da *Metafísica*: “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer.” (*Met.* 980a1). Assim, “todos têm algo a contribuir para a verdade” (*EE* I.6 1216b30-31).⁷⁰ E, dado que o objeto das investigações práticas é o bem humano, não poderia ser diferente que as opiniões sobre o bem não constituíssem, pelo menos em parte, a sua verdade. Porém, conforme aponta Destrée (2010), não podemos por conta disso tomar os princípios formulados na ética aristotélica como mera adesão às convenções do pensamento grego em seu tempo. Segundo ele, o método dialético na *Ética* na verdade busca ancorar os seus princípios em convicções últimas que devem pertencer a todo ser humano enquanto tal.⁷¹ Ainda de acordo com Destrée, é justamente essa convicção que leva Aristóteles a criticar Platão através da noção do bem prático, ao fato deste “(...) não ‘dar conta’ desse desejo ou dessa busca que é o ponto de partida de toda filosofia prática: que ‘todos os homens desejam ser felizes.’” (p. 390).

Assim, o argumento da função se trataria menos de uma doutrina da “essência humana”, do que uma convicção geral sobre o bem prático que deve ser aceita por todos: o fato amplamente reconhecido de que agimos com base em razões. Esse argumento traz à tona a capacidade humana de visar a bens conceitualmente discernidos. Seria justamente com base nesse aspecto do desejo compartilhado por todos que poderíamos supor, portanto, que a função humana reside na atividade racional, e não o contrário, o que coaduna com o procedimento dialético predominante na *Ética*. De todo modo, ao tratar da função humana, Aristóteles recapitula - ainda que através de uma argumentação retórico-dialética que busca incitar o leitor ou ouvinte a chegar às mesmas conclusões que as suas⁷² - a unidade conceitual

⁶⁹ Em Platão, de fato são poucos os que parecem desejar conhecer na medida em que a maioria parece depositar as suas crenças na falibilidade e transitoriedade da opinião (*doxa*).

⁷⁰ Assim, “Nenhum filósofo natural apreendeu propriamente a verdade, mas cada um tocou-a sob algum aspecto e, portanto, de uma coleção de suas opiniões devemos esperar uma boa quantidade de verdade.” (*Met.* 993a30-993b4).

⁷¹ DESTRÉE, 2010, p. 383.

⁷² DESTRÉE, 2010, p. 383.

da “alma” que ele teria exposto de modo, por assim dizer, mais “científico”, no *de Anima*. Tal é o raciocínio presente na *Ética*⁷³:

Mas o que ela [no caso, a alma] pode ser precisamente? É que, com efeito, o fato de viver aparece como sendo alguma coisa de comum que até mesmo os vegetais compartilham, enquanto que o que se busca é alguma coisa de próprio. Deve-se, portanto, excluir a vida de nutrição e crescimento. Viria em seguida a vida sensitiva: mas ela também aparece como sendo comum tanto ao cavalo, quanto ao boi e a todo animal. Resta então a vida que é uma certa atividade do que possui a razão (*logos*). (EN I.7 1097b33-1098a4).

Deste modo, seria através da “relação de consecução” de uma homonímia acentuada entre o princípio formal das plantas, animais e seres humanos, que poderíamos apreender a noção de “alma” em uma unidade conceitual. Nela, os últimos elementos dependeriam dos primeiros, constituindo uma relação necessária para que a alma possa ser abordada cientificamente.⁷⁴ Voltemo-nos, portanto, ao *de Anima* a fim de investigar algumas questões sobre as diferentes partes da alma e as especificidades do desejo humano em relação ao restante do gênero animal. Depois nos deteremos sobre a questão da felicidade, que é o sumo bem atribuído por Aristóteles à nossa espécie⁷⁵; mais conscientes, porém, da distância procedimental entre o discurso ético e o físico-biológico.

A alma, genericamente tomada como “a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (*de Ani.* 412a20-8), é o princípio do desejo em sentido amplo (*orexis*). Como vimos, há a parte nutritiva que abrange a reprodução, o crescimento e o decaimento, que é comum a todos os seres vivos e a única possuída pelas plantas; depois, a parte irracional, diferentemente pertencente aos animais, que compreende o movimento local e as cinco formas de percepção sensível (*aisthesis*) - tato, paladar, olfato, audição e visão. Essa parte também implica na presença de memória⁷⁶ e imaginação (*phantasia*) que se traduzem na capacidade de produzir imagens a partir do “movimento que ocorre pela atividade da

⁷³ *de Ani.* II.1 412a1 - 415a14.

⁷⁴ ZINGANO, 2013, p. 412.

⁷⁵ “Tem sentido, pois, não chamamos feliz ao boi, nem ao cavalo, nem a nenhum outro animal, pois nenhum deles é capaz de participar de tal atividade [ações nobres e belas]” (EN I.9 1099b32-33).

⁷⁶ Ainda que a memória, ao contrário da sensação, não necessariamente se faça presente em todos os animais. Sobre isso, ver *Met.* 980a27-981a3.

percepção sensível” (*de Ani.* 428b30). Além disso, por serem dotados desta outra parte da alma, resulta que os animais possuem também faculdade desiderativa. O desejo envolve sempre certa forma de “discernimento” (*krisis*) que constitui algum tipo de juízo entre “bem”, “mal” ou “neutro” em relação aos objetos apreendidos pelo pensamento, mesmo que através da forma mais simples de percepção.⁷⁷ Daí ser possível atribuir a todos os animais a distinção básica entre prazer e dor, aquilo que é respectivamente digno de persecução ou evasão. Há, por fim, a parte racional própria aos seres humanos que compreende o intelecto (*nous*) e o pensamento racional-conceitual (*logos*).

A faculdade desiderativa deriva-se, portanto, de um princípio anímico presente nos animais que produz movimento em relação a determinado objeto tomado enquanto um bem aparente.⁷⁸ A sua manifestação básica parece se dar através das sensações de prazer e dor resultantes de certa operação perceptiva-avaliativa que, nos seres humanos, é capaz de participar da razão em alguma medida.⁷⁹ Assim, ainda que Aristóteles não estabeleça algum tipo de “princípio racional” a partir do qual o desejo se origine, ele seria capaz de dialogar de diferentes modos com a razão, podendo assumir uma feição híbrida entre ambas as partes da alma, racional e não-racional. O desejo compreenderia, assim, três formas específicas: o apetite (*epithumia*), cujo objeto visado é o prazer (*hedone*), seria a capacidade desiderativa comum a todos os animais, mesmo àqueles que possuem apenas os órgãos sensoriais do tato e paladar; o impulso (*thumos*), tomado como um tipo de reação a uma injustiça que causa dor; e, por fim, o “querer” (*boulesis*), que dialoga mais com a razão na medida em que visa a um fim discernido e identificado através de um esquema conceitual que se apresenta como um bem que deve ser almejado para o agente.⁸⁰

A motivação no animal (incluindo humanos), qualquer que seja a espécie de desejo, presume a presença de percepção para que ocorra a apreensão dos objetos externos pelos órgãos sensoriais. A partir disso, a imaginação identifica no pensamento o bom ao prazeroso e o mal ao doloroso, constituindo as impressões valorativas. Em cada circunstância específica, a imaginação motiva o desejo em relação ao objeto buscado ou evitado através de aparições ou imagens mentais (*phantasma*).⁸¹ Desse modo, mesmo os nossos desejos mais racionais,

⁷⁷ MOSS, 2012, p. 20.

⁷⁸ “É sempre o desejável (*orexis*) que move, embora este seja tanto o bem como o bem aparente; mas não todo o bem, e sim o bem prático apenas” (*de Ani.* 433a27-29).

⁷⁹ AGGIO, 2015, p. 68.

⁸⁰ “Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois o querer é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo de desejo.” (*de Ani.* 433a17-30).

⁸¹ Dado que a *phantasia* é “aquilo segundo o qual dizemos ocorrer em nós uma imagem (*phantasma*)” (*de Ani.* 428a1-3) e que “a alma nunca pensa sem uma *phantasma*” (*de Ani.* 431a14-17).

concebidos através de conceitos universais (como das figuras geométricas, por exemplo), não poderiam prescindir do que parece bom à imaginação⁸², dado que sempre pensamos por meio de instâncias particulares (como mediante uma figura geométrica específica, a partir do exemplo citado). Portanto, “é na medida em que o animal é capaz de desejar que ele pode mover-se a si mesmo, e a capacidade desiderativa não existe sem imaginação, sendo toda imaginação racional (*logistike*) ou sensível.” (*de Ani.* 433b27-29). Assim, a imaginação subjaz em todas as motivações humanas, tanto irracionais (como nos apetites e paixões⁸³), quanto racionais (como no querer).⁸⁴ Valendo-se da oposição entre apetite e querer, Aggio (2017) contrapõem ambos os tipos de imaginação, refletindo nesse conflito a situação do descontrole (*akrasia*).⁸⁵ De acordo com ela,

A imaginação sensível, no que diz respeito ao ato de desejar, estará rente ao presente e será associada à percepção do prazeroso e doloroso. Ao contrário, a imaginação racional envolve cálculo, ou seja, diante das imagens sensíveis presentes, o homem é capaz de raciocinar sobre o futuro, freando, como no caso do controlado, um desejo pelo prazer imediato.” (AGGIO, 2017, p. 218).

As duas formas de imaginação parecem assim se opor, correspondendo a duas formas igualmente incomunicáveis de desejo: o apetite e o querer. De fato, o conflito moral que Aristóteles vê no descontrolado, aquele que persegue um prazer oposto ao bem que deve ser buscado, apenas pode existir “pois tudo o que parece ser prazeroso também parece ser bom, embora nem tudo o que pareça ser bom também pareça ser prazeroso” (AGGIO, 2017, p. 217). Porém, não seria possível conceber uma vida boa e virtuosa sem prazer, pois não o negaríamos aos virtuosos, àqueles que querem e buscam o bem verdadeiro e que de fato parecem regozijar-se ao alcançá-lo.⁸⁶ Isso também não significa que o simples prazer possa

⁸² e “a imaginação, quando move, não move sem o desejo” (*de Ani.* 433a20).

⁸³ As paixões podem ser definidas enquanto sentimentos acompanhados de prazer ou dor oriundas de princípios externos que nos movem. (*EN* II.5 1105b21-25).

⁸⁴ Apesar da oposição que Aristóteles parece efetuar entre imaginação e razão em passagens como *de Ani.* 428b3-6, poderíamos alegar, com base em *de Ani.* 432a3-9 e 431a14-17, que a *phantasia* também é condição necessária da crença (*doxa*). De acordo com Moss (2012, p. 198, tradução nossa), “A visão de Aristóteles é que alguém deseja algo como um fim porque ele parece *quasi*-perceptualmente bom: a base do desejo - mesmo do desejo mais geral pela felicidade como alguém o enxerga - é, não menos que a base do apetite, uma aparência através da imaginação.”

Aristotle’s view is that one desires something as an end because it quasi-perceptually appears good: the basis of wish – even of the most general wish for happiness as one views it – is, no less than the basis of appetite, an appearance through *phantasia*.

⁸⁵ “Exatamente como os membros paráliticos do corpo quando queremos movê-los para a direita e vão ao contrário para a esquerda, e assim ocorre também à alma: pois a tendência nos descontrolados se movem em sentido contrário.” (*EN* I.13 110218-22).

⁸⁶ Aggio não negaria isso, como podemos ver em sua análise sobre o prazer (2017, p. 121).

ser o princípio absoluto desta espécie de desejo tal como é o apetite, dado que a razão participa em maior medida do querer. Segundo Aristóteles: “a vida deles [isto é, dos virtuosos] é prazerosa por si mesma, pois o sentimento de prazer é próprio da alma, e para cada um é prazeroso aquilo que ele ama” (*EN* I.8 1099a7-8). Além disso, Aristóteles também nos afirma que “sem atividade não há prazer, e o prazer aperfeiçoa toda atividade.” (*EN* X.4 1175a22-23). Assim, não parece haver verdadeiro conflito entre o prazer e a realização de boas ações pelo virtuoso. Ainda que agir virtuosamente signifique abdicar de outros prazeres possivelmente considerados, o prazer em realizar uma ação virtuosa almejando o fim racionalmente discernido deve ser supremo em relação a todos os demais.

Defendendo o chamado “empirismo prático” em Aristóteles, no qual a percepção estaria na base de toda cognição prática, o argumento de Moss (2012) complementa a nossa interpretação ao conferir um papel substancial ao prazer no âmbito do querer. Dado que o prazer e a dor seriam os mecanismos básicos da motivação animal e humana, a busca pelo primeiro guardaria em si a função nevrálgica de rastrear o bem e motivar a sua busca em diferentes circunstâncias. Assim, o bem discernido pelo querer, que se sustenta na imaginação conceitualizada pela razão, não pode ser definido exclusivamente por um cálculo que suspenda ou interdite a discriminação entre prazer e dor. Antes, tal faculdade deve possibilitar um certo tipo de arranjo das capacidades cognitivas da parte não-racional da alma, que são formadas a partir da imaginação, para produzir uma motivação desiderativa consonante com a razão. A motivação ao bem aparente visado pelo querer, ainda que mais adaptada à razão, não poderia ser exclusivamente determinada por ela, do mesmo modo que a motivação e a capacidade de realizar uma atividade virtuosa não se resume ao simples conhecimento da virtude. Assim, a avaliação entre prazer e dor obtida pela percepção⁸⁷, antes de ser uma propriedade inconciliável com a função humana que, conforme analisamos acima, corresponde a agir com base em razões, teria junto a ela um lugar fundamental na motivação do desejo virtuoso.⁸⁸

⁸⁷ Aristóteles parece atribuir agência aos animais em geral no *de Anima*, enquanto na *Ética* apenas os seres humanos parecem ser capazes de propriamente agir.

⁸⁸ “Isso parece significar que a motivação não-racional é baseada na imaginação perceptiva e a motivação racional na imaginação racional (ou “calculativa”). Na verdade, os detalhes acabam sendo mais complicados: Irei argumentar que, embora a imaginação racional esteja na base da escolha, o desejo depende, em vez disso, da imaginação e, portanto, mesmo o desejo baseado no pensamento também se baseia de alguma forma na imaginação. Além disso, a imaginação pressuposta pelo pensamento prático é, como se poderia esperar, uma imaginação prática: uma imaginação avaliativa e prazerosa, derivada por sua vez da percepção avaliativa e prazerosa. Portanto, mesmo os nossos desejos mais racionais são, em certo sentido – em um sentido muito substancial, como argumento abaixo – pelo que parece bom por meio da imaginação, o bem aparente.” (MOSS, 2012, p. 140, tradução nossa).

O apetite parece ser um tipo de desejo voluntário⁸⁹, como vimos, realizado por todos os animais. Da imensa variedade de prazeres peculiares que a vida pode oferecer, muitos erram de modo diverso, seja escolhendo as coisas erradas (como os indivíduos perversos que encontram prazer na prática de ações intrinsecamente imorais)⁹⁰, no momento errado ou da forma errada. Mesmo os apetites comuns e naturais dos quais todos parecem compartilhar, como a comida, a bebida e o sexo, podem se tornar contraditórios em relação ao bem determinado pelo querer, seja pelo uso excessivo ou intemperante do objeto de prazer, seja por fazê-lo em uma ocasião inadequada, por exemplo.⁹¹ Contudo, os prazeres parecem ser bons e constituem o maior fator motivador das ações para a maioria das pessoas, de modo que o apetite se revela como o tipo de desejo mais disseminado e ao mesmo tempo mais difícil de dialogar com a razão.⁹²

O impulso, por sua vez, é um tipo de desejo menos voluntário do que o apetite, contudo, aparentemente mais natural, posto que não peca pelos excessos desnecessários da avidez. Ainda que os animais irracionais também sintam dor, eles não parecem possuir impulso, pois este presume um tipo de discernimento racional sobre o “justo” de maneira que o impulso “parece ouvir de certo modo a razão, mas a ouve incorretamente” (*EN VII.5 1149a26-7*), enquanto o apetite a ouve em ainda menor medida.⁹³ Assim como um cão que se precipita à porta por conta de um estímulo, o impulso é a reação que, diante da dor causada por uma injustiça, se traduz em cólera⁹⁴, um sentimento de vingança contra outro que impele o desejo a liquidar a causa de sua dor. O impulso é ainda mais perdoável do que o apetite, pois, além de ser menos voluntário, tem como base uma razão moral mais elevada que o prazer. Isso porque quem se deixa levar por suas rédeas age em sofrimento, sendo moralmente mais grave a manifestação imoral do prazer na medida em que ela pode se

This looks to be saying that non-rational motivation is based on perceptual phantasia and rational motivation on rational (or ‘calculative’) phantasia. In fact the details turn out to be more complicated: I will argue that while rational phantasia is at the basis of decision, wish relies instead on perceptual phantasia. But the broad outlines of the simple answer are right: all thought relies on phantasia, and thus even thought-based desire is based in some way on phantasia as well. Moreover, the *phantasia* presupposed by practical thought is, just as one might expect, practical phantasia: pleasurable, evaluative phantasia, derived in its turn from pleasurable, evaluative perception. Therefore even our most rational desires are in some sense – a very substantial sense, I will argue below – for what appears good through phantasia, the apparent good.

⁸⁹ As condições anunciadas por Aristóteles para classificar um ato enquanto “voluntário” ou “involuntário” jaz em *EN III.1*, questão que nos deteremos melhor adiante.

⁹⁰ *EN II.6 1107a8-17*.

⁹¹ *EN VII.4 1147b22-9*.

⁹² Na medida em que “é mais difícil combater o prazer do que o impulso” (*EN II.3 1105a7-8*).

⁹³ *EN VII.5 1149b1-2*.

⁹⁴ *EN V.2 1130a30-31*.

desdobrar de forma especialmente artilosa e manipuladora, buscando incitar no outro condições que sejam favoráveis apenas ao deleite do próprio corpo.⁹⁵

Justamente por essa dificuldade, mas não impossibilidade, a educação do apetite deve ocupar lugar fundamental desde a infância, devendo auxiliar o discípulo a amar as coisas certas e com elas regozijar-se antes que possa propriamente investigar as razões que sustentam as suas avaliações valorativas. A isso também se relaciona o sentido moral (*aidos*)⁹⁶ que faz o jovem bem formado envergonhar-se ao se deixar dominar pelo apetite ou pelas paixões (como é comum nessa idade); um sofrimento que não é derivado propriamente da sua própria compreensão de que não está agindo conforme a razão, mas das consequências nocivas que suas más ações acabam infringindo no seu reconhecimento por parte de outrem, em sua própria honra e reputação.⁹⁷

Tendo o agente internalizado uma correta avaliação dos objetos e seus respectivos bens, o prazer de que se preenche as ações justas e admiráveis e a dor que atribui às ações vis e reprováveis se tornarão ao longo do tempo guias relativamente seguros para agir bem. Como vimos, tal propensão apenas poderá ser adquirida através de uma experiência que incute amor às coisas certas, tornando alguém apto a reconhecer “o que é o bem” para que depois tenha condições de refletir propriamente sobre as suas razões, ou seja, “por que é bom”. Aristóteles parece sugerir com isso que a prática de ações virtuosas apenas seria possível através de uma “segunda natureza” constituída por um certo hábito (*ethos*)⁹⁸, pela “habilidade de internalizar, a partir de uma gama dispersa de casos particulares, uma atitude avaliativa geral que não é redutível a regras ou preceitos.” (BURNYEAT, 2010, p. 159). Assim, é formada a disposição do caráter (*hexis*) necessária ao estudante da ética que não apenas busca conhecer o bem através do discurso racional (*logoi*), mas praticá-lo.⁹⁹ Contrariamente, aqueles que carecem dessa condição prévia “são como pacientes que escutam atentamente aos médicos e não fazem nada do que lhes prescrevem. E, assim como

⁹⁵ A dor despertada pelo sentimento de injustiça que mobiliza o impulso provém geralmente do ultraje, causado pelo apetite de ferir a reputação de outrem pelo próprio deleite, o que destaca a contraposição entre o valor moral de ambos os tipos de desejo em uma mesma situação (sobre isso, ver AGGIO, 2017, p. 168).

⁹⁶ O termo *aidos* também costuma ser traduzido por “pudor” ou simplesmente “vergonha”.

⁹⁷ *EN* IV.9 1128b9-35.

⁹⁸ Hábito (*ἔθος*) e caráter (*ἦθος*) apresentam somente uma diferença na primeira letra (*ἔ* e *ἦ*), o que indica a estreita conexão morfológica entre os dois vocábulos. Ambos são aqui transliterados simplesmente por *ethos*.

⁹⁹ Aristóteles atribui a preocupação em educar os elementos irracionais da alma ao seu mestre, Platão. Segundo ele, “virtude moral, de fato, tem a ver com os prazeres e dores, pois por causa do prazer fazemos o mal e por causa da dor nos abtemos de ações nobres. Daí a necessidade de ter sido educado de certo modo já desde jovens, como disse Platão, para poder regozijar-se e sofrer como é devido; nisso consiste, com efeito, a boa educação.” (*EN* II.3 1104b3-13).

esses não curam o corpo com tal tratamento, tampouco curarão a alma com tal filosofia.” (*EN* II.4 1105b16-18).

O estudante de filosofia prática deve ser, portanto, cultivado em boas atividades a partir das quais aprendeu a obter bons prazeres, ainda que muitos pareçam viver simplesmente em função de prazeres muitas vezes perversos e contraditórios.¹⁰⁰ Estes o fazem pela vileza de não tomarem como fim um bem aparente maior do que o próprio gozo ou por descontrolo. O amadurecimento da alma e a capacidade de realizar boas ações não se resume ao mero conhecimento racional do bem, mas em nutrir-se de um caráter adequadamente disposto em relação aos elementos irracionais da alma, tais como os sentimentos de prazer e dor propiciados pelas paixões; o que possibilitaria a formação de um caráter realmente virtuoso através da realização regular de boas ações. Por isso, a educação deve ocupar um lugar central na aquisição da virtude desde o início da vida: “Não tem, portanto, pouca importância adquirir desde o início estes ou aqueles hábitos, senão muitíssima, ou melhor dizendo, total.” (*EN* II.1 1103b23-25).

Aristóteles distingue entre virtudes humanas irredutíveis umas às outras. Dentre elas há dois gêneros, as virtudes intelectuais (*dianoetikas*) (no caso, a sabedoria e a prudência) e as virtudes morais (*ethikas*) (coragem, generosidade, moderação, magnanimidade, tolerância, veracidade e justiça). Enquanto as primeiras se relacionam exclusivamente às propriedades do pensamento racional mediante o discernimento entre o verdadeiro e o falso, podendo ser exercidas e aprimoradas de modo mais isolado, as segundas progredem através das nossas motivações práticas e de nosso relacionamento mútuo.¹⁰¹ Além disso, Aristóteles não parece restringir a razão a uma faculdade da alma no domínio prático, tal como faz no *de Anima*. Na medida em que a razão cumpre o papel de persuasão do desejo, ela também deve assumir uma expressão externa. Analisemos o seguinte trecho:

Resulta, portanto, que também o irracional é duplo, pois o vegetativo não participa de modo algum da razão, mas o apetitivo e, em geral, desiderativo, participa de algum modo enquanto é dócil e obediente (assim também a respeito do pai e dos amigos que dizemos levar em conta a razão, mas não como na matemática). Que o irracional se deixa de certo modo persuadir pela razão é indicado também pela advertência e toda repreensão e exortação. E se podemos dizer que esta também tem razão, o que tem razão será duplo, de um lado primariamente e em si mesmo, de outro será considerada como no caso do pai. Também a virtude se divide de acordo

¹⁰⁰ Ver *EN* I 1095b3-9 e X 1179b13, 27-28.

¹⁰¹ “através de nossas relações com o outro” (*EN* X.8 1178a9-10).

com essa diferença: pois dizemos que umas são dianoéticas e outras éticas, e assim a sabedoria, a inteligência e a prudência são dianoéticas, a generosidade e a temperança, morais; pois se falamos do caráter (*ethos*) não dizemos que alguém é sábio ou inteligente, senão que é amável ou moderado; e também louvamos ao sábio por seu hábito, e aos hábitos dignos de louvor os chamamos virtudes. (*EN* I.13 1102b32-1103a10).

Aristóteles parece oferecer aqui duas acepções de “razão” a partir das quais o desejo seria capaz de dialogar, associando a razão interna às virtudes intelectuais e a razão externa às virtudes morais. Enquanto as virtudes intelectuais não poderiam ser adquiridas senão pelo pleno desenvolvimento da faculdade racional através do conhecimento de princípios externos, como estudando preceitos matemáticos ou experienciando adequadamente o particular; as segundas, por vincularem-se às paixões, seriam adquiridas mediante o louvor, a vergonha, o perdão e a repreensão a partir da referência a uma postura reconhecidamente virtuosa.¹⁰² Os conselhos dos mais velhos, práticos e prudentes têm, deste modo, tanto valor no domínio prático quanto uma demonstração possui no âmbito teórico. Assim, a razão prática aprimora-se através do hábito que enseja uma certa disposição no caráter, um modo adquirido de lidar com as paixões nas diferentes situações da vida humana.

Por isso, as virtudes morais se relacionam intimamente aos nossos sentimentos de prazer e dor¹⁰³, pois os objetos e modos pelos quais sentimos indicam a presença de uma certa disposição engendrada por um hábito segundo o qual costumamos agir de uma ou outra maneira. Aqui se faz importante lembrar que Aristóteles também foi o “grande sistematizador” da mimese (*mimesis*) no mundo grego¹⁰⁴, ressaltando a inclinação natural dos seres humanos em realizar procedimentos de “imitação” e reelaboração das suas próprias ações. Deste modo, tornamo-nos capazes tanto de aprender técnicas destinadas à produção de bens exteriores, quanto de aplicar uma espécie de “técnica sobre si”, uma dinâmica que se reflete em nosso próprio corpo e atividades. Não obstante, o reconhecimento e prazer do outro parece assumir aqui papel preponderante na motivação mimética desde a infância. Segundo Aristóteles, “a ação de mimetizar se constitui nos homens desde a infância, e eles se distinguem das outras criaturas porque são os mais miméticos e porque recorrem à mimese para efetuar suas primeiras formas de aprendizagem, e todos se comprazem com as mimeses realizadas.” (*Poet.* 1448b5). Nesse sentido, as virtudes morais parecem existir enquanto

¹⁰² *EN* X.8 1178a19-21.

¹⁰³ *EN* II.3 1104b4-5.

¹⁰⁴ LIMA, 2000, p. 31.

potência por natureza, mas apenas serão adquiridas mediante fatores externos que eduquem o desejo e com isso promovam o desenvolvimento do caráter através de uma prática regular. A virtude guarda ainda certa simetria com o vício, tal como a saúde com a doença, pois uma má disposição também pode ser engendrada por maus hábitos.

Deste modo, investigar os fins que sustentam o desejo humano, ainda que tenha crucial importância para o autoconhecimento, não será proveitoso para todos e, por si só, não basta para tornar alguém bom. Em *EN I.3 1095a1-13*, Aristóteles considera qual seria o discípulo mais adequado para absorver as lições de ética: certamente não o “jovem de caráter”, aquele que é dominado pelas paixões ou pela primazia do apetite. Ao contrário, o estudante do bem prático deve guiar os seus desejos pela correta razão (*orthon logon*) - senão interna, externa - a fim de colocar em prática o que aprendeu orientando as suas ações em vista do bem. O “querer” é propriamente a espécie de desejo que mais dialoga com a razão e opera a escolha deliberada, o mecanismo pelo qual o ser humano pode agir no mundo despertando novas cadeias causais no futuro contingente em vista de um bem racionalmente determinado.¹⁰⁵

O fato de sermos animais dotados de intelecto (*nous*) e capazes de virtudes intelectuais significa que também podemos apreender certas instâncias universais e discernir o bem através de conceitos em maior ou menor medida. Aristóteles compara o intelecto a uma potência que tem como objeto a forma inteligível das substâncias apreendidas pela percepção, tornando-se em atividade idêntico a elas.¹⁰⁶ Assim, ele também precisaria ser instruído pelo contato com objetos externos que possam promover alterações sensíveis nos seus órgãos de percepção e, conseqüentemente, no conteúdo imaginativo. A razão se realiza através de seus objetos próprios: no caso da razão teórica cuja virtude é a sabedoria (*sophia*), os universais necessários e imóveis; no caso da razão prática cuja virtude é a prudência (*phronesis*), os particulares e contingentes do mundo. Com as formas inscritas no intelecto, a razão pode produzir conceitos universais e deles fazer uso através do pensamento discursivo, por exemplo, como precisamos aprender uma língua antes de sermos capazes de ler, falar ou realizar qualquer outra atividade potencialmente agradável por meio dela.¹⁰⁷ A razão, portanto,

¹⁰⁵ Aubenque alude às origens políticas do conceito de *boules* que Aristóteles, pela primeira vez, teria utilizado com um significado propriamente “técnico” na filosofia prática. A *bouleusis* remete à *boule*, que designa o Conselho dos Anciãos na *Ilíada* de Homero assim como o Conselho dos Quinhentos em Atenas. Seria nesses espaços de deliberação coletiva que se configura “o modelo de conduta individual prudente” (AUBENQUE, 2008, p. 184).

¹⁰⁶ *de Ani.* 430a10-26.

¹⁰⁷ Tais questões de fato dizem mais respeito à teoria do conhecimento em Aristóteles do que propriamente a sua filosofia prática, ainda que haja implicações notáveis. A doutrina do “intelecto agente” enquanto potência

enquanto faculdade natural da alma, pertencente ao ser humano como potência ao nascer, sendo realizada através dos objetos de intelecção, pela razão externa e pela experiência prática ao longo da vida.¹⁰⁸

Nesse sentido, buscamos enfatizar até aqui a importância singular que a ética aristotélica parece atribuir aos fatores externos que compõem a vida humana, dentre os quais podemos considerar principalmente o acaso e as atividades realizadas em comunidade, as condições e costumes que formam as condições para que um agente seja persuadido pela razão a desejar o bem verdadeiro. Assim, a educação exerceria um papel fundamental mediando o contato do discípulo com os objetos de conhecimento, instruindo-os a amar da maneira certa os objetos certos, ou seja, aqueles que devem ser amados pelo valor próprio que contêm. De fato, não parece ser possível a boa educação, no sentido amplo do ideal helenista de formação integral das qualidades humanas¹⁰⁹, em uma comunidade desordenada, uma cidade dividida ou governada por um regime que não cuida da virtude entre os cidadãos. Assim, como argumentamos, o pleno desenvolvimento da natureza humana deve incluir necessariamente um exercício adequado na vida em comunidade, pois sem a presença de tais atividades nas experiências formativas de cada um - seja enquanto beneficiário passivo, seja enquanto agente que nelas se engaja -, não poderíamos atingir o *telos* de nossa natureza, o fim último e aquilo que nela, dela e para nós há de melhor.

II. A felicidade

Antes de analisarmos mais propriamente as nuances da virtude e da ação virtuosa, cabe nos debruçarmos, munidos de uma interpretação sobre a natureza da razão prática e do

criadora ou ativa parece ser uma das mais obscuras e debatidas em Aristóteles, de modo que nossa abordagem se justifica na medida em que ressalta os fatores externos que devem incidir sobre o agente para que este possa formar o conhecimento necessário para deliberar corretamente. Sobre as diferenças fundamentais entre a teoria do intelecto aristotélica em oposição à teoria da reminiscência platônica, ver o comentário de Maria Cecília Gomes dos Reis em sua tradução do *de Anima* (2006), p. 302-309.

¹⁰⁸ Sobre a precedência do desejo e desenvolvimento da razão ao longo da vida, ver *Pol.* VII.15 1334b17-25. Essa interpretação também está de acordo com a leitura de Bodéüs (2010) que relaciona a servidão da alma com o desenvolvimento claudicante da razão, chamando atenção para a seguinte passagem da *Ética Eudemia*: “A razão tem um princípio natural, porque ela estará presente em nós se o crescimento é permitido e não atrofiado - e o desejo também, porque ele se fixa em nós e se encontra presente em nós no nascimento. Ora, em suma, é por essas duas características que definimos o natural: tudo aquilo que se fixa em nós desde o nascimento e tudo que nos é possível adquirir desde que o crescimento foi permitido.” (*EE* II.8 1224b29-34).

¹⁰⁹ O que Jaeger se refere como o “humanismo grego”, presente desde Homero, da internalização e corporificação de um ideal de “natureza humana” através da educação (*paideia*) (1994, p. 14-15).

desejo humano, sobre a felicidade (*eudaimonia*).¹¹⁰ Ainda na abertura da *Ética*, ao afirmar que nossas investigações, artes, escolhas e atividades visam a um bem, Aristóteles está considerando diferentes expressões de bens aparentes que podem ser racionalmente discernidos pelo querer. Em seguida, considerando as diversas atividades e fins reconhecidos no âmbito da cidade, haveria aquelas que produziriam certos bens e as que seriam bens em si mesmas. Utilizando exemplos técnicos, Aristóteles estabelece certa subordinação entre as ações (tal como as artes de produzir tijolos e telhas estão condicionadas à arte da construção da casa), de modo que as que têm em si mesmas os seus próprios fins seriam superiores àquelas empreendidas por finalidades extrínsecas.¹¹¹ Depreende-se, a partir desta hierarquia entre meios e fins, a existência da felicidade: dado que agimos em vista a certos bens que são tomados enquanto fins, mas também meios para outros fins, deve haver algum fim em nossas ações que seja buscado por si mesmo e nada mais; caso contrário, o desejo seria “vão e indeterminado” (*EN* I.2 1094a18-22). Tal é a felicidade, não um simples estado psicológico ou sentimento de euforia, mas o valor por excelência das ações que se identifica com o sumo bem humano por sustentar as razões últimas do desejo.

O conhecimento deste fim em si mesmo é ainda desejável pois ele inevitavelmente exerce grande influência sobre a vida na medida em que todos parecem buscar a felicidade, pois tanto a multidão (*polloi*) quanto os refinados (*charientes*) identificam a boa prática e a vida boa ao “ser feliz”.¹¹² Assim se justifica o intento do projeto aristotélico: investigar o que é a felicidade, posto que tal bem nutre-se de um valor moral intrínseco à vida e ao desejo humano. Aristóteles ilustra a busca da felicidade pela figura do arqueiro que se esforça em mirar em um determinado alvo.¹¹³ A imagem do arqueiro, comum ao mundo antigo, pode sugerir aqui que o conhecimento do fim, ainda que latente ao caráter, não pode ser ditado de fora do agente, como por algum acaso, paixão ou convenção externa. Essa busca deve antes ser objeto de uma investigação, resultado de um autoexame corretamente orientado a partir de um exercício prévio de preparação. Por isso, esse empenho requer um tipo de atenção que se estabelece através de uma postura firme e coordenada, resultado de um treinamento constante que torna o arqueiro algo além de um simples homem empunhando um arco. É justamente isso que o possibilita não apenas reconhecer o alvo, como também efetuar um disparo relativamente preciso.

¹¹⁰ A tradução de *eudaimonia* para “felicidade” pode acarretar em imprecisões. Segundo Ackrill (2010, p. 114): “A palavra *eudaimonia* possui um significado em nada parecido com “felicidade”, “conforto” e “prazer”, mas sim com ‘a melhor vida possível’”.

¹¹¹ *EN* I.1 1094a5-18.

¹¹² *EN* I.4 1095a17-20.

¹¹³ *EN* I.2 1094a22-24.

Há, portanto, um “consenso semântico” de que a felicidade constitui o bem maior em si mesmo na vida humana. Contudo, no que ela propriamente consiste é objeto de controvérsia e disputa, sendo que sua aceção pode variar mesmo durante uma vida: por exemplo, quando pobre, o mesmo indivíduo pode julgar que a felicidade corresponde a riqueza, e, quando doente, identificá-la com a saúde.¹¹⁴ Dada essa grande diversidade de aceções, cabe examinar apenas aquelas que são predominantes ou que parecem possuir maior razão de ser. Enquanto a maioria das pessoas concebe a felicidade através de coisas externas e manifestas, tais como o prazer, a riqueza e a honra, os sábios a tomam pelo conhecimento. A busca por riquezas, no entanto, não pode consistir num gênero próprio, dado que elas são úteis apenas enquanto meios para obtenção de outros bens.¹¹⁵

Delineiam-se, assim, três “tipos de vida” que particularmente se destacam: a vida do prazer, a vida das honras e a vida do conhecimento.¹¹⁶ Tais são os três candidatos à “bem final” na vida humana.¹¹⁷ A primeira é atribuída à multidão que parece reconhecer no prazer a razão maior de viver. Assim, transferem aos caprichos do apetite o fim soberano que perseguem, o que justifica a analogia de Aristóteles entre a irracionalidade própria deste modo de vida humano e a dos outros animais.¹¹⁸ A segunda consiste na vida política, daqueles que tomam o bem pela honra. Quanto a ela, Aristóteles sugere o seguinte problema: a honra poderia mesmo ser considerada um bem intrínseco já que para obtê-la dependemos do reconhecimento do outro? Isso parece tornar esta concepção de ‘bem em si mesmo’ um tanto frágil, já que dependeria mais daqueles que atribuem a honra do que propriamente daquele que é honrado. A solução oferecida por Aristóteles parece consistir na suposição de que a busca pela honra necessariamente se atrela a obtenção de certa virtude, já que “parecem perseguir as honras para persuadir a si mesmos de que têm mérito, pois buscam a estima dos homens prudentes e dos que os conhecem (...) é evidente, portanto, inclusive para esses homens [de vida política] que a virtude é superior” (*EN* I.5 1095b26-30). Por fim, há a vida do sábio que é contemplador da verdade imóvel e nutre as virtudes do conhecimento, estabelecendo nisso o seu bem final.

¹¹⁴ *EN* I.4 1095a24-28.

¹¹⁵ *EN* I.5 1096a4-8.

¹¹⁶ A classificação desses três gêneros de vida é uma ideia enraizada no pensamento grego da época. Conta-se que Pitágoras teria exemplificado os tipos de vida pelo espetáculo esportivo: assim, a vida dos prazeres seria atribuída àqueles que aproveitavam o evento para vender e auferir lucros; a vida política aos atletas que disputavam as honras expondo os seus méritos na arena; e a vida do conhecimento aos espectadores que contemplavam a situação na platéia.

¹¹⁷ *EN* I.5 1096a8-10.

¹¹⁸ *EN* I.5 1095b20-22.

Adiante no primeiro livro da *Ética* Aristóteles definirá a felicidade como “atividade da alma conforme a virtude” (EN I.7 1098a16-17), o que parece descartar o prazer e fazer do exercício da virtude o seu critério exclusivo. Porém, ele acrescenta ainda a seguinte consideração: “e se as virtudes são várias, [a felicidade será] conforme a melhor e mais completa ou perfeita (*teleiotaten*)” (EN I.7 1098a17-18). Diversas questões já foram levantadas acerca deste trecho, pois Aristóteles argumenta em defesa da superioridade de uma única virtude cuja atividade levaria à felicidade em EN X.6-9, no caso, a sabedoria (*sophia*). Assim, muitos tomaram o sentido de *teleiotaten* expresso nessa passagem do livro I - que pode significar tanto a “completude”, quanto a “perfeição” de acordo com a finalidade¹¹⁹ - como uma espécie de prenúncio do argumento em prol da felicidade suprema do sábio no campo das virtudes. Contudo, não podemos descartar a possibilidade de que ele também esteja se referindo ao exercício perfeito ou completo das virtudes morais somente, sem incluir, portanto, a sabedoria. Tentaremos, no entanto, interpretar este trecho a partir da hipótese de que, além de outras coisas, como veremos, também é necessária certa interdependência entre as virtudes morais e intelectuais para a realização de ações virtuosas e a composição de um caráter virtuoso.

O fato de a felicidade ser uma atividade demarca ainda a distância sempre relevante que encontramos na ética aristotélica entre apenas ‘possuir’ ou ‘conhecer’ e propriamente ‘aplicar’ no domínio prático: isso porque não poderíamos considerar feliz alguém que, mesmo possuindo as virtudes, se encontrasse como que adormecido ou amaldiçoado pelos deuses.¹²⁰ Por ser uma atividade, a felicidade também requer condições, recursos e oportunidades, meios externos ou independentes de nós que permitam a realização de atividades virtuosas no mundo. De acordo com Aristóteles:

É claro, portanto, que [a felicidade] necessita ademais de bens externos, como dissemos; pois é impossível ou não é fácil fazer o bem quando se está desprovido de recursos (*achoregeton*). Muitas coisas, com efeito, se fazem como por meio de instrumentos, mediante os amigos, a riqueza e o poder político; e a falta de algumas coisas embota a ventura, como a nobreza de linhagem, bons filhos e beleza: não poderia ser feliz aquele cujo aspecto fora completamente repulsivo, ou mal nascido, ou sozinho e sem filhos, e quiçá menos ainda aqueles cujos filhos ou amigos forem absolutamente depravados, ou, sendo bons, houvessem morrido. Por conseguinte, como dizemos, a felicidade parece necessitar também desse tipo de prosperidade, e

¹¹⁹ Ver *Met.* V.16, onde ambas as definições são apresentadas em relação ao termo *teleiotaten*.

¹²⁰ EN I.5 1095b30-1096a.

por isso alguns identificam a boa sorte com a felicidade; mas outros a virtude. (EN I.8 1099a31-1099b8).

Assim, o generoso e o magnânimo precisam de riquezas para doar, o corajoso de força para enfrentar a ameaça a qual se confronta, o temperante de situações de oportuna abundância para que possa se abster dos excessos etc.¹²¹ De fato, a posse de tais recursos parece depender em maior grau do acaso do que do mérito, ao contrário da ação virtuosa. No entanto, mesmo o que poderia ocorrer por força exclusiva do mérito remete em algum grau de causalidade ao acaso fundamental, reflexo da incapacidade humana de conhecer em absoluto o princípio, a origem e os efeitos de suas ações no mundo. Enquanto instrumentos são necessários para a execução de ações boas ou más (a depender, é claro, da disposição do agente que os utiliza), os golpes da sorte condicionam as ações em geral, podendo macular a vida ou torná-la ainda mais desejável. Assim, vemos que Aristóteles também considera atributos exclusivamente condicionados ao acaso, como nascer possuidor ou não de certa beleza e linhagem, na medida em que tais fatores poderiam, na sociedade de seu tempo, minar a chance de alçar uma reputação honrada que também contaria como um bem necessário à felicidade.¹²²

O sábio legislador ateniense Sólon, mais de um século antes, havia se questionado sobre a possibilidade de julgar alguém “feliz” enquanto ainda vivesse, já que até a morte todos estamos sujeitos aos golpes do azar. No entanto, a felicidade, como vimos, consiste em atividade, o que somente a torna atributo de alguém que vive e age. De fato, ela parece estar sempre sujeita ao acaso, cuja inconstância perturba o bem humano, enquanto a virtude, porém, parece conferir à felicidade certa estabilidade.¹²³ A resposta de Aristóteles não está em descartar o papel do acaso enquanto provedor de bens e males à vida humana - como exemplificado pelo infortúnio que desgraçou, em seus últimos dias, a felicidade de um homem virtuoso como Príamo¹²⁴ -, mas também não elevá-lo a protagonista do bem humano. O virtuoso deve ser capaz de lidar com o acaso da melhor maneira possível, não sendo propriamente insensível a ele, mas mantendo uma postura firme e serena diante das adversidades. Conforme Aristóteles, os aprendizes “de modo algum devem seguir as vicissitudes da fortuna; porque não está nelas nem o bem nem o mal, ainda que a vida

¹²¹ A virtude que seria mais capaz de prescindir (ainda que não completamente) de instrumentos para tornar-se ativa é a sabedoria, que analisaremos depois.

¹²² Sobre isso, ver IRWIN, 2010, p.214.

¹²³ EN I.10 1100b11-14.

¹²⁴ Rei de Ílion (Tróia) que viu sua família e a majestosa cidade que governava ser destruída na guerra contra os micênicos após o rapto de Helena por seu filho Paris.

humana necessite delas, como dissemos; as que determinam a felicidade são as atividades de acordo com a virtude, e as contrárias, o contrário” (EN I.10 1100b7-11).

Além disso, o virtuoso parece estar menos sujeito ao acaso do que aquele que carece de uma razão prática semelhante. Aristóteles associa o acaso (*thuke*), que compõe o indeterminado daquilo que é inescrutável aos seres humanos, à ignorância das causas no âmbito prático: podemos dizer que algo foi “por acaso” quando a sua ocorrência se dá simultaneamente, ou seja, como que por acidente em relação a outra. Segundo o filósofo “o acaso é causa por concomitância, no domínio daquilo que é por escolha, de coisas que viriam a ser em vista de algo. Por isso, pensamento e acaso envolvem o mesmo domínio, pois a escolha não se dá sem pensamento.” (Fis. II 197a5-8). Portanto, não podemos esperar que a inteligência humana, limitada enquanto tal, apreenda todas as cadeias causais que determinam o futuro contingente no qual a escolha se situa. O virtuoso, no entanto, por ser dotado de uma razão prática mais potente, é capaz de considerar melhor os aspectos circunstancialmente relevantes de determinada situação que, de outro modo, resultaria mais suscetível aos reveses da sorte.

Aristóteles também afirma que os bens finais tomados individualmente - diga-se, o prazer, a honra e o conhecimento - não podem assim isolados substituir a felicidade, dado ser ela o bem mais desejável dentre todos. Os outros bens, mesmo que dignos de persecução em si mesmos, devem permanecer em função do valor contido pela felicidade, e não o contrário. A felicidade, portanto, deve ser tomada como “alguma coisa completa ou perfeita (*teleion*) e autossuficiente (*autarkes*)¹²⁵, a finalidade de todas as ações.” (EN I.7 1097b20-22). Por ser autossuficiente, ela necessita ainda de três classes de bens para que se realize: os bens da alma, que correspondem às virtudes e são os mais importantes em relação à função e a finalidade humana; os bens corporais, que podemos contar como força, vigor, beleza etc.; e os bens externos, como o alimento, a riqueza, as amizades, o prazer, a honra e o poder político¹²⁶. Resulta, afinal, que “o melhor (*ariston*), o mais admirável (*kalliston*) e o mais agradável (*hediston*) é a felicidade, e essas coisas não estão separadas” (EN I.8 1099a25-26).

Além disso, sendo a felicidade completa, não podemos concebê-la como um bem alheio ao bem de outros ao nosso redor, pois o bem racionalmente discernido pelo querer não

¹²⁵ Quanto à tradução de *autarkes* para “autossuficiente”, vejamos o que nos diz Scott Meikle (2002, p. 45, tradução nossa): “A tradição usual de autarkês como ‘autossuficiente’ nem sempre é apropriada. O principal sentido que Aristóteles dá é o de ‘ter suficiente’, e seu significado secundário é o de ‘ser independente de outros’, embora a prioridade no grego geralmente seja o contrário de acordo com Liddel e Scott.”

The usual translation of autarkês as ‘self-sufficient’ is not always appropriate. The main meaning Aristotle gives it is that of ‘having enough’, and its secondary meaning is that of ‘being independent of others’, though the priority in Greek is generally the other way round according to Liddel and Scott.

¹²⁶ EN I.8 1098b13-19.

diz respeito somente a si próprio, mas envolve também as expectativas que nutrimos em relação às atividades e fins de outras pessoas com as quais nos relacionamos em comunidade. Segundo Aristóteles, “não entendemos como suficiente uma vida solitária, senão também com os pais, os filhos e esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, dada a natureza política do ser humano.” (EN I.7 1097b8-11). Essa passagem tem lugar fundamental em nossa investigação, pois aqui é afirmado como a noção do bem individual não pode prescindir do bem que desejamos para aqueles que amamos. É justamente essa relação de dependência mútua que parece condicionar-nos a almejar aquilo que entendemos se tratar de um “bem comum” que, em última instância, não se diferencia de nosso próprio “bem individual” enquanto sumo bem humano.

Durante o século XX, acadêmicos anglo-estadounidenses no campo da filosofia moral trouxeram o que poderíamos chamar de uma “leitura egoísta” da ética *eudaimonista* de Aristóteles.¹²⁷ Nessa linha, o virtuoso poderia ser tomado quase como um “calculador” estritamente comprometido com um fim “auto-interessado” que compreenderia todo o valor moral de sua vida. Assim, não se faria devidamente presente na ética aristotélica a obrigação moral em relação ao outro, apenas em relação a si mesmo. De fato, todo sistema moral parece conter tanto uma dimensão do respeito próprio, quanto do altruísmo, entendido de modo abrangente como o reconhecimento ou a consideração em relação aos desejos de outrem. Tais conceitos possuem uma acepção caracteristicamente moderna, de modo que parece ser uma discussão talvez alheia aos próprios princípios e propósitos investigativos de Aristóteles. Contudo, supomos que não seria possível negar qualquer uma dessas duas dimensões na constituição do valor moral compreendido pela felicidade na ética aristotélica, conforme defendemos adiante.

A felicidade entendida como “sumo bem humano”, como vimos, não parece estar desvinculada das expectativas que nutrimos sobre o bem de outrem. Não necessariamente porque o bem alheio seja um “meio” em sentido meramente instrumental para se atingir um bem particular, mas sim porque ele parece integrá-lo como uma espécie de “bem em si mesmo”, ou “fim intrínseco intermediário”, na completude que caracteriza a nossa própria felicidade enquanto “bem final”. Contudo, Aristóteles considera, ao mesmo tempo, que amigos podem ser “instrumentalizados” em determinadas situações para certos fins em maior ou menor medida, parecendo também não descartar que eles possam ter algum papel na produção deste bem como que por acidente. Resta-nos assumir a variedade e complexidade

¹²⁷ Por exemplo, FIELD, 1921.; ALLAN, 1952; e, mais recentemente, KRAUT, 1991.

das determinações mútuas que parecem suceder no âmbito de cada relação humana em cada situação em particular, especialmente daquelas que são atravessadas pelo afeto. Sugerimos que uma possível solução para o “problema do altruísmo” repousa sobre dois conceitos centrais da ética aristotélica: o belo, ou admirável (*kallon*), e a amizade, ou amor (*philia*).

Em *EN* II.3 1104b29-1105a1, Aristóteles classifica em três os tipos de objetos que nos impelem a escolha: o belo, o útil e o prazeroso; e três que nos impelem a evitar: o vil, o nocivo e o doloroso. Contudo, ele ressalta que o que é “belo” e “útil” também deve ser prazeroso, devendo ser este último propriamente o valor a ser educado com mais firmeza, posto que está disseminado entre os objetos de desejo e presente em nós desde a infância através das paixões. Já o útil apenas é meio para outra coisa - ainda que geralmente seja escolhido em detrimento do belo, mesmo que este, por sua vez, seja desejado -, ele não é um bem em si mesmo.¹²⁸ Resta-nos, portanto, o prazeroso e o belo. Por diversas vezes, Aristóteles atribui às ações corretas e virtuosas o estatuto de “belas”, pois elas parecem conter um valor intrínseco assim reconhecido que influi na reputação ou honra do agente que as pratica. Poderíamos, portanto, associar o belo exclusivamente a um meio de obtenção da honra e não considerá-lo como um bem em si mesmo? De fato, Aristóteles não parece afirmar nem uma coisa nem outra, mas apenas ressaltar que as ações corretas devem também ser belas, contando a beleza como atributo próprio das ações virtuosas.

Além disso, em *EN* I.2 1094b4-10, Aristóteles compara o bem individual com o bem da cidade: ele parece supor a possibilidade de que o bem próprio seja distinto do bem da cidade, afirmando-nos que o bem desta seria mais belo e divino.¹²⁹ Essa suposição, porém, deve se tratar de mera abstração teórica, pois aqui sustentamos que Aristóteles não parece de fato considerar que um seria possível sem o outro. Como vimos, a educação em comunidade deve ser fundamental para o desenvolvimento das virtudes morais e, pelo menos em parte, intelectuais de um agente. Do mesmo modo, esses bens devem convergir no bem final, o que nos leva a considerar a hipótese de ambos poderem existir paralelamente em certas ocasiões, ainda que necessariamente se identifiquem em última instância. Essa identificação parece se

¹²⁸ *EN* VIII.13 1162b35 - 1163a1.

¹²⁹ De acordo com Irwin (2011, p. 243-244, tradução nossa), a ideia se relaciona também à completude do bem e a um grau maior de felicidade: “Podemos entender seu ponto de vista da ideia de que ele está explicando que a conquista e a preservação do bem coletivo são maiores e mais completas. “Mais divino” provavelmente significa “maior”, já que um maior poder é a marca dos deuses. “Mais kalon” provavelmente significa “mais completo”; alcançamos o bem mais completamente se o alcançamos para uma cidade, e sua maior completude consiste no bem comum de seus cidadãos.”.

We can gather his point from the claim that he is explaining, that the achievement and preservation of the collective good is greater and more complete. “More divine” probably picks up “greater,” since greater power is the mark of the gods. “More kalon” probably picks up “more complete”; we achieve the good more completely if we achieve it for a city, and its greater completeness consists in the common good of its citizens.

relacionar justamente pela ideia do “belo”, que também se configura como um fim em si mesmo: o que é mais belo será também avaliado como mais prazeroso e completo pelo virtuoso. Ainda que não o seja para alguém sem virtude, ele também poderá admitir a presença de um valor sumamente moral que escapa da utilidade e do prazer, estes que não poderiam ser isolados, respectivamente, do fim e da atividade a qual se relacionam para poderem ser tomados enquanto bens verdadeiros.

Nesse sentido, o belo parece ser um valor que motiva o agente a realizar determinada ação não propriamente pela honra (ainda que o próprio agente e outros possam e devam reconhecê-la enquanto honrosa), mas simplesmente porque ela parece mais digna e, portanto, constituinte de um “dever”, de buscar um bem maior entre outros bens aparentes. Aqui também pode residir um possível nexos para a relação enigmática entre honra e virtude: como vimos, Aristóteles parece considerar que, ainda que um agente vise apenas a honra, tal desejo pode operar como uma espécie de “incentivo” para a aquisição das virtudes, dado que ações virtuosas forçosamente são belas e, por isso, reconhecidas por outros em seu mérito. O belo parece, assim, compor uma motivação possível para aqueles que aprenderam a amar as coisas certas antes de propriamente adquirirem a virtude, através do olhar do virtuoso que enxerga aquilo que realmente é belo. Assim, tal bem continuaria sendo admirável para o virtuoso ainda que ninguém mais o reconhecesse enquanto tal, de modo que o agente que escolhesse com vistas ao belo também acabaria por aderir a um elemento intrínseco da ação virtuosa por mais que não seja ainda propriamente “virtuoso”; situando-se, deste modo, no caminho da honra (dada pelo reconhecimento de outros virtuosos) e da virtude mediante um tipo de motivação independente.

A amizade é um tema ainda mais nevrálgico na *Ética*, sendo dois de seus dez livros - VIII e IX - dedicados à ela. A amizade é o amor que um agente nutre por outro, não porque isso lhe propicie algum prazer ou vantagem em particular, mas simplesmente porque o objeto de amor é amável em si mesmo. Implica que a amizade em sentido genuíno é a reciprocidade entre dois agentes que desejam verdadeiramente (enquanto parte do próprio bem, portanto) o bem do outro.¹³⁰ E, a partir desse desejo, podem tecer deliberações e escolher com vistas ao bem daquele que ama tal como faria em relação a si mesmo, posto que “o amigo é outro eu” (*EN IX.9 1170b6-7*). Distingue-se, assim, da mera benevolência, bajulação ou outros tipos de pretensas “amizades” que seriam exclusivamente baseadas na expectativa de utilidade ou prazer. Ainda que a verdadeira amizade também propicie vantagens e agrados, ela é

¹³⁰ *EN VIII.2 1155b17 - 1156a5.*

duradoura, pois o seu princípio se ancora no sentido mais lato de altruísmo que só é possível entre pessoas boas.

Vimos que Aristóteles considera a amizade como um bem intrínseco e, portanto, necessário para a felicidade. Mais que isso, ela parece ser tomada, ao lado da honra, como o mais importante dos bens externos. Segundo o filósofo, “parece absurdo atribuir ao homem feliz todos os bens e não amigos que parecem constituir o maior dos bens exteriores.” (*EN* IX.9 1169b7-10). Porém, apenas a honra pode constituir por si mesma um “modo de vida” em vista da felicidade, compondo uma problemática interpretativa que nos impeliria a uma tentativa de solução. Ora, um agente jamais poderia fazer dos seus próprios fins os fins do amigo, posto que deste modo estaria anulando o desejo de felicidade que nutre em relação àquilo que entende ser digno de escolha para si mesmo. Nesse sentido, os fins do amigo apenas poderiam “se somar” aos do agente e com isso integrar a sua própria noção de felicidade, soma que parece implicar uma modificação mútua sem que necessariamente se estabeleça uma desigualdade e hierarquia entre ambos, dado que uma amizade genuína corresponde ao desejo verdadeiro pela felicidade daquele que ama.

Deste modo, ainda que em uma determinada situação honra e amizade tornem-se valores contraditórios, pode haver razões práticas suficientes para abdicar da primeira pela segunda, por mais que tal dilema deva sempre ser considerado em relação às circunstâncias. Com isso, esperamos ter defendido que a oposição entre uma ética *eudaimonista* e a força do altruísmo no valor moral da ação, como sustentada por alguns autores, parece consistir em um falso dilema. Além disso, como veremos, Aristóteles faz da amizade um dos atributos básicos das comunidades humanas¹³¹, o que confere a ela um papel de destaque em seu pensamento político e na busca pelo bem comum. Suspendemos, porém, tais discussões por enquanto para voltarmos à definição de felicidade.

Por ser completa, a felicidade também deve se realizar no espaço de uma vida humana completa, afinal ninguém pode se tornar “venturoso e feliz um único dia ou em pouco tempo” (*EN* I.7 1098a18-19). Como vimos, a obtenção da virtude (que é causa necessária mas não suficiente para a realização de ações virtuosas) ocorre através da educação, que se dá através da instrução do intelecto e da formação de bons hábitos morais desde a infância. Esse período de amadurecimento é necessário para que a razão prática enquanto faculdade da alma se desenvolva e floresça adequadamente. A morte precoce de um jovem, por exemplo, priva-o de uma reflexão amadurecida das razões que sustentam seus próprios fins e que os tornam

¹³¹ *EN* VIII.9 1159b25-26.

bens dignos, ou não, de serem buscados por si mesmos. Ainda que tal bem tenha sido corretamente internalizado no agente por uma disposição do caráter resultante da educação em bons hábitos, ele apenas poderá se tornar realmente virtuoso e sentir o verdadeiro prazer de sua prática caso viva o suficiente para perscrutar o caminho do autoconhecimento necessário para, na medida do humano, obter o melhor entendimento possível sobre suas próprias ações.

A virtude parece alcançável por todos aqueles que não tiveram as suas capacidades naturais tolhidas por um infortúnio ou vício enraizado. Isso porque ela carece de estudo e treinamento para que possa desenvolver o que potencialmente há de melhor em nós. E, ainda que pudéssemos tomar a felicidade como algo divino, dado que é o bem maior passível de realização na vida humana, ela não poderia ser mera dádiva dos deuses tal como são as benesses do acaso, pois apenas é obtida mediante esforço.¹³² Nem todos, porém, parecem igualmente capazes de aprender e aprimorar a virtude. De acordo com as palavras de Hesíodo, há três tipos de homens: aqueles que aprendem as coisas por si mesmos, os que compreendem por ouvir aqueles que sabem e os que nada entendem por si mesmos e nem por meio de outrem.¹³³

Em *EN* II.4 1105a30-1105b1, Aristóteles elenca três condições gerais que devem conter a ação virtuosa: primeiro, que o virtuoso aja com conhecimento (*eidōs*); segundo, que escolha o ato por ele mesmo; e, terceiro, que o faça de modo firme e sem hesitar. Contudo, Aristóteles nos afirma que o primeiro critério, ainda que possa ser a condição mais importante das artes que produzem bens extrínsecos, não possui a mesma relevância na ação virtuosa, dado que o bem que esta realiza é prioritariamente inerente a si mesma. Nela, “o conhecimento tem pouco ou nenhum peso” (*EN* II.4 1105b2-3), principalmente quando comparado à importância atribuída ao seu exercício orientado e constante no mundo. Entretanto, devemos considerar também que o emprego do termo *eidōs* nessa passagem não parece realmente corresponder a um tipo de discernimento racional sobre o bem prático, posto que tais bens não podem ser atribuídos a uma ideia única, sendo passíveis de serem predicados em diversas categorias.¹³⁴ De todo modo, tornamo-nos virtuosos tentando realizar atos virtuosos antes de propriamente reconhecermos o valor da virtude em nós, procurando agir de acordo com um modelo externo de conduta que seria corporificado pelo prudente. Através de consecutivas tentativas de aprimoramento mimético a partir desse referencial

¹³² *EN* I.9 1099b9- 1100a9.

¹³³ *EN* I.4 1095b10-13.

¹³⁴ Como Aristóteles afirma em *EN* I.6 1096b23-25. Sobre isso, ver HÄMÄLÄINEN, 2015. p. 96.

próximo e humano, a experiência nos ensina aos poucos no que uma ação virtuosa propriamente consiste.

Para Aristóteles, o prudente (*phronimos*)¹³⁵ retrata o modelo do virtuoso no âmbito prático: é o homem de ação capaz de bem deliberar (*euboulia*) por reter em si mesmo a experiência com o particular no mundo e a virtude moral necessária para distinguir o bem humano. Ao desejarmos certo fim, a deliberação opera avaliando em cada situação quais são os melhores meios possíveis para atingi-lo¹³⁶, haja vista que “não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios que conduzem aos fins (*pros ta tele*).” (EN III.3 1112b11-12). A deliberação precede a escolha (*proairesis*), definindo qual deve ser o seu objeto, de modo que esta será “desejo deliberado do que está em nosso poder.” (EN III.3 1113a11). Ainda que nem todo ato voluntário seja propriamente escolhido, a escolha parece ser necessariamente voluntária e deliberada, pois presumimos voluntária toda ação cujo princípio jaz no próprio agente (não-compulsória, portanto), de modo que este deve escolher conhecendo as circunstâncias em que se encontra.¹³⁷

A deliberação diz respeito, portanto, aos meios circunstancialmente determinados que devem ser escolhidos no futuro contingente (e, portanto, não necessário), onde as coisas podem ser diferentes e sobre o qual não há propriamente ciência ou demonstração. Das duas partes racionais da alma - científica (*epistemonikon*) e opinativa (*doxastikou*) - a prudência parece ser a virtude da parte opinativa que calcula (*logistikou*), pois deliberar é sopesar o valor relativo dos bens em cada situação particular, definindo aqueles que em cada uma delas são mais relevantes a partir dos valores em questão.¹³⁸ Contudo, a boa deliberação não parece ser também simples opinião, mas uma forma de retidão (*orthotes*). Isso porque quem possui uma opinião encontra-se persuadido por ela, tomando como verdade uma afirmação pela qual pode, contrapondo-se à outras, incorrer em contradição e erro. Já quem delibera, mira o termo médio, o que não é simplesmente intuir ou ser persuadido por outrem. A deliberação demora, pois envolve a consideração conceitual dos princípios mais relevantes que compõem a amplitude indeterminável do domínio prático em cada situação, ao passo que seus efeitos devem ser céleres, pois ela é atenta ao oportuno (*kairos*), categoria pela qual o bem é concebido no tempo.¹³⁹

¹³⁵ Aubenque (2008, p. 247-281) alude às origens trágicas e hipocráticas que Aristóteles resgata no conceito de *phronesis* em contraposição a Platão.

¹³⁶ EN III.3 1112a34-1112b9.

¹³⁷ EN III.1 1109b30-1111b3.

¹³⁸ EN VI.5 1140b24-27.

¹³⁹ EN VI.9 1142a32-1142b25.

O objeto de conhecimento deliberativo é o último particular (*eschatou*).¹⁴⁰ Aristóteles afirma em *EN* VI.8 1142a25-31 que esse particular é apreendido por um tipo de percepção “intelectual”¹⁴¹ através da qual o prudente formaria o seu raciocínio deliberativo. Em relação à essa operação cognitiva, ele exemplifica a sua atividade pelo reconhecimento que temos do triângulo não apenas nas figuras geométricas de três retas, mas enquanto princípio último de todas as demais figuras geométricas incluindo os triângulos em particular, visto que não há delimitação formal do espaço com menos de três retas.¹⁴² Parece tratar-se, portanto, de apreender o princípio formal que é condição mais fundamental do particular. Assim, o prudente delibera com base naqueles objetos que, na análise do mais geral para o mais particular, se apresentam em grau mais determinante para a consecução do fim bom.

O aprendizado que a experiência pode fornecer baseia-se justamente na apreensão deste particular. Se a materialidade do particular não fosse determinada pela forma, o seu movimento seria totalmente aleatório e imprevisível, de modo que “tudo se daria por acaso” e a razão prática nada poderia discernir. Ainda que nenhum sistema moral possa prescindir de instâncias universais valorativas, tais princípios parecem não contemplar todos os critérios a partir dos quais as coisas possuem relevância moral no particular de cada situação, devendo elas serem por isso mesmo medidas pela capacidade de percepção e avaliação do agente circunstanciado, no caso, o prudente. Ao realizar certas atividades durante a vida, a percepção associa pela imaginação o objeto ao bem que ele confere, comparando o valor relativo que cada um pode assumir em cada nova situação que se apresenta. As figurações do bem na imaginação fornecem à razão e à linguagem o particular necessário para manejar a experiência sensível de modo deliberativo.

Porém, a potência deliberativa do prudente não se efetua adequadamente sem virtude moral que, como vimos, é produzida através de certos hábitos. Vejamos a definição de virtude moral que Aristóteles nos apresenta: “uma disposição para a escolha (*hexis proairetike*) que consiste em um termo médio (*mesoteti*) relativo a nós, determinado pela razão segundo a qual o prudente estabeleceria” (*EN* II.6 1106b35-1107a2). Nela, a figura do prudente surge como a própria medida do objeto de escolha que a virtude moral tem como escopo, a saber, o termo médio. Entretanto, a virtude moral, como vimos, parece também determinar o fim. A relação entre “meios” e “fins” e, respectivamente, “prudência” e “virtude moral”, não parece

¹⁴⁰ Ross traduz *eschatou* como “the ultimate particular fact”.

¹⁴¹ A percepção (*aisthesis*) aqui, tal como no trecho em *Pol.* I.2 que analisamos antes, parece também ser concebida no sentido abrangente de “cognição” em geral. Aqui, contudo, Aristóteles especifica um gênero próprio de percepção calculativa.

¹⁴² *EN* VI.8 1142a24-31.

corresponder, assim, a uma rígida dicotomia de virtudes independentes entre si, mas a uma relação de mútua determinação.

Portanto, ainda que caiba à virtude moral determinar o fim e à prudência efetivá-lo na prática através da escolha deliberada, essa distinção não parece resultar em uma completa independência dos fins em relação aos meios e vice-versa: por ser também dotado de virtude moral, a razão prática do prudente não pode se resumir em mera habilidade instrumental (*deinoteta*), tal como nas artes. A espada feita pelo ferreiro, por exemplo, poderia ser utilizada tanto para o bem quanto para o mal, enquanto a ação virtuosa, por outro lado, ao identificar-se com a realização do próprio bem, tem em si mesma o seu próprio fim. De acordo com Aristóteles:

O homem leva a cabo sua ação mediante a prudência e a virtude moral, porque a virtude torna correto o fim proposto e a prudência os meios que a ele conduzem (...) A prudência não é essa aptidão, mas não existe sem essa aptidão. E a correta conformação deste olho da alma não se produz sem prudência (*EN VI.12 1144a7-29*).

Em *EN VI.5 1140b11-12*, Aristóteles associa a prudência com a temperança (*sophrosune*) na medida em que ela parece preservar a correta avaliação entre prazer e dor nas diferentes situações deliberativas. Depois, divergindo do chamado “intelectualismo socrático”, segundo o qual a virtude seria concebida exclusivamente a partir de princípios racionais (*logois*), Aristóteles afirma que “[as virtudes] são acompanhadas de razão (...) É claro, portanto, que não é possível ser bom em sentido estrito sem prudência, nem prudente sem virtude moral.” (*EN VI.13 1144b28-32*).¹⁴³ Essa relação entre ambos os tipos de virtudes leva-nos a refletir sobre a relação entre meios e fins, pois, como vimos, a percepção do particular não parece simplesmente determinar as condições nas quais o bem, tomado como uma espécie de “princípio universal” pré-estabelecido pela virtude moral, poderia se efetivar. Enquanto cada fim parece ser monolítico para cada ação, posto que “só há uma maneira de ser bom, muitas de ser mal” (*EN II.6 1106b34*), os dilemas morais aos quais os meios estão sujeitos podem abrir espaço para uma reconsideração acerca dos próprios fins.

Pensemos através de um exemplo oferecido por Aristóteles: na medida em que podemos querer coisas impossíveis, tal como a imortalidade¹⁴⁴, não podemos deliberar e

¹⁴³ O que também coaduna com a passagem em *EE III.7 1234a29-30*, onde Aristóteles afirma que “cada virtude existe por natureza e com a prudência.”

¹⁴⁴ *EN III.2 1111b22-23*.

escolher sermos imortais, pois a morte é necessária. Tomemos como exemplo dois homens, “Titono” e “Ulisses”. Supomos que ambos queiram a imortalidade, dado que a vida parece ser um bem desejável em si mesmo para todo ser vivente. Titono, contudo, não seria dotado da prudência necessária para bem deliberar, de modo que passaria a vida em busca de um elixir ou encantamento que acredita poder conferir-lhe esse atributo divino. Ulisses, ao contrário, seria um homem prudente capaz de deliberar corretamente em vista do bem humano e, portanto, na medida do possível e do particular. Ele sabe que, ainda que a imortalidade não possa ser exequível para nós, uma maior expectativa de vida conferida por um caráter saudável - aquilo que, para nossa condição, poderia mais se aproximar dela - seria tanto possível, quanto desejável.

A escolha deliberada perfaz o raciocínio sobre os fatores possíveis e relevantes que conferem movimento à materialidade do mundo e moldam a busca pelo bem humano. De fato, não há uma única maneira de combinar bons hábitos corporais (como, por exemplo, bons exercícios, boa alimentação etc.), ainda que haja uma maneira em particular que é capaz de produzir da melhor forma o melhor estado sadio em cada momento para cada um. Do mesmo modo, há muitas que são incapazes ou mesmo inadequadas para isso. Não podemos esperar, assim, que o fim por si só possa determinar uma norma de “eficiência ótima” quanto a execução dos meios sem que a especificidade de cada situação o leve a refletir sobre si mesmo. Parece que a própria especulação dos meios através do raciocínio deliberativo seria capaz de alterar a concepção do fim em relação às circunstâncias presentes, assim como, no exemplo citado, o desejo pela imortalidade poderia se converter na busca por saúde mediante uma deliberação adequada.

Há também uma longa discussão sobre a “doutrina do justo-meio” e sua origem na tradição grega, de modo que pretendemos tratar aqui apenas de alguns aspectos mais relevantes para esta interpretação. Enquanto, em um sentido, a ação virtuosa é um extremo, dada a excelência do bem que realiza¹⁴⁵, em outro, ela deve mirar o termo-médio (*meson*) entre dois extremos. Tomemos como exemplo as duas virtudes morais mais vinculadas à parte irracional da alma¹⁴⁶: a coragem tem dois contrários, um excesso, que é a temeridade, e uma falta, que é a covardia; a moderação, respectivamente, a licenciosidade e a insensibilidade; e, assim, cada uma das demais virtudes morais também parecem conter o seu próprio termo-médio, que são analisados em *EN* III.6-IV.9. Nesse sentido, a justa medida regula a

¹⁴⁵ *EN* II.6 1107a21.

¹⁴⁶ *EN* III.10 1117b23-24.

quantidade de sentimentos suscitados pelas paixões que inevitavelmente fazem parte das ações morais.¹⁴⁷

Além disso, tal doutrina também parece guardar uma importante relação com o chamado “particularismo ético” de Aristóteles. Ao considerar um terceiro termo positivo entre dois extremos negativos, o filósofo estaria abrindo mão de uma simples dicotomia entre “adequado” e “inadequado” na qual o primeiro poderia ser ditado por algum tipo de preceito universal anterior à própria situação deliberativa. De acordo com Zingano (2012), o prudente deve estar atento aos enunciados universais negativos (que dizem respeito ao que é sempre inadequado), ou seja, valores que delimitam o campo de ação moral a partir do reconhecimento mínimo do outro, tal como a proibição do assassinato, do roubo e do adultério. Contudo, não haveria na ética aristotélica o mesmo lugar para preceitos universais positivos, pois os valores universais seriam sempre circunstanciados em particulares onde se assentam as razões morais.¹⁴⁸ Assim, “a coisa correta a fazer recai em algum lugar entre os extremos, e determiná-lo depende de uma sensibilidade radical sobre as circunstâncias que envolvem a ação, de forma que o juízo prático varia com e é constituído por elas.” (ZINGANO, 2012, p. 242).

Como vimos, a disposição para a escolha deliberada que caracteriza a posse da virtude moral é produzida através de certos hábitos que induzem no agente uma correta avaliação do prazer e da dor propiciados pelas paixões. Ao mesmo tempo, tal disposição coloca (*tithenai*) o fim verdadeiramente bom que é visto pelo virtuoso.¹⁴⁹ A escolha deliberada, por sua vez, discerne “prudentemente” os melhores meios possíveis em vista de atingi-lo, o que também é capaz de acarretar na reconsideração acerca do próprio fim. Assim, ambas as virtudes parecem intimamente relacionadas na prática virtuosa: enquanto a disposição que caracteriza a virtude moral deve possuir certa constância a fim de garantir a firmeza de caráter necessária para lidar com o acaso, a prudência, que é a virtude intelectual que conhece o particular no domínio prático, deve estar atenta justamente às peculiaridades de cada situação para que se possa deliberar corretamente o valor dos bens que estão em jogo.

Vimos, porém, que Aristóteles parece atribuir pouca importância ao conhecimento na ação virtuosa. Poderíamos, com isso, negar completamente o papel da razão na determinação

¹⁴⁷ ZINGANO, 2014, p.23.

¹⁴⁸ Segundo Zingano (2012, p. 228): “Para a maioria dos comentadores, os preceitos morais em Aristóteles seguem uma estrutura geral básica, que é melhor descrita como generalizações ‘nas mais das vezes’, ou, para mencionar a expressão grega escolhida por Aristóteles, generalizações do tipo ‘*hôs epi to polu*’. Tal estrutura refere-se a uma espécie de regularidade que carece de necessidade, e está, consequentemente, aberta a exceções.”

¹⁴⁹ EN III.5 1114b23-25.

do fim em favor da disposição do caráter e, assim, alijar o valor da autoinspeção racional tão reivindicada por Sócrates? Nossa resposta é negativa: a maior evidência de que a ética aristotélica não estaria aprovando irrefletidamente os costumes da sua audiência revela-se justamente no preceito de que o estudo da ética tem como objetivo o bem agir. Para entendermos melhor a postura de Aristóteles em relação à herança socrático-platônica, devemos antes nos debruçar sobre *EN X.6-9*, onde encontramos o seu argumento em favor da “felicidade do sábio”. Ao retomar no último livro a questão inicial da ética (sobre o bem e a felicidade), a ordenação da obra sugere uma estrutura argumentativa anelar típica de uma racionalidade própria ao mundo antigo.¹⁵⁰

Como vimos, Aristóteles distingue no primeiro livro da *Ética* entre bens intrínsecos que, ainda que não possam ser derivados de uma mesma ideia de bem, parecem manter certa unidade conceitual que implica em uma espécie de conexão “por analogia”, relações proporcionais entre termos que levou a interpretações distintas quanto a presença de uma hierarquia entre eles. No entanto, estamos de acordo com Zingano (2017, p. 18) ao afirmar que “em uma relação de proporção, nenhuma hierarquia pode ser introduzida com base unicamente na própria proporção.”, de modo que uma doutrina da hierarquia de bens não parece de fato se fazer presente neste primeiro livro da *Ética*. Nesse sentido, assim como os seres humanos desejam por natureza conhecer, também desejamos o prazer e a virtude atrelada às honras em alguma medida em nossas vidas. Certamente, há aqueles que valorizam mais um ou outro enquanto “modo de vida”, no entanto todos podem se fazer presentes enquanto fins últimos. Assim, este primeiro passo lógico seria distinto do que vemos em *EN X.6-9*, onde o herdeiro de Platão defende que há um bem em si mesmo superior a todos os demais na realização da felicidade, a atividade contemplativa (*theorein*) própria do sábio.

A aparente contradição colocada entre uma concepção do sumo bem enquanto “superlativo relativo”, tal como encontramos no livro I, e outra tomada como “superlativo absoluto”, que temos no livro X, acarretou em uma longa tradição discutida por intérpretes modernos e contemporâneos. Entre eles, Hardie (2010) propôs uma solução que se tornou referência central no debate. De acordo com ele, a contradição entre uma concepção de felicidade “inclusiva” - um bem supremo que incluiria todos os demais bens - e outra tomada como um fim “dominante” - que corresponderia ao conhecimento - resultaria em uma confusão paradoxal entre ambas as noções que seria oriunda do fracasso de Aristóteles “em fornecer uma análise explícita ou adequada dos conceitos de fins e meios.” (p. 52). Assim, a

¹⁵⁰ Também encontramos um modelo argumentativo “circular” nas demonstrações geométricas euclidianas, por exemplo.

única saída heurística plausível consistiria em abrir mão de uma das noções em nome da outra. Hardie concebe a felicidade como um fim dominante e inclusivo: assim, o sumo bem não poderia contar como um bem entre outros, tal como o conhecimento em relação à honra, mas deveria ser tomado como um “bem de segunda ordem”, um plano de vida cujo desejo intrínseco seria a própria “satisfação ordenada e harmoniosa de desejos.” (p. 44).

A partir da tese de Hardie, o debate se perpetuou assumindo a oposição entre “inclusivistas” e “exclusivistas”, de modo que boa parte dos intérpretes passou a exprimir preferência por uma ou outra concepção ao se valerem do conceito de felicidade. Contudo, os argumentos mobilizados por Aristóteles nos livros I e X parecem diferir radicalmente, o que poderia minar a própria possibilidade de distinguirmos entre ambas as concepções a partir de uma base argumentativa comum. As justificativas de Aristóteles seriam assim divididas em “dois lances lógicos” que, pela própria singularidade de cada um, tornaria noções tão distintas de felicidade não propriamente contraditórias, mas simplesmente incomparáveis.¹⁵¹

A fim de compreender adequadamente tais diferenças, devemos recapitular os argumentos de Aristóteles em *EN X.6-9*. Antes, porém, é preciso dizer que ele inicia o argumento da felicidade enquanto contemplação após um longo tratado sobre o prazer que abrange *EN X.1-6*.¹⁵² Nessa primeira parte do décimo livro, o filósofo discute e formula algumas teses sobre o prazer que parecem também reverberar no seu argumento posterior sobre a felicidade do sábio. Aristóteles começa descartando a tese hedonista de Eudoxo, segundo a qual o prazer seria identificado com o sumo bem, sustentando que ele deveria ser contado como um bem verdadeiro em relação à atividade da qual se deriva, haja vista que toda atividade acrescida de prazer se torna por isso mais desejável.¹⁵³ O fato, porém, de podermos considerá-lo como um bem, provém do fato de que ele é um “todo completo e indivisível” cuja essência se realiza no próprio instante prazeroso.¹⁵⁴

Deste modo, podendo ser o prazer tomado como um bem verdadeiro e também como um bem aparente oriundo da atividade perceptiva nos animais, haveria prazeres reprováveis e outros aceitáveis. Ambos não podem ser considerados enquanto tais por sua própria natureza, mas pelas fontes, ou seja, as atividades das quais provém. Desse modo, tanto prazeres contraditórios e vis quanto prazeres verdadeiros e aceitáveis apenas seriam assim designados

¹⁵¹ Sobre esta linha interpretativa da ética aristotélica, ver ZINGANO, M. “Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica”, 2017.

¹⁵² O primeiro tratado sobre o prazer - primeiro na ordem dos livros - está contido em *EN VII.11 - 14*.

¹⁵³ *EN X.2 1172b26-33*.

¹⁵⁴ *EN X.4 1174b8*. Tal noção provém de um argumento de cunho metafísico que Aristóteles parece utilizar contra Platão. Segundo Aggio (2017, p. 91), “Dizer que o prazer é um todo completo indivisível apenas garante que a sua natureza não seja processual e que, portanto, ele possa ser um bem.”

em relação à qualidade moral dos objetos e atividades dos quais provém. Nas palavras de Aristóteles: “Parece, portanto, estar claro que nem o prazer é o bem supremo, nem todo prazer é desejável, e que alguns prazeres são desejáveis neles mesmos diferindo os prazeres especificamente ou por suas fontes.” (*EN X.3 1179a9-11*). Assim, dado que o critério moral reside na excelência da atividade da qual o prazer provém, chegamos finalmente a uma definição positiva do prazer em *EN X.4 1174b33-35*: “O prazer aperfeiçoa a atividade, não como uma disposição que reside no agente, mas como uma perfeição que sobrevém, como a flor da idade na vida.”.

O prazer é, portanto, inerente à atividade pela qual ele é obtido, de modo que não escolhemos a atividade em função do prazer, mas sentimos prazer ao realizarmos com excelência a atividade escolhida. Assim, a perfeição que o prazer confere à atividade não é um critério pelo qual podemos caracterizar a sua excelência própria (que diz respeito ao agente e ao objeto adequados), mas uma espécie de motivação que nos leva a nos empenharmos ainda mais em realizá-la.¹⁵⁵ Como vimos tratando do primeiro livro da *Ética*, o prazer pode ser contado como um bem em si mesmo na vida humana, abarcando desde os mais baixos, como aqueles que se relacionam aos bens externos e corporais, como os mais elevados que são experimentados apenas pelo virtuoso. No entanto, ainda que todos certamente sejam bens aparentes, nem todos podem contar como bens verdadeiros, pois o prazer não pode ser buscado por si mesmo independente do valor moral que subjaz na atividade da qual provém: tal seria o caso do apetite que move a multidão, pois ele é a espécie de desejo que visa exclusivamente ao prazer como que dissociado fosse da própria atividade.¹⁵⁶ Enquanto o vicioso não parece ter consciência da distância entre ambos, o descontrolado tem, e, por isso, sofre.

Por fim, do que nos importa desse tratado sobre o prazer, Aristóteles relaciona as funções próprias às diferentes espécies de animais com os tipos de prazeres experimentados por cada uma delas em suas atividades específicas. O ser humano, contudo, parece nutrir uma vasta gama de atividades pelas quais pode obter prazer, de modo que para alguns agrada certas atividades que são penosas para outros, e vice-versa. Entretanto, assim como no desejo virtuoso bem aparente e bem verdadeiro se identificam, do mesmo modo se daria com o prazer. Conforme Aristóteles alerta, os prazeres verdadeiros que estão de acordo com a função humana parecem ser aqueles experimentados pelos virtuosos nas atividades virtuosas, de modo que “diremos [sobre as atividades do virtuoso], que os prazeres que as aperfeiçoam

¹⁵⁵ AGGIO, 2017, p. 97.

¹⁵⁶ *EN X.5 1175b29-30*.

são eminentemente prazeres próprios do homem, e os demais, apenas de modo secundário e parcial como as atividades a que correspondem.” (EN X.5 1176a27-30).

Vejamos agora os argumentos oferecidos por Aristóteles para defender a sabedoria como virtude suprema. Retomando a discussão sobre a felicidade, o filósofo nos lembra que ela consiste em uma atividade autossuficiente, desejável em si mesma e que de nada carece. Além disso, essa atividade não pode ser identificada com prazeres banais, tais como o entretenimento com jogos, dado que a felicidade envolve sérios esforços condizentes com a dificuldade de realizar ações virtuosas. Ainda que os jogos tenham um papel lúdico importante na educação - como vemos, por exemplo, através da música (*mousike*), uma atividade prazerosa cuja prática pode incidir na formação do caráter e da virtude harmonizando o prazer com o fim intrínseco¹⁵⁷ -, eles não podem consistir no bem final discernido pela razão devido às limitações que lhes são próprias em relação a autossuficiência da felicidade e a condição da ação virtuosa.

Assim, descartando o prazer como critério, Aristóteles concebe uma hierarquia entre as virtudes para defender a felicidade do sábio. Tal argumento pode parecer estranho tomando por base o que vimos no primeiro livro da *Ética*: que as virtudes se constituem enquanto bens em si mesmos e que tais bens poderiam permanecer em uma relação de analogia não hierarquizada. Contudo, ele nos diz agora que a atividade contemplativa do sábio, cuja virtude própria é a sabedoria, é superior e mais prazerosa do que todas as outras atividades virtuosas devido a sua pureza (*kathareioteti*) e firmeza (*bebaio*), ou maior garantia de realização em relação às contingências do mundo.¹⁵⁸ Tais características refletem nos seres humanos as propriedades divinas que o intelecto encerra em si. Assim, de acordo com o filósofo:

Se a felicidade é uma atividade conforme a virtude, é razoável que seja conforme a virtude mais excelente, e esta será a virtude do que há de melhor no homem. Seja, portanto, o intelecto ou alguma outra coisa que por natureza parece mandar e dirigir e possuir intelecção das coisas admiráveis e divinas, sendo divino ele mesmo e o mais divino que há em nós, sua atividade de acordo com a virtude que lhe é própria será a felicidade perfeita. Já dissemos [portanto] que é uma atividade contemplativa. (EN X.7 1177a12-18).

¹⁵⁷ *Pol.* VIII.5 1339b15-30.

¹⁵⁸ “[a contemplação] é a mais prazerosa das atividades conforme a virtude (...) a filosofia encerra prazeres admiráveis por sua pureza e por sua firmeza” (EN X.7 1177a25-27).

O humano parece, deste modo, algo entre o animal e o divino. E, se em alguma medida pode participar deste último, é apenas através da atividade de sua razão e intelecto que também lhe inculcam uma função própria. Os deuses não são justos, generosos ou temperantes, nem se preocupam em realizar ações admiráveis ou úteis: deus é simplesmente feliz e, portanto, é completo e de nada carece. A autocontemplação a qual está sujeito é reflexo da imobilidade de um pensamento que não tem outro objeto a não ser a si mesmo, que não pode se identificar com a prática ou a produção humana realizadas na contingência do mundo.¹⁵⁹ Quanto a isso, Strauss (1984) sugere que Aristóteles estaria se opondo aos poetas que julgavam ser a “divindade ciumenta” de seu próprio privilégio, de modo que a vida humana permaneceria fadada ao infortúnio e não seria capaz de participar desse bem maior.¹⁶⁰

Aristóteles parece considerar seriamente tal posição na medida em que a natureza, ainda que vise ao bem em sua completude, sujeita o ser à necessidade e à degeneração. Referindo-se a Simônides, ele afirma: “Por esse motivo poder-se-ia com justiça supor que sua aquisição [do sumo bem] está além da capacidade humana, visto que, em muitos aspectos, a natureza humana é escrava” (*Met.* 982b). A atividade contemplativa seria justamente a mais autossuficiente entre todas as atividades humanas na medida em que nos permitiria uma participação, mesmo que limitada, no todo da natureza. Também é uma atividade, por isso, mais amada em si mesma do que qualquer outra, dado que nada produz além dela mesma. As demais ações virtuosas, ainda que necessariamente contenham valor intrínseco, parecem também produzir algum ganho externo - também podendo abranger a outrem enquanto instrumento - que pode se autonomizar em relação ao benefício que o agente possui em razão da própria atividade.¹⁶¹ Contudo, ainda que a contemplação seja, por todos esses aspectos, uma atividade mais divina e duradoura, ela não poderá se prolongar ininterruptamente e nem por si só preencher a autossuficiência necessária para a felicidade, posto que ainda é uma

¹⁵⁹ EN X.8 1178b20-23.

¹⁶⁰ Segundo Strauss (1984, p. 42, tradução nossa), “Aristóteles foi compelido a defender sua visão da felicidade ou do fim do homem contra a afirmação dos poetas de que a divindade teria inveja da felicidade humana ou buscaria prejudicá-lo. Ele não levou essa afirmação a sério. Isso foi retomado depois dele de uma forma consideravelmente modificada: o todo, como o conhecemos, é obra de um demônio ou deus maligno, em oposição ao deus bom ou supremo; portanto, o fim para o qual o homem está inclinado como parte do todo visível ou por natureza, não pode ser bom”.

Aristotle was compelled to defend his view of happiness or of the end of man against the poets’ assertion that the divine is envious of man’s happiness or bears malice to man. He did not take seriously this assertion. It was taken up after his time in a considerably modified form: the whole as we know it is the work of an evil god or demon, as distinguished from the good or highest god; hence, the end toward which man is inclined as part of the visible whole or by nature, cannot be good.

¹⁶¹ EN X.7 1177b2-4.

“atividade” sujeita às forças externas do mundo e o sábio não prescinde das necessidades de uma vida humana.¹⁶²

As virtudes intelectuais são diferenciadas das virtudes morais na medida em que as primeiras não integram a parte não-racional da alma e também não se valem de bens externos para serem exercidas. A prudência, porém, está intimamente relacionada à virtude moral e vice-versa, o que parece torná-la menos “pura” e “garantida” em sua firmeza e permanência do que a sabedoria.¹⁶³ Como vimos, as virtudes morais se relacionam com a nossa natureza composta (racional e não-racional), devendo fazer uso de bens externos proporcionalmente ao alcance do bem que são capazes de produzir na prática.¹⁶⁴ As virtudes morais permanecem no âmbito de nossas relações com outrem, como a justiça, a generosidade e a coragem, enquanto outras virtudes parecem ainda se relacionar com atividades corpóreas, como a temperança, mas todas de algum modo vinculam-se às paixões. Assim, as virtudes morais combinadas à prudência parecem dizer mais respeito à vida das honras do que à vida do conhecimento; daqueles que buscam pela atividade política e bélica realizar ações nobres e grandiosas a fim de adquirir honra, poder, ou mesmo a própria felicidade e a de seus concidadãos.

Neste sentido, ainda que não necessite de tantos bens externos quanto aqueles que são necessários para o exercício das virtudes morais, o filósofo também deve se utilizar deles, posto que permanece humano: conquanto não seja tão apegado às riquezas e aos prazeres sensíveis como a multidão, ele deve garantir recursos suficientes e o ócio necessário para filosofar durante uma vida prolongada e completa. Além disso, mesmo que possa contemplar sozinho, poderia realizar ainda melhor a sua atividade filosófica acompanhado de outros.¹⁶⁵ Por outro lado, Aristóteles também parece tomar a felicidade contemplativa como “separada” da mistura humana, de modo que ela apenas poderia perdurar ao longo da própria atividade contemplativa que, por sua vez, não é capaz de se prolongar muito. Assim, ele não pode descartar a felicidade conforme as virtudes morais e a prudência como uma felicidade propriamente humana que em nada participa do divino, mas que deve ser, ainda assim, felicidade.

O problema da relação entre dois modos de vida contrastantes - a vida do sábio e a vida política - se reflete no conflito entre filosofia e política que teria lugar desde a condenação de Sócrates pela então restaurada democracia ateniense no final do século V a.C.

¹⁶² “com efeito, o sábio e o justo necessitam, como os demais, das coisas necessárias para a vida” (*EN X.7 1177a32-33*).

¹⁶³ *EN X.8 1178a16-19*.

¹⁶⁴ *EN X.8 1178a34-1178b1*.

¹⁶⁵ *EN X.7 1177a34-1177b2*.

Quanto a essa tensão gerada a partir da teoria política nascente, Ackrill (2010) oferece uma solução interessante: ainda que Aristóteles “alterne” entre gêneros de vida típicos de sua época, ele não estaria, ao enfatizar o valor supremo da contemplação, fazendo desta atividade o único critério moral para todas as atividades.¹⁶⁶ O sábio deve ser capaz de conciliar a atividade contemplativa com a razão prática devida: ainda que a última seja menos importante do que a primeira - na medida em que o divino excede as coisas humanas - ela não poderia ser incomparavelmente superior na própria prática.

Deste modo, devemos enfatizar que a primazia do particular presente na ética aristotélica não permitiria que a contemplação constituísse sempre a determinação do bem em todas as situações. Tal determinismo valorativo tomado de modo radical poderia levar a uma desumanidade que acarretaria na abdicação de qualquer valor altruísta em nome de um fim solitário. Assim, ainda que a vida política não abarque necessariamente a vida do sábio, o contrário não parece poder ser verdadeiro: por mais que o humano não seja capaz de ordenar o divino, a razão teórica deve estar condicionada à razão prática para que, em cada situação, a contemplação possa se realizar também enquanto atividade admirável e, em última análise, propriamente virtuosa e feliz.

É também preciso, portanto, pensar em possíveis vias aristotélicas para o lugar da razão e do hábito na determinação do bem final. Discutiremos agora sobre o problema da “apreensão do fim”, onde duas principais linhas interpretativas teriam se estabelecido: os chamados “racionalistas” ou “intelectualistas”, e os “não racionalistas”, também associados a uma leitura “humeana” de Aristóteles pela ênfase na ideia de hábito.¹⁶⁷ Não pretendemos aqui analisar todas as nuances desta discussão, apenas refletir sobre algumas questões em vista de conciliar uma solução adequada para esta interpretação.

Os defensores de uma leitura mais “racionalista” enfatizam que o intelecto, discernindo racionalmente o fim, acaba por possuir também um papel relevante na orientação do desejo. Duas passagens são de crucial importância para este argumento: a primeira está em *EN VI.9 1142b33*, onde Aristóteles parece atribuir à prudência uma verdadeira concepção do fim. Segundo ele: “Portanto, se deliberar bem é próprio dos prudentes, a boa deliberação consistirá em uma retidão conforme o que convém para o fim apreendido pela verdadeira prudência.”. Entretanto, visto que não há prudência sem virtude moral e nem esta sem aquela,

¹⁶⁶ ACKRILL, 2010, p.122.

¹⁶⁷ Podemos tomar enquanto representantes de certa “posição racionalista”, IRWIN, 2007, p. 158-197 e COOPER (1975). Já na posição “anti-racionalista”, ver ZELLER (1897), MOSS (2012) e AUBENQUE (2008).

não deveríamos apenas nomear “verdadeira prudência” quando esta fosse acompanhada da virtude moral capaz de apreender o fim bom?

Outra passagem sobre a qual alguns comentadores também fundamentam tal interpretação se encontra em *EN VI.11 1143a35-1143b5*. Neste trecho, Aristóteles afirma que cabe ao intelecto (*nous*) a apreensão dos últimos particulares (*ton eskathon*) sobre os quais não há como raciocinar através da palavra (*logos*), “pois estes são os princípios (*archai*) do que é em vista de algo, posto que dos particulares surge o universal. Dessas coisas é preciso ter percepção, e esta é uma intelecção.”. Aristóteles parece excluir aqui o raciocínio pois ele é uma faculdade capaz de distinguir contrários - a saber, o verdadeiro e o falso -, assumindo forma prática na operação deliberativa. Já a relação entre a percepção, necessária para a apreensão das circunstâncias particulares, e o intelecto que discerne o princípio formal de existência do próprio particular, é aqui novamente ressaltada. O bem tomado enquanto finalidade, ainda que ancorado em conceitos universais, é sempre concebido em relação ao que a situação presente oportuniza, ao que é preciso fazer aqui e agora. Contudo, o trecho em questão não parece indicar, contrariamente às interpretações mais racionalistas, que o fim possa ser objeto de uma espécie de escolha deliberada: seguindo nessa linha, desembocamos talvez no conceito moderno de “vontade”, presumindo a existência de uma espécie de intelecção anterior à própria determinação do fim que poderia, inclusive, nos fazer conscientemente “optar” por um ou outro modo de vida e ideal de felicidade.

A dificuldade de encontrarmos na ética aristotélica uma maior especificação das capacidades que estariam envolvidas na determinação do fim não parece, no entanto, se tratar de um problema que passe despercebido pelo filósofo. Há um trecho em que Aristóteles contempla essa questão, em *EN I.7 1098b1-9*, após afirmar que, nas questões práticas, é suficiente conhecer mais precisamente o “que” do que o “porquê”: Aristóteles parece indicar, com isso, justamente a dificuldade ou possível dispensabilidade de se conceitualizar o fim no discurso ético. No trecho em questão, porém, ele atribui a certas capacidades cognitivas a apreensão de diferentes fins conforme a natureza própria de cada um deles. O trecho diz o seguinte:

E dos princípios, uns concebemos por indução [ou especulação] (*theorointai*), outros por percepção, outros mediante certo hábito, e outros de maneira diversa. Portanto, deve-se buscar ir ao seu encontro segundo a natureza de cada um, e há de se colocar o maior esmero em definirmos o bem, pois têm grande importância para o que se

segue. Parece, com efeito, que o princípio é mais da metade do todo, e que por ele se esclarecem muitas das coisas que buscamos. (EN I.7 1098b3-9).

A aparente contradição é novamente colocada: de que vale estudar ética, senão para sermos bons? E se não for possível para o discurso ético tratar dos princípios (que correspondem aos fins visados nas ações), por que deveríamos estudá-lo, então? Vimos que tal investigação pouco ou nada vale caso não haja uma predisposição no agente que o motive a agir de acordo com a correta razão. Mas qual valor esse estudo teria para aquele que, já amadurecido e cultivado em bons hábitos, nutrisse da disposição moral adequada para a determinação do fim bom e, então, buscase as suas razões? Na passagem acima, Aristóteles parece atribuir à contemplação, ao hábito e à percepção a capacidade de apreender certos princípios, dando a entender que outros valeriam-se ainda de outras operações cognitivas. Entretanto, a importância de investigarmos os próprios princípios é ressaltada. Afinal, o fim tem maior importância na ação enquanto condição de existência dos meios, pois as determinações de um e de outro não se dirigem à qualidades intrínsecas das coisas, mas à própria relação circunstanciada que leva o agente a escolher um em função do outro. A felicidade, no entanto, é o fim de todos os demais fins, o sumo bem, o bem final de todos os meios e outros bens intrínsecos.¹⁶⁸ Em relação ao fim último, Aristóteles não parece descrever especificamente as capacidades através das quais ele poderia ser apreendido. Nesse sentido, podemos nos valer da interpretação desenvolvida até aqui para apresentar uma solução minimamente satisfatória e, de certo modo, intermediária entre uma e outra posição.

Vimos que, apesar do desejo não ter origem racional, ele pode dialogar com a razão e por ela ser persuadido através do que chamamos de “querer”, ainda que não possa ser completamente determinado por ela. O fim deve se basear nos objetos apreendidos pela percepção que são incrustados no caráter através do hábito e, depois, manipulados pela razão conceitual. Assim, poderíamos considerar que a virtude moral deve ser capaz de coadunar à razão e à motivação no virtuoso ao determinar qual bem deve ser o fim, de modo que, ainda que não seja possível suspender todos os valores que possam se apresentar no caráter, poderíamos tomá-los aos poucos - a depender sempre, é claro, de cada situação - enquanto objeto de reflexão.¹⁶⁹ Isso porque o particularismo que se faz presente na ética aristotélica

¹⁶⁸ Sobre a compreensão dos meios enquanto “direcionados ao fim” (*pros to telos*) em contraste à compreensão moderna de caráter eminentemente instrumental, ver WIGGINS, 2010, p. 130-136.

¹⁶⁹ A linha interpretativa que concebe na virtude moral a conciliação entre razão e desejo pode ser sustentada através de diferentes argumentos. Aggio (2017, p. 159), por sua vez, também parece seguir essa via de leitura, se amparando ainda na passagem em EN VI.2 1139a30-31, onde Aristóteles afirma que “a função de toda parte do intelecto é apreender respectivamente a verdade e a falsidade, mas a do intelecto prático é apreender a verdade

implica que as diferentes circunstâncias podem sempre remanejar os atributos valorativos de cada objeto deliberado que, por sua vez, poderá acabar ocupando diferentes lugares na hierarquia entre meios a fins, inclusive os bens intrínsecos que devem permanecer em vista de um bem ainda “mais final”: pois, conforme Aristóteles ressalta, o único bem intrínseco que não poderia ser tomado como meio para qualquer outro é a própria felicidade.

Deste modo, Aristóteles parece tomar a felicidade enquanto atividade virtuosa no curso de uma vida humana amadurecida que abrangeria os diferentes “fins em si mesmos” pelos quais agimos, de modo que eles possam existir em harmonia. Ainda que a consideração da existência de bens intrínsecos possa subsidiar a defesa do “irracionalismo” na ética de Aristóteles, ou seja, de que não haveria espaço para a deliberação ou reflexão racional sobre tais bens - de modo que seria possível restringi-los a uma cultura ou modo de vida específico que ganharia certo apelo “universalista” ao serem tomados enquanto intrínsecos em relação ao valor supremo da felicidade -, devemos ter cuidado com tal aproximação. Isso porque ele parece supor que mesmo certos “bens intrínsecos” podem ainda servir como meios para outros bens a depender da determinação dos objetos com os quais se relacionam de uma ou outra maneira em cada circunstância específica. Alguns desses bens já foram citados, como a honra, a amizade e o prazer. Tais bens devem, afinal, servir para a formação da virtude, que é “ainda mais intrínseca” na medida em que se faz mais necessária e determinante para a felicidade¹⁷⁰; por mais que, conforme argumentamos, todos esses bens devam estar presentes ao longo de uma vida completa, porquanto todos são necessários para a felicidade. Mas certas situações deliberativas no mundo certamente se apresentarão enquanto dilemas, de modo que será necessário remanejar a hierarquia de valores ou mesmo tornar alguns princípios excludentes - através da reflexão racional, ou seja, deliberando sobre os seus valores supremos - a fim de que se aja em vista do bem verdadeiro.

que está em acordo com o desejo reto.”. Já McDowell (2010, p. 259), por exemplo, se utiliza da metáfora do navio de Teseu, do marinheiro que, em plena navegação, repara o seu navio.

¹⁷⁰ Complementamos a presente interpretação subsidiados pela importante consideração de Spinelli (2005, p. 108): “Sendo assim, devemos compreender que afirmar que não deliberamos em hipótese alguma sobre a *eudaimonia* não é afirmar que não deliberamos sobre os seus componentes, mas, sim, que não podemos abandonar o desejo de ter uma vida feliz. Com efeito, esse é o fim último para o ser humano, mas ele não tem um conteúdo previamente determinado, o qual deve, justamente, ser decidido por cada um de nós. Ora, mesmo os fins intrínsecos, dos quais alguém poderia se valer para atribuir um irracionalismo a Aristóteles, podem ser objeto de deliberação na medida em que são tomados como constituintes em vista da *eudaimonia*. Desse modo, podemos compreender que a restrição aristotélica da deliberação aos meios se faz do ponto de vista da estrutura da deliberação e, compreendendo de modo suficientemente amplo o funcionamento da última, podemos compreender como é possível que os fins intrínsecos sejam coisas deliberáveis. Dessa maneira, excluimos a hipótese de um irracionalismo dos fins em Aristóteles, compreendendo que é como constituintes do fim que os fins intrínsecos podem e devem ser tomados como meios em vista da *eudaimonia*.”.

Consideremos uma última dificuldade em relação a essa questão: poderia um agente, tendo internalizado maus hábitos, se dar conta da incongruência entre o seu caráter vicioso e a reta razão? E, caso consiga, ele poderia mudar o rumo de suas ações por força dela? De fato, a maior parte das pessoas parece vislumbrar nos bens externos a fonte última da felicidade, sendo movidas por paixões que lhes suscitem prazer ou dor sem terem degustado aquilo que é verdadeiramente belo e prazeroso.¹⁷¹ Não havendo uma predisposição adequada por parte dessas pessoas, o discurso racional pode não surtir qualquer efeito, fazendo-se necessário recorrer a outros meios a fim de disciplinar o caráter. Ainda que, por algum motivo, viciosos movidos por uma grande vontade dessem atenção à razão e buscassem com ela aprender, seria necessário antes abdicarem dos maus hábitos e serem especialmente diligentes em buscarem o nobre e o justo, tal como um galho torto deve ser forçado ao outro extremo para que se endireite. Certamente, ainda que fosse possível para tais indivíduos alcançar a prática virtuosa, ela exigiria um esforço psicológico ainda maior do que aquele necessário ao jovem bem educado ou à criança que ainda não possui hábitos tão internalizados.¹⁷²

A lei na cidade constitui-se em uma prescrição racional de caráter universal que deve ter como principal finalidade a produção de bons hábitos para que os cidadãos possam realizar ações virtuosas.¹⁷³ Como os jovens e a multidão parecem menos propensos a serem persuadidos pela correta razão interna ou externa, reagindo irrefletidamente às paixões que suscitam prazer ou dor, a lei também deve se valer da força necessária para gerar medo, uma expectativa de dor maior do que o prazer que as ações reprováveis poderiam propiciar.¹⁷⁴ A filosofia prática, que abrange a ética e a política, deve ser estudada em sua integralidade por aqueles que de fato buscam conhecer e praticar o bem humano, uma continuidade que se expressa no trecho final da *Ética*, onde Aristóteles afirma que os estudos de filosofia prática devem continuar em outro lugar, que presumimos ser o tratado da *Política*. A lei é um produto da política cuja utilidade não jaz apenas em seu poder de sanção, mas em todos os incentivos que é capaz de propiciar para a realização de ações virtuosas, de modo que serão ainda melhores as leis capazes de “não atrair ressentimentos para fazer o bem” (*EN X.9 1180a24-25*). Para que suscite menos dor aos cidadãos a cumpri-la, Aristóteles dá a entender que a lei da cidade deve abranger desde os primeiros cuidados da infância, como a nutrição, até as ocupações futuras na maturidade, instaurando os hábitos corretos para a vida em comunidade sem relegar tais cuidados somente às próprias famílias.

¹⁷¹ *EN X.9 1179b11-16.*

¹⁷² *EN X.9 1179b18-31.*

¹⁷³ “[a lei é uma] força obrigatória, e é a expressão de certa prudência e intelecto” (*EN X.9 1180a21-22*).

¹⁷⁴ *EN X.9 1179b28-29.*

Em diversas passagens, Aristóteles enfatiza a importância que há no estudo da ética pelo legislador: conhecer o caráter dos homens, as fontes motivacionais que suscitam prazer e dor, as possibilidades de realização das ações virtuosas e o projeto de felicidade inerente à vida humana. Isso não é de pouca importância para o agente político que vise de fato propiciar o bem comum e tornar melhores os seus concidadãos para que alcancem o sumo bem para si mesmos e para a comunidade a qual pertencem. A política é a ciência mais arquitetônica na medida em que ela se utiliza dos produtos das demais artes e ciências e ainda legisla sobre elas.¹⁷⁵ Ao estabelecer o que deve e o que não deve ser feito na comunidade maior, os fins almejados em todos os âmbitos da cidade, a finalidade da política passa a abranger também os fins das atividades próprias das demais comunidades que a compõem, de modo que ela constituirá o “bem do homem” (*EN I.2 1094b7*).

A experiência, assim, também se faz necessária, pois o jovem que carece de prática de vida não será capaz de adquirir familiaridade com a política por mais instruído que seja pelos sofistas que professam ensiná-la sem de fato conhecê-la e praticá-la.¹⁷⁶ A prática produz a habilidade moral diante do particular, o conhecimento que denominamos “prudência”. Não por acaso, Aristóteles toma Péricles como exemplo de homem prudente, parecendo reabilitar o saber próprio do político em detrimento da sabedoria de filósofos como Tales ou Anaxágoras, que contemplavam o céu sem propriamente se atentarem por onde andavam.¹⁷⁷ Daí também a importância da distinção efetuada por Aristóteles entre duas virtudes intelectuais de acordo com os seus diferentes objetos: a sabedoria relativa ao conhecimento das formas universais e imóveis não pode fornecer critérios para as ações, como desejaria Platão através da função de uma autoridade racional exercida pela casta dos reis-filósofos na sua “cidade justa”, apenas o próprio prudente o é.

Analisamos até aqui, portanto, a função primordial da percepção na cognição valorativa que torna o “bem” apreensível e, conseqüentemente, um possível objeto de desejo. Com isso, ressaltamos o papel do prazer enquanto mecanismo básico de motivação não-racional para a persecução do bem que parece se manifestar no pensamento aristotélico. Além disso, nos debruçamos sobre as relações entre o desejo, a imaginação e a inteligência racional do bem. O bem para cada sujeito é desvelado na relação prática com o objeto bom, traduzindo uma percepção específica - própria de cada espécie - que confere a ela a capacidade de sobreviver e de bem viver: assim, a natureza propicia ao ser humano o poder

¹⁷⁵ *EN I.2 1094a26-1094b4*.

¹⁷⁶ *EN X.9 1180b33-1181a3*.

¹⁷⁷ *EN VI.5 1140b7*.

de realizar sua finalidade através da persecução do bem prático. O campo circunstanciado e, de certo modo, opaco da ação, parece nos privar, contudo, de uma demonstração teórica que tornaria a transmissão desse conhecimento suficiente para a realização do bem independente das condições externas e de uma formação prévia necessária ao caráter para a concretização de ações virtuosas que, inevitavelmente, vinculam-se aos nossos sentimentos e relações com outrem. O mal para nós, longe de se tratar de mera questão de “ignorância” - como previra o intelectualismo socrático-platônico -, parece aqui tornar-se multifatorial, e o bem mais frágil, transitório e relativo ao humano do que aquele que poderia ser reconhecido por qualquer espécie de ciência universal.

Política

III. A comunidade política

Nas primeiras linhas da *Política*, Aristóteles afirma: “observamos que toda cidade é uma certa forma de comunidade (*koinonia*) e que toda comunidade é constituída em vista de algum bem.” (*Pol.* I.1 1252a1-2). Como usual, o filósofo abre sua exposição com um princípio fundamental do objeto em questão. As duas proposições contidas nesta afirmação têm para nós enorme valor: na primeira, a cidade é definida como um tipo de comunidade qualitativamente distinta que compreenderia uma unidade formal irreduzível aos outros elementos que a compõem; na segunda, a cidade, tal como as demais comunidades, é tomada como sendo constituída em vista de certo bem, possuindo uma finalidade própria enquanto substância específica. Podemos observar aqui a semelhança entre o início do tratado da *Ética* e da *Política*, uma continuidade expressa que não se dá por acaso. Afinal, encontramos em ambos a necessidade humana de realizar o bem em uma vida conjunta que se manifesta desde os primórdios.¹⁷⁸ É que o “bem humano”, ou o fim efetivamente buscado por nós que, como vimos, deve resultar o mesmo, oferece o princípio comum a partir do qual são entrelaçados ambos os estudos no âmbito da filosofia prática. Daí o título “política”, pois o objeto a ser tratado é a busca do bem na *polis*, ou seja, na cidade.¹⁷⁹

Aristóteles prossegue, ainda nessa primeira passagem: “na medida em que todas as comunidades visam algum bem, a comunidade mais elevada de todas (*kuriostatou*) e que engloba todas as outras visará o maior dos bens. Essa comunidade é chamada cidade, aquela que toma a forma de uma comunidade de cidadãos.” (*Pol.* I.1 1252a3-7). Deste modo, a cidade, identificada à comunidade política, é concebida enquanto suprema em relação às demais comunidades, hierarquicamente superior em sua finalidade e dotada de uma dimensão que abrangeria também os fins destas e a materialidade que as compõem, tal como o espaço físico-territorial, a população, os bens produzidos etc. E se toda comunidade é formada por atividades humanas que têm como finalidade certo bem, a cidade deve ser constituída em

¹⁷⁸ A abstração teórica moderna que erigiu as teorias contratualistas sobre uma suposta natureza “não social”, ou, grosseiramente transposta aos termos gregos, “apolítica” - entendendo “política” não somente como relações “institucionais” que ocorrem através de um “Estado” ou “poder central”, mas como todas as atividades comuns de caráter associativo de modo abrangente que podem se dar entre cidadãos na estrutura e contexto da cidade - não poderia se fazer presente em qualquer estudo sobre a vida e a prática humana tal como Aristóteles efetivamente a conhecia através de suas investigações.

¹⁷⁹ Ainda que os tratados provavelmente tenham sido intitulados posteriormente, seja pelo próprio Andrônico de Rodes, responsável por sua compilação, seja por outro editor cujo nome se perdeu, o título faz jus ao objeto abordado ao longo dos oito livros.

vista do maior dos bens, a felicidade, tomada como o sumo bem humano. Nesse sentido, entende-se que os cidadãos agem orientando as suas atividades mutuamente no espaço da cidade¹⁸⁰ em vista de um bem que apenas será logrado através da cooperação entre diversos agentes, e que, em sua feição mais completa, corresponde ao “bem comum”, o conceito central que buscamos compreender. Com isso, podemos observar novamente o pressuposto fundamental que nos permite identificarmos a finalidade da cidade com a de cada um, de modo que buscaremos, através da presente interpretação, subsidiar a defesa de uma concepção “integradora” do bem diante do debate contemporâneo entre “holismo” e “individualismo” e algumas de suas ramificações.

Em primeiro lugar, devemos entender que os “cidadãos” (*politai*), antes de serem tomados enquanto “indivíduos”, são as partes que propriamente constituem a comunidade política.¹⁸¹ Partes em seu sentido “lógico-formal” e não material, pois o total de pessoas que efetivamente habita a cidade deve ser mais numeroso, dado que nem todos podem ser considerados cidadãos, como veremos. Assim, a comunidade política é tomada como um todo composto de partes cuja unidade formal é garantida pela presença de um regime político (*politeias*), condição de existência mesma do que podemos entender por “cidadania”. Deste modo, “o regime é a vida da cidade” (*Pol.* IV.11 1295a40), aquilo que lhe confere ordenação (*taxis*) e identidade¹⁸² a partir de uma autoridade política estabelecida, sendo composto pela “organização da cidade no que se refere a diversas magistraturas e, sobretudo, às magistraturas supremas. O governo é o elemento supremo em toda a cidade e o regime é, de fato, esse governo (*politeuma*).” (*Pol.* III.6 1278b8-11). Partindo de uma classificação baseada em dois critérios, um quantitativo, dado pela quantidade de governantes - um, poucos ou muitos -¹⁸³, e outro qualitativo, dado pela finalidade do regime - se está orientado para o bem de toda a comunidade ou apenas aos “interesses próprios” da parte governante -, Aristóteles elabora uma tipologia com seis formas de governo: três retas, quais sejam, a

¹⁸⁰ Segundo Cartledge (2016, p. 37), a *polis* possui dois sentidos principais em seu próprio tempo, primeiro como o espaço físico que compreendia o centro urbano e as áreas rurais ao redor, e segundo como o local onde os cidadãos faziam política.

¹⁸¹ *Pol.* III.1 1274b39-40.

¹⁸² *Pol.* III.3 1276b2-4. Ao tomar o regime como critério de identidade da cidade, Aristóteles deu margem para uma interpretação bem aceita sintetizada nas seguintes palavras de Wolff (1999, p. 38): “A constituição ou o regime de uma cidade é a sua causa formal.”

¹⁸³ O exercício da autoridade política nas *poleis*, marcado por certa “pessoalidade”, tinha no número de governantes o primeiro critério na classificação dos regimes políticos existentes, como vemos na tipologia inaugurada por Heródoto em *Histórias*, III 80-82. Assim, o arranjo institucional influenciava diretamente o modo como a liberdade, concebida em termos políticos, era concebida. Desta divisão quantitativa podemos derivar três formas de governo, a monarquia (governo de um), a oligarquia (governo de poucos) e a democracia (governo de muitos).

realeza (*basileia*), a aristocracia e o regime constitucional (*politeia*); e três desviadas, que correspondem a tirania, a oligarquia e a democracia. Assim, segundo o autor,

Dado que regime e governo significam a mesma coisa sendo o governo o elemento supremo em cada cidade, necessariamente serão supremos ou um indivíduo, ou poucos, ou muitos. Quando o único, ou os poucos, ou os muitos, governam em vista do interesse comum, esses regimes serão necessariamente retos. Os regimes em que se governa em virtude do único, dos poucos, ou dos muitos são transviados. Ou bem que o nome de cidadão não pode ser atribuído a quem participa do regime, ou, se o nome é atribuído, todos devem participar nas vantagens. (*Pol.* III.7 1279a25-31).

Exatamente por reconhecer a existência síncrona (a variedade de regimes existentes no tempo em que vivia) e diacrônica (as diversas transformações constitucionais ao longo da história) da retidão e dos desvios políticos, Aristóteles parece, na medida do possível, justificar a busca pelo bem de qualquer regime, o que residiria, primeiramente, em sua própria permanência, mas também na subsequente tentativa de torná-lo de acordo à verdadeira justiça. Isso porque, como toda obra humana e natural, os regimes e, conseqüentemente, as cidades, estão sujeitos à degeneração e ao perecer. Tal como na medicina a terapia não depende somente do tratamento aplicado, mas dos efeitos que se espera em um ou outro organismo, as patologias políticas que agredem a integração e a existência da comunidade política devem sempre ser avaliadas em relação às condições de determinada cidade em questão. Ainda pior do que viver sob um mau regime é a própria extinção dos vínculos que sustentam a comunidade política e que permitem ao ser humano viver, de um modo ou de outro, conforme a sua natureza.

Principalmente no quinto e sexto livro da *Política*, Aristóteles adotará um tom manifestamente “realista” ao descrever diversas causas de dissensão (*stasis*) e possíveis maneiras de solucionar tais conflitos, instrumentos dos quais os governantes poderiam se valer a fim de preservar cada tipo de regime, a incluir as formas desviadas. Isso não significa, porém, que ele esteja afastando a ética da política, mas justamente parece ser a reverberação na política da primazia do particular que envolve toda a sua filosofia prática, sem negligenciar, porém, os princípios teóricos fundamentais; afinal, o leitor da *Política* em sua integralidade deverá aprender tanto sobre os instrumentos de conservação e legitimação da autoridade política, quanto sobre a sua finalidade natural. Assim, de acordo com Bodéus (2007, p. 90), a postura de Aristóteles “não tem nada a ver com a que consistiria em salvar da

ruína um mau regime; trata-se, pelo contrário, de combater o que esses regimes têm de ruim e de trabalhar assim pelo seu restabelecimento no sentido do bem”.

E, se o governo determina a lei, a obediência à ela, assim como uma opinião verdadeira¹⁸⁴ - vale dizer, um critério mais abrangente tendo em vista a dificuldade própria da virtude - parecem se tornar as condições básicas que devem constar às diferentes “virtudes cívicas” promovidas por um ou outro regime, ou seja, aquilo que cada cidade em particular entenderia por um “bom cidadão”.¹⁸⁵ Afinal, não obstante as variações encontradas nos diferentes regimes, a ordem política deve ser preservada, pois é ela que possibilita a existência mesma do cidadão. Na tentativa de compreender o que é o cidadão, Aristóteles primeiro afirma em *Pol.* III.1 1275a22-23 que o cidadão em sentido pleno seria entendido como aquele que participa nas instâncias deliberativas e judiciárias do governo, uma definição propriamente democrática¹⁸⁶ que suporia uma igualdade não existente em outros regimes, como a realeza e a oligarquia. Ao considerar tais regimes, porém, Aristóteles revisa tal definição em vista de um conceito mais abrangente em *Pol.* III.1 1275b13-15, onde o cidadão não necessariamente seria aquele a exercer as magistraturas supremas.

Adiante, em *Pol.* III.7 1279a35-36, Aristóteles toma o cidadão como aquele que participa no que há de comum na cidade¹⁸⁷, todos os que são de algum modo produtores e beneficiários do “bem comum”. Segundo Cooper (1993, p. 312, tradução nossa), “aqueles cuja posse comum e atividade comum a cidade é, e cujo bem o correto governo persegue”.¹⁸⁸ E, sendo o governo correto reflexo de uma cidade bem ordenada que busca a finalidade do todo e não somente de uma ou outra parte - sendo “parte” aqui entendida não necessariamente em seu sentido “orgânico” e verdadeiro, mas enquanto identidades comuns aparentes de acordo com as quais os cidadãos se associariam em “facções” vinculadas à uma visão parcial da justiça política, como veremos adiante -, implica que todo aquele que compartilha o uso das posses comuns e exerce as atividades comuns da cidade deve ser tomado em “liberdade” (*eleutheria*).¹⁸⁹ Com isso, o cidadão é identificado ao “homem livre”, aquele capaz de buscar a felicidade através da ação política e realizar, deste modo, uma vida completa que é tanto visada pelo bom regime, quanto digna de escolha para si mesmo.

¹⁸⁴ *Pol.* III.4 1277b26-29.

¹⁸⁵ *Pol.* III.1 1275b3-4.

¹⁸⁶ *Pol.* III.1 1275b5-7.

¹⁸⁷ De acordo com Cooper (1993, p. 312), tal passagem teria sido apontada como detentora de uma acepção “mais ampla” de cidadão em comparação à definição marcada pela participação no governo ainda por Newman.

¹⁸⁸ those whose common possession and common activity the city is as the ones whose advantages the correct governments seek (COOPER, 1993, p.312).

¹⁸⁹ *Pol.* III.6 1279a21.

As atividades comuns que integram a comunidade suprema parecem consistir naquelas que pertencem às demais comunidades e em suas atividades próprias. É necessário ter em mente que as atividades que compõem qualquer comunidade devem ser coordenadas em torno de uma função comum¹⁹⁰, posto que elas se dão em vista de certos bens que apenas poderiam ser alçados conjuntamente por seus membros através de algum tipo de ordem, comunicação e cooperação. Segundo Aristóteles, “os elementos da comunidade têm que ter algo que seja o mesmo para todos, quer dele participem igual ou desigualmente” (*Pol.* VII.8 1328a25-27).¹⁹¹ Contudo, ainda que as atividades cooperativas pressuponham elementos comuns e um fim comum, elas podem contar com instâncias de seleção a partir de determinados critérios distintivos a fim de que se realizem adequadamente, problema que se relaciona à questão da autoridade política, de “quem governa a quem”, como veremos adiante. De todo modo, entre tais atividades, algumas parecem nos compreender de maneira mais “passiva” - como podemos observar, por exemplo, na capacidade de aprender e na reverência à autoridade e à lei -, e outras de modo mais “ativo” ou “agenciado” - como vemos na poética e reelaboração mimética, na capacidade de instruir e na participação política. Distinções como essas, no entanto, podem se revelar precárias diante das particularidades e da complexidade que parece constituir o amplo espectro deliberativo das atividades comuns nas cidades. O que não podemos perder de vista, no entanto, é a necessidade de cooperação neste todo representado pela comunidade política para a realização da felicidade de cada cidadão.

Ainda que seja possível conceber “abstratamente” certos bens que prescindam de auxílio mútuo para se almejar e lograr, como alguém que por conta própria sacia as suas necessidades fisiológicas¹⁹², um homem que, por conta de sua própria natureza, e não por acidente, viva fora da cidade, não deve ser considerado propriamente “humano”, mas uma fera ou um deus, um vicioso incorrigível ou algo mais que humano.¹⁹³ Isso porque as nossas capacidades naturais jamais poderiam se desenvolver adequadamente sem os elementos da vida em comum propiciados pela cidade e, assim, realizar a função de razão norteadora e produtora dos valores que constituem a ação virtuosa e o bem humano. Além disso, ainda que a comunidade corresponda a uma “empreitada comum”¹⁹⁴, parecemos desejar a companhia mútua pelo simples afeto e amizade, independentemente do agenciamento próprio que

¹⁹⁰ COOPER, 1993, p. 308-310.

¹⁹¹ Ver também *Pol.* II.1 1260b34-1261a.

¹⁹² Posto que, de acordo com a passagem em *HA* I.1 488, somos animais de caráter “misto” no que diz respeito ao isolamento e ao convívio.

¹⁹³ *Pol.* I.2 1253a30.

¹⁹⁴ “O homem é por natureza um ser vivo político. Ainda que não careça de auxílio mútuo, os homens desejam viver em conjunto; também é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um, corresponde uma parcela de bem-estar.” (*Pol.* III.6 1278b19-23).

envolve a razão prática e a relação entre meios e fins, de modo que seres humanos “se reúnem e mantêm a comunidade política, pura e simplesmente para viver” (*Pol.* III.6 1278b25-26). Assim, este simples convívio pode nos beneficiar por conta das amarguras sofridas no decorrer da vida, de sorte que encontramos na presença do outro “uma espécie de felicidade e doçura natural” (*Pol.* III.6 1278b29-30). Tais aspectos parecem constituir uma função de “valor motivacional” que o bem comum possuiria, tanto através da orientação do desejo agenciado, quanto no mero partilhar do comum entre grupos nos quais há afeto e reciprocidade.

Nesse sentido, a partir de uma compreensão visceral do papel da comunidade política na realização do bem humano, buscamos enfatizar o conceito nuclear de “atividade” ou “atualização” (*energeia* ou *entelecheia*)¹⁹⁵ como possibilidade de suprimir as típicas oposições modernas entre indivíduo e comunidade, ética e política. Estamos assim de acordo com Jill Frank, que toma tal conceito como central para a compreensão do próprio “fazer político” que, por óbvio, é mediado por agentes e instituições.¹⁹⁶ A autora nos lembra que, ainda que a atividade guarde um valor intrínseco, posto que o fim está contido em sua própria realização, ela não está a salvo de influências externas. Segundo Frank, tal conceito se relaciona ao que podemos entender por uma concepção de “identidade” em Aristóteles, na medida em que a atividade é produzida pela natureza própria de um agente que, antes de ser tomado em sua “subjetividade individual”, é resultado de certas atividades que o levaram a nutrir determinados hábitos e disposições. Isso porque, na circularidade própria que constitui a dinâmica reflexiva entre a atividade em si mesma e o fim que persegue, ela acaba por se tornar produtora de agentes e caracteres, tanto naqueles que propriamente a realizam, quanto nos que reconhecem o seu valor por meio de outrem.¹⁹⁷

A ênfase no conceito de atividade nos auxilia assim a encontrar uma definição mais próxima da universalidade da comunidade para além dos aspectos qualitativos e contingentes

¹⁹⁵ Tomada no campo da prática, a *entelecheia* corresponderia à ação humana em relação ao bem final, daí a sua intercambialidade, neste contexto, com o conceito de *energeia*.

¹⁹⁶ “Aristóteles se recusa em escolher entre estruturas políticas e o caráter individual, ou, colocando de outro modo, entre política e ética. Ele insiste, ao invés disso, em ambos. Aristóteles é uma fonte especialmente prolífica em virtude do seu entendimento único de atividade - a qual inclui os afazeres cotidianos juntamente a prática e administração da propriedade, justiça e lei - e ao papel chave que ele atribui à atividade, *energeia*, na formação do caráter individual e das estruturas políticas”. (FRANK, 2005, p.3, tradução nossa).

Aristotle refuses to choose between political structures and individual character or, to put it another way, between politics and ethics. He insists, instead, on both. Aristotle is an especially productive resource owing to his unique understanding of activity - which includes the doings of daily life, along with the practice and administration of property, justice and law - and to the key role he assigns to activity, *energeia*, in the formation of individual character and political structures.

¹⁹⁷ Frank (2005, p. 22) utiliza os trechos em *Met.* 1050a23-24 e *EN* 1140b6 para embasar a relação de circularidade da atividade com o *telos*.

que a determinam. Nesse sentido, seria possível entender uma comunidade, abstraindo de tais particularidades, como “um conjunto de atividades em que se engajam em comum (...) os indivíduos que compõem o grupo (...) realizadas regular e continuamente (...) que sustentam, assim, a *κοινωνία* em existência continuada.” (COOPER, 2010, p. 460-461). A definição apresentada por Cooper nos oferece uma boa síntese dos princípios contidos na *Política* em alusão também à importante passagem que se apresenta no início da *História dos Animais* (I.1 487b33-488a14), onde Aristóteles afirma que, enquanto certas espécies de animais simplesmente vivem juntas, há outras propriamente políticas que, na vida conjunta, participam ainda de uma função (*ergon*) comum, como as garças, formigas, abelhas e humanos. Nós, afinal, somos os “animais mais políticos” porquanto somos dotados de linguagem (*logos*)¹⁹⁸, o que nos permitiria cooperarmos em atividades comuns mais complexas e, conseqüentemente, produzirmos uma obra e um bem maior do que as outras espécies são capazes.

Os animais providos apenas de voz (*phone*), não podem expressar mais do que prazer e dor, visto que conhecem apenas o bem pré-conceitual através da percepção sensorial. Já o ser humano é capaz de “perceber o útil (*sumpheron*) e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.” (*Pol.* I.2 1253a14-18). Assim, enquanto seres racionais dotados de linguagem, somos conseqüentemente animais políticos, produtores de convenções, vivendo na cidade em vista do que é justo e vantajoso para sermos felizes. A relação de aparente continuidade entre o “útil e o justo”, e sua oposição, o “prejudicial e o injusto”, parece implicar que o útil e o prejudicial devem ser ambos predicados, respectivamente, do justo e do injusto, e não o contrário, dado que estes correspondem à qualidades opostas intrínsecas que não estariam sujeitas ao jugo do prazer e da dor. Por isso, o justo deve corresponder ao fim no qual o útil, tomado enquanto meio ou aquilo que concorre ao fim, deve se submeter. Essa relação parece ser possibilitada justamente pela linguagem, a capacidade dos cidadãos de se comunicarem ou, em termos mais apropriados, desvelar o bem a partir de fenômenos comumente conhecidos.

O *logos* como princípio de “politicidade” humana deve ser distinguido do simples *nous* enquanto “razão” ou “intelecto”, cujo conteúdo, objeto de pura contemplação, não pode ser representado pela palavra.¹⁹⁹ Isso porque, dada a própria polissemia do termo *logos*,

¹⁹⁸ *Pol.* I.2 1253a1-3.

¹⁹⁹ Como também apontamos em nossa análise da *Ética*. Sobre isso, ver CASSIN, 2006, p.44-46.

devemos entendê-lo aqui primordialmente enquanto “discursividade”.²⁰⁰ O *logos* se caracteriza, nesse sentido, como pertencente a um movimento cíclico estruturalmente político entre o “discurso” e a “razão”, perfazendo tanto o objeto próprio da arte retórica, tomada enquanto procedimento de persuasão pela linguagem, quanto o da filosofia, entendida como a análise racional do conteúdo, dos “objetos reais” do discurso.²⁰¹ Por isso mesmo a retórica deve ser instrumento da política, e não se submeter a ela enquanto meio de angariar vantagens particulares, tal como seria encarado pela sofística que predominava na assembleia ateniense durante a época dos filósofos. A retórica tem seus limites, ao mesmo tempo em que a política não pode se abster dela, e, vale dizer, parece ser melhor praticada em diálogo franco e aberto do que laconicamente entre os cidadãos. E dado que “a razão e a inteligência são o fim da natureza” (*Pol.* VII.15 1334b11), a busca efetiva pelo conhecimento prático e teórico deve levar a uma vida feliz. Ainda que o último seja alçado por poucos, o conhecimento prático, mais necessário, não pode deixar de compreender também certa forma de conhecimento político, primeiro através do respeito à autoridade e, estando entre iguais, em seu posterior estudo e aplicação ao tomar parte do poder em alternância.

Em vista disso, é necessário distinguir a figura do “orador” do simples “retor” ou “sofista”: enquanto estes encantam a audiência com sua arrogância e a preenchem de discursos vazios, aquele é o político capaz de produzir razões retórico-deliberativas efetivamente capazes de mover os seus concidadãos em vista do bem comum.²⁰² Segundo Cassin (2006, p. 84-85), “A singularidade da política consiste, em primeira análise, em que a *dynamis* e a *enérgeia*, a potencialidade e a atualidade, se separam (...) o sofista ensina o que não pratica nunca, e o homem político pratica o que não sabe ensinar.”²⁰³ Como a autora mesma nota, o sofista de fato também não pode ensinar a verdadeira política, ainda que assim o professe, porquanto pensam que legislar se trata simplesmente de compilar as leis mais reputadas, e não examinar os princípios e particularidades determinantes da ciência política.²⁰⁴ Deste modo, o estudo da política deve incluir o da arte retórica, dado que toda razão prática é, em última grau, indemonstrável, devendo sempre por conta disso ancorar-se em princípios

²⁰⁰ O conceito de *logos* é de difícil tradução, podendo assumir acepções como “razão”, “discurso” e “cálculo”. Sobre isso, ver LACROIX, *A Razão*. Assim, estamos aqui de acordo com Cassin (1999, p. 10-13), que considera que o sentido predominante na passagem em questão seria o de “linguagem” ou “discursividade”.

²⁰¹ Nos amparamos aqui na análise de Cassin (2006, p. 64-72) que se baseia em *Retórica* I.1 1355a21-23 e I.2 1356a20-33.

²⁰² Segundo Cassin (2006, p. 60), o *logos* envolve toda a racionalidade no movimento teleológico da natureza humana.

²⁰³ Como observamos no diálogo platônico *Ménon*, 93, onde Sócrates considera a falta de capacidade de Péricles em tornar os seus filhos virtuosos para que o sucedessem na política ateniense.

²⁰⁴ Conforme Cassin (2006, p. 84-85) observa com base na passagem contida em *EN* X.9 1181a12-17.

retóricos. O político virtuoso deve ser capaz de manipular a linguagem e adaptá-la a cada situação particular, ao ambiente deliberativo e à audiência em questão, de modo que persuada à razão que sustenta o bem que ele, enquanto virtuoso, efetivamente enxerga.²⁰⁵ Assim, apenas através da prática política é possível nos tornarmos verdadeiros políticos. Ao tomarmos parte na deliberação entre iguais, ao obedecermos corretamente e exercitarmos a razão, a autoridade e a justiça, nos aprimoramos moralmente em sentido pleno enquanto humanos.²⁰⁶

Com isso, a partir da própria ideia de atividade e *logos* enquanto razão prática e linguagem - capacidades das quais nenhum povo jamais abdicou - podemos derivar uma concepção abrangente e flexível da natureza humana e da comunidade em relação a todas as particularidades que seriam passíveis de consideração em termos “culturais” ou “histórico-geográficos”. Nessa concepção, a nossa natureza específica deve se basear em uma compreensão também ampla da função da razão prática que não prescindir de fatores externos para sua determinação enquanto capacidade de universalização a partir do mundo e em vista dele. Conforme Nussbaum observa, o aristotelismo enfatiza, ao contrário da maior parte das éticas helenistas que também se debruçaram sobre o problema do autogoverno, a dificuldade de controle e satisfação dos desejos corporais, as condições materiais e institucionais na constituição do próprio desejo e pensamento humano (1988, p. 49). Por isso mesmo é notável o esforço do filósofo em buscar no âmbito das atividades comuns, na interação das pessoas entre si e com o mundo, um papel crucial para o desenvolvimento pleno de nossas capacidades.²⁰⁷

Após recapitular os diversos significados de “natureza” como tomado por seus predecessores, Aristóteles a define no início do segundo livro da *Física* como “certo princípio ou causa pela qual aquilo que primeiramente se encontra se move ou repousa em si mesmo e não por concomitância” (*Fis.* II 192b20-22). Nesse sentido, os seres naturais diferem-se dos produtos da técnica cujo princípio de determinação lhes é exterior porquanto provêm de um

²⁰⁵ De acordo com Tierno (2020, p. 59), “Ao projeto revisionista de Platão sucederá, numa aproximação consciente e numa abertura contrastante, a teoria política de Aristóteles, e sua investigação das formas múltiplas da *pólis* tentará reabilitar um espaço prudencial de deliberação coletiva no qual a arte retórica seja reposta e sirva à formação ética do cidadão e às constituições retas que contemplam o *télos* natural da boa vida.”

²⁰⁶ Conforme aponta Vernant (2002, p. 53), a nova forma de organização social que as *poleis* representam no mundo grego contém na palavra (*logos*) “a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem.”

²⁰⁷ Aristóteles pode bem ser tomado como resultado da convergência de diversas correntes do pensamento grego, assim como ponto de inflexão nevrálgico de princípios por ele herdados que concorrerão a maiores aproximações do seu pensamento tanto com a teologia escolástica, quanto com a ciência moderna. Como bem sintetiza Foucault (2006, p. 22), no que se refere ao lugar da espiritualidade como fator constituinte do pensamento, proximidade tão enfatizada pela maior parte dos pensadores antigos, “Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção”.

artífice. Assim, o natural está sujeito à geração e a corrupção, de modo que o seu movimento - no sentido geral de mudança e, no caso da filosofia prática, de ação - deve se dar em vista de uma finalidade determinada por um princípio interno a cada ser, dado que “a natureza tomada como vir a ser é processo em direção a natureza.” (*Fis.* II 193b12-13). Compreender a centralidade da teleologia no conceito de natureza em Aristóteles é fundamental para não reconhecê-lo somente nas coisas como são em sua origem ou nascimento, mas primordialmente em “como crescem”, ou seja, na capacidade ou potência interna que deve sempre se atualizar em vista do melhor para si através de condições propícias no mundo a fim de que se desenvolva plenamente enquanto ser.²⁰⁸

Justamente por essa necessidade teleológica, Aristóteles afirma em *Pol.* I.2 1253a1-3 que a cidade existe por natureza (*phusis*), expressando o princípio central que fundamenta o seu “naturalismo político”.²⁰⁹ Essa natureza que se ancora nas capacidades especificamente humanas de linguagem, significação e deliberação, manifestações da presença do *logos*, deve se valer ainda da razão técnica necessária para produzir o seu próprio “acabamento”. Afinal, se a arte imita os processos naturais, fonte primeira do conhecimento humano do bem e do mal - do prazeroso e doloroso, do útil e prejudicial -, ela mesma não pode abdicar da finalidade a qual serve, de modo que o construtor de estátuas, por exemplo, faça-as para que sejam contempladas, e não como meio para qualquer outra coisa. Do mesmo modo, a boa lei é a convenção que, se constituída em vista do bem comum tal como se dá nos regimes retos, perfaz o movimento finalístico da natureza da comunidade em sua integralidade, podendo por isso mesmo ser considerada justa sem restrições ou qualificações, como veremos adiante. Assim, de acordo com Aristóteles,

se as coisas que são por natureza vierem a ser não apenas por natureza, mas também por técnica, é plausível que venham a ser do mesmo modo pelo qual surgem por natureza. Portanto, uma coisa é em vista de outra coisa. Em geral, a técnica perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar e a imita. (*Fis.* II 199a8-20).

A necessidade instrumental da técnica não exclui, porém, a possibilidade de a inteligência humana ceder à tentação do absoluto, de modo que, subvertendo os seus limites naturais, as convenções podem se tornar “a fonte eternamente renovada da infelicidade do

²⁰⁸ Podemos, nos utilizando de conceitos modernos estranhos à teoria antiga, atribuir certo caráter “normativo” e não apenas “descritivo” à noção de natureza em Aristóteles, justificando a partir dele uma ideia de “lei natural”. Sobre isso, ver a obra de Frank Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, sobre a qual nos debruçamos adiante.

²⁰⁹ Naturalismo político cujas “teses conclusivas” são afirmadas em *Pol.* I.2 1252b30.

homem.” (AUBENQUE, 2008, p. 13). Assim, ainda que não acompanhe todos os desdobramentos críticos de Platão no que se refere ao desenvolvimento técnico e à expansão do comércio enquanto indutores de “desejos artificiais” contrários ao bem natural, Aristóteles também se manifesta criticamente à convenções corruptoras da natureza humana e de seus fins. Examinaremos algumas delas depois. Agora, levando em conta tais considerações, vejamos como ele analisa a cidade enquanto ser por natureza, combinando física e filosofia prática ao empregá-la no estudo da política.

Primeiramente, em *Pol.* I.1 1252a18-23, Aristóteles inicia por um procedimento denominado “analítico”, dividindo o todo composto da cidade em suas partes mais simples. Para isso, ele toma como elemento básico da comunidade a função de autoridade (*arche*), haja vista que “onde um elemento governa e outro é governado, encontram-se numa tarefa (*ergon*) determinada.” (*Pol.* I.5 1254a27-28). As funções exercidas pela autoridade em cada comunidade devem ser distinguidas de acordo com a sua natureza própria, distinção esta que não se relaciona essencialmente com a quantidade de governados - ainda que isso de fato varie em função do tamanho da comunidade como que “por acidente”, o que acaba implicando em diferentes formas organizacionais -, mas com a qualidade da comunidade em questão. E, dado que a cidade é composta de lares e famílias²¹⁰, deve existir uma diferença basilar entre a autoridade despótica (*despotike*), própria do patriarca que governa a comunidade familiar (*oikia*), e a autoridade política propriamente destinada ao governo de cidadãos.²¹¹ A autoridade se revela, portanto, como a atividade comum básica da relação entre governante e governado em qualquer comunidade, posto que garante sua unidade fundamental, orienta e coordena as demais atividades e as relações que a constituem em vista de um determinado fim, ainda que diferindo-se qualitativamente de acordo com a espécie de comunidade.²¹²

Aristóteles defende uma concepção de “autoridade natural” que se daria através de relações hierárquicas necessárias e benéficas a governantes e governados. Como primeiro exemplo, o filósofo toma um ser natural inanimado, a harmonia musical, cujas relações proporcionais - diga-se, nesse exemplo, não necessariamente hierárquicas, porém análogas - acabam por formar um todo coerente. Ele concebe então a autoridade nos seres animados²¹³, em animais irracionais que acabam por constituir alguma forma de autoridade em face da

²¹⁰ *Pol.* III.9 1280b33-34.

²¹¹ *Pol.* I.1 1252a13-16.

²¹² Segundo Wolff (1999, p. 113), “A palavra grega *arche*, que em um contexto político significa geralmente “comando, autoridade, poder”, mas designa também e especificamente, toda função pública exercida por um cidadão no quadro das instituições da cidade.”

²¹³ “é no ser vivo que primeiro encontramos a autoridade de um senhor ou governante.” (*Pol.* I.5 1254b24-32).

própria necessidade de alimentação e reprodução. Depois, então, a estende para o indivíduo humano, onde a alma deve governar o corpo; e, finalmente, à comunidade, onde, como no restante da natureza, o melhor deve governar o pior.²¹⁴ Assim, a autoridade opera de diferentes modos entre os seres humanos, adquirindo formas específicas de acordo com cada comunidade e tipos de relação existentes entre diferentes capacidades. Há certa unidade conceitual expressa pela ideia de “autoridade” nessas diferentes relações naturais, homonímia que aparenta, tal como a alma nos seres vivos, corresponder a uma relação de consecução, mas neste caso em relação às funções que se referem ao espectro deliberativo comum. Não obstante, é aqui conferida uma dimensão autônoma à autoridade política em relação às demais formas de autoridade, devendo ela fazer uso das mesmas na medida em que se destina a um bem maior.

Num segundo passo, em *Pol.* I.2 1252a24-26, Aristóteles ratifica a necessidade de uma abordagem genética para analisar a cidade, resgatando seu processo de geração desde o princípio.²¹⁵ Tal método parece necessário para a compreensão das suas causas materiais, motrizes e finais, enquanto o método analítico voltaria-se propriamente para a reconstituição das causas formais e finais da cidade ao analisar a relação entre as partes e o todo. Como todo ser natural sujeito a geração que tem em vista o melhor para si, as mudanças materiais intrínsecas das comunidades humanas também concorrem ao bem determinado pela causa final. A cidade, portanto, deve ser resultado final desse processo em face da sua abrangência e extensão, constituindo a sua realidade material de modo ulterior, mas por isso mesmo apresentando-se em primeiro lugar à razão prática enquanto bem mais final ao qual os bens buscados pelas outras comunidades se submetem enquanto condição de existência mesma das ações comuns que a sustentam.

Recapitulemos este processo: a família é, cronologicamente, a primeira comunidade gerada e portanto mais próxima da natureza enquanto origem, já que, aparentemente, macho e fêmea sempre se uniram na espécie humana para procriação.²¹⁶ A reprodução biológica, no entanto, não deixa de transparecer certa feição metafísica, pois a eternidade das espécies é um modo pelo qual imitam a divindade, deixando sempre atrás de si um semelhante a despeito da finitude da vida de cada um.²¹⁷ Assim, a comunidade é capaz de manter-se ao longo de

²¹⁴ *Pol.* I.5 1254a28-34.

²¹⁵ “[na comunidade política] como nos outros domínios, obteremos a melhor apreciação das coisas se olharmos para o seu processo natural, desde o princípio.” (*Pol.* I.1 1252a).

²¹⁶ Assim como também, por óbvio, nos outros animais e plantas, ainda que nem todos necessariamente constituam dois “gêneros”. Sobre isso, ver *HA* IV 538a-538b.

²¹⁷ Em relação ao termo *eidos* enquanto “espécie” e sua dimensão metafísica, ver WOLFF, 1999, p.54-58 e *de Ani.* 415a27.

sucessivas gerações por meio da integração das atividades comuns e regulares que a sustentam; o que poderíamos entender pelos “costumes”, uma “segunda natureza” constituída por hábitos fomentados em comunidade que se perpetuam na busca pelo fim. A relação matrimonial, deste modo, também implica na relação com os filhos, que terão de ser instruídos sob tutela de ambos. De acordo com Aristóteles, “o pai e marido governa a mulher e os filhos, ambos como pessoas livres, mas não com a mesma forma de autoridade: governa a mulher como cidadão, os filhos como súditos.” (*Pol.* I.12 1259a39-1259b1). Assim, ainda que, segundo o autor, a mulher possua faculdade deliberativa, parece lhe faltar capacidade decisória para o exercício da autoridade²¹⁸, o que, no entanto, não a tornaria inapta a algo semelhante a uma “relação política”. Quanto aos filhos que, pela pouca idade, ainda não desenvolveram a escolha deliberada, Aristóteles afirma que eles devem ser governados pelo pai conforme a autoridade de um rei (*basilikos*) sobre os súditos, portanto como “homens livres”. Certamente, porquanto ainda não o sejam, devem ter tal potência fomentada enquanto possibilidade sempre presente, e diríamos das crianças “livres” tal como também as chamamos “felizes” pela nossa expectativa de que o sejam futuramente através da prática de ações belas e virtuosas, e não propriamente por já o serem.²¹⁹

A outra relação de autoridade fundamental que constitui a família é a de senhor e escravo. Tomada como modelo de diversas construções teóricas ao longo da história do pensamento para se pensar o conceito de “liberdade” e a identidade do “homem livre”, tal relação se inscreve na própria formação econômica e cultural historicamente vigente nas cidades gregas. Assim, constituindo este imaginário desde o período homérico, a figura do escravo acabou por ser associada a diferentes atitudes, como submeter-se a castigos e violência, e a certas qualidades, como uma distinção corporal ou de origem.²²⁰

Aristóteles estava ciente dos argumentos sustentados em antigas discussões que muito o precediam sobre a questão da escravidão, inclusive no que se refere a sua “naturalidade”; de modo que, em sua investigação dialética²²¹, justificará uma forma de “escravidão por natureza” sobre cujas razões tentaremos tecer uma interpretação plausível. A questão, já controversa em sua época, aparece em nossas sociedades, que se veem no dever de defender e ampliar a democracia, como “obsoleta” e absolutamente indefensável sob qualquer ponto de vista. Por isso mesmo, nos arriscaremos em uma leitura que, apesar de incorrer em certo

²¹⁸ *Pol.* I.13 1260a12-14.

²¹⁹ *ENI.*9 1100a1.

²²⁰ HANSEN, 2010, p. 3-10.

²²¹ Como podemos observar em *Pol.* I.4-7, Aristóteles levanta opiniões vigentes e, principalmente no capítulo 6, controversas sobre a escravidão, argumentando depois em favor de um determinado entendimento de uma forma de “escravidão por natureza”.

apelo “revisionista”, poderá dialogar melhor com o nosso mundo e nossos propósitos.²²² Nos baseando na primazia da natureza entendida como processo e enfatizando a atividade como constituinte do desenvolvimento das potências da alma que conformam a identidade do “homem livre” e do “escravo”, devemos antes procurar discernir melhor a própria concepção de “natureza humana” que se faz aqui presente.

Primeiramente, ainda que a nossa natureza possua características congênicas e associadas ao nascimento que parecem ser comuns a todos²²³, uma aceção totalmente “igualitária” ou “homogeneizante” das capacidades naturais originárias²²⁴ não parece prevalecer e realçar o que está em jogo na reflexão grega. Assim, à guisa de exemplificação, ainda que todos os cidadãos fossem educados para ser grandes atletas, tal como em Esparta eram treinados para a guerra, poucos chegariam ao patamar de força e performance de um Milon.²²⁵ Em vista disso, se faz necessário levar em conta a própria cosmogonia antiga que, ao conceber a natureza como regida por uma forma de “estrutura hierárquica”, acaba por implicar em uma “diferenciação de funções”²²⁶ em relação às atividades que cada um está designado a cumprir em comunidade.²²⁷ Tal pressuposto, que surge a olhos vistos no pensamento antigo, se faria presente em Aristóteles na medida em que ele entende a aquisição da virtude como fruto de um “processo natural”. Em relação a isso, Strauss aponta uma tensão entre “natureza” e “convenção” que acabaria por permear as bases de sua concepção política²²⁸, pois, conquanto a natureza própria de cada um seria distinta em termos de virtude, a cidadania e o governo, por assim dizer, propriamente “político”, tem de se dar entre iguais. Talvez tal objeção se apresente até mesmo numa contradição insuperável. Porém, com isso em mente, se faz necessário tentarmos construir uma resposta interpretativa plausível. Por

²²² Também embasados na sólida interpretação, ainda que em diversos aspectos “revisionista” ou também, consequentemente, um tanto “idiossincrática”, proposta contemporaneamente por Jill Frank (2005), autora que já nos referimos anteriormente.

²²³ Assim como outras que nos diferencia e individualiza. Contudo, considerando a natureza da espécie humana, se faz necessário descartar *a priori* qualquer concepção que tome características “biológicas” ou “fenotípicas” atreladas ao nascimento como determinantes para a distinção natural entre escravo e homem livre.

²²⁴ Como, por exemplo, a concepção lockeana de “tábula rasa” que, baseada em certos princípios epistemológicos, sustenta que todo conhecimento provém de experiências que preenchem as ideias de conteúdo próprio. Talvez a maior diferença em relação a Aristóteles esteja aqui não no princípio do que se poderia chamar “objeto” ou propriamente da “percepção” na formação do conhecimento, mas no que se refere às possibilidades e limites da própria razão. Também poderíamos pensar nas teorias de Hobbes e Rousseau que, ainda que diferindo-se no que diz respeito ao que ela propriamente consistiria, assemelham-se na formulação de teorias que levaram em conta a ideia de uma natureza humana “pré-social” ou “pré-política”.

²²⁵ Milon de Crotona, célebre lutador e ginasta grego que ganhou fama pela grande quantidade de títulos conquistados e de alimentos que compunham a sua dieta diária.

²²⁶ “mesmo entre as coisas inanimadas existe, com efeito, alguma autoridade, como sucede por exemplo com a harmonia.” (*Pol.* I.5 1254a32-33).

²²⁷ Aspecto que parece se refletir, por exemplo, no “mito das raças” de Hesíodo e na estrutura de funções próprias das partes da *Kallipolis* delineada por Platão em *Rep.* 415a.

²²⁸ STRAUSS, 1978, p. 15, 28-32, 48-49.

enquanto, fiquemos com as palavras de Hesíodo: há aqueles que aprendem por si mesmos, os que aprendem por meio de outrem e os que não aprendem jamais.²²⁹

Em segundo lugar, devemos estabelecer que nada haveria de dizer acerca da antiga questão da “aquisição da virtude” caso considerássemos a sua origem como totalmente inata e não aprendida. Deste modo, jamais poderíamos saber da verdadeira capacidade de alguém caso nem ao menos tentássemos desenvolver as suas potências naturais através do contato e da relação correta com os objetos corretos, haja vista que a natureza, que nada faz ao acaso, ama ocultar-se. Ainda que raramente surja “um Mílon”, todos parecem poder ser instruídos na ginástica ou qualquer arte, assim como adquirir algum nível de virtude moral, mesmo que se mostre mais limitado em comparação a outro que tenha passado por um processo educacional semelhante, posto que a razão prática se ancora na experiência, ou seja, em um conhecimento particular e, em último grau, intransferível. De todo modo, a cidade não pode correr o risco de deixar esvaír a capacidade virtuosa dos seus cidadãos, pois é isso o que, afinal, deve constituir o seu próprio fim enquanto “atividade virtuosa” identificada à finalidade, à felicidade e ao bem comum, conquanto “a cidade que é verdadeiramente cidade, e não apenas de nome, deve preocupar-se com a virtude.” (*Pol.* III.9 1280b7-8).

Por mais que nem todos possam responder de modo ideal ou minimamente adequado mesmo à melhor educação possível, o legislador deve tomar, por princípio, que os seres naturais de uma mesma espécie mantêm por necessidade um movimento comum²³⁰; ainda que também precise atentar-se às particularidades da constituição histórica, do ambiente, das opiniões, hábitos e costumes do povo que ordena, dado que a política “não fabrica homens, mas recebe-os da natureza para fazer uso deles” (*Pol.* I.10 1258a21-23). Assim, ainda que haja alguma variação na natureza originária de cada indivíduo, semente alguma crescerá sem solo fértil, luz e umidade; e nossas potências do mesmo modo, sempre naturalmente limitadas, mas capazes de alguma excelência, jamais irão se desenvolver fora de um ambiente propício. Mais do que impedir a busca pelo bem, certas condições desfavoráveis podem ainda fomentar o mal na alma de modo praticamente irreversível, degenerando a natureza e tornando o humano vicioso o pior de todos os animais. Isso porque, sem a razão moral adquirida na cidade, ele utilizará de sua habilidade técnico-instrumental para atingir fins malignos, degradando a si mesmo e a comunidade a qual pertence.²³¹

²²⁹ *EN* I.4 1095b10-14.

²³⁰ *EN* V.7 1135a4-5.

²³¹ *Pol.* I.2 1253a32-35.

Se todos parecem, de algum modo, naturalmente capazes de adquirir a virtude a partir do nascimento conforme as suas próprias aptidões e possibilidades, como vimos na *Ética*, um “cidadão” de alma escravizada não poderia nem mesmo existir. Contudo, se nos acidentes do mundo sublunar a natureza produziu tal contradição, ela apenas poderia ser atribuída pelo legislador, conforme a razão política devida, a uma falha na educação intelectual e moral desse indivíduo. Na família, porém, essa desigualdade parece poder propiciar algum tipo de bem através da relação servil. A situação de um “escravo por natureza” remete essencialmente à condição escravizada de seu próprio desejo que, internalizada e incorporada ao longo da vida por atividades e hábitos viciosos, compromete fatalmente a função racional em sua alma, tornando-o incapaz de deliberar.²³² Segundo Aristóteles, é escravo aquele que “por natureza, sendo humano, não pertence a si próprio mas a outrem” (*Pol.* I.4 1254a14-15). Ora, quem não tem razão sobre o que faz carece das virtudes mínimas necessárias para deliberar, como a temperança e, de modo mais amplo, a prudência. Por isso mesmo seria para ele vantajoso obedecer a autoridade despótica de um homem livre em vista do bem que ele mesmo persegue, posto que, ainda que por acidente²³³, se encontra assim mais próximo do maior bem possível para si mesmo do que se estivesse fadado à própria sorte.²³⁴ Deste modo, podemos distinguir aquele que, por natureza, é antes dotado de uma falha anímica praticamente irremediável e que, por conta disso, deve obedecer a um desejo racional externo.

Aristóteles combina, desta maneira, a constatação de que a natureza de certos homens não se adequa à vida política em liberdade com a necessidade material elementar da cidade a fim de justificar que o escravo deve ser “um instrumento com vistas à ação” (*Pol.* I.4 1254a17). O seu trabalho tem, portanto, a finalidade de dispor os cidadãos dos recursos necessários para que possam agir virtuosamente. Tendo em vista essa necessidade mútua, Aristóteles investiga com longa e cuidadosa atenção os diferentes modos de aquisição da propriedade (*chrematistikes*)²³⁵ dos quais a economia poderia se valer a fim de suprir as necessidades cotidianas da vida²³⁶ e contribuir, ademais, com a cidade. Justamente porque as riquezas são úteis, ou seja, visam a outros fins, a sua produção deve ser limitada.²³⁷ A obtenção dos bens materiais ocorre através de propriedades inanimadas, como as ferramentas de trabalho, e animadas, no caso, os próprios trabalhadores, como os escravos e, para os mais pobres que não têm condições de adquiri-los, os bois e o próprio corpo. Assim como há

²³² *Pol.* I.13 1260a12.

²³³ *Pol.* III.6 1278b30-1279a8.

²³⁴ *Pol.* I.5 1254b18-19.

²³⁵ *Pol.* I.3-12.

²³⁶ *Pol.* I.2 1252b13-14.

²³⁷ *Pol.* I.8 1256b35-37.

atividades comuns, também deve existir uma base material comum à cidade, a começar pelo território e pelo alimento. Tais bens são básicos, beneficiando através da garantia de nutrição adequada a todos e um espaço para habitar com proteção garantida pela salvaguarda mútua, devendo ser providos com os recursos produzidos pelas propriedades de aquisição do lar²³⁸ e pela contribuição dos cidadãos de formas mais diretas, como através da oferta de alimentos, da arrecadação para o tesouro público ou mesmo com a atuação militar.

Interessante notar, porém, que esforçando-se em definir “o que é o escravo” em aparente recusa às convenções escravistas de seu próprio tempo, Aristóteles coloca em xeque a necessidade de existência da escravidão sob hipótese da “automatização da produção”²³⁹, fenômeno que passamos a conviver cada vez mais com a industrialização e que aparentemente concorreu a um nível inédito de produção de riquezas nas chamadas “sociedades de mercado”.²⁴⁰ O problema dos limites materiais que se revela desde a antiguidade não reverbera em Aristóteles no princípio econômico moderno da “escassez”, mas justamente no da “suficiência sistêmica” da comunidade, como veremos melhor adiante. No fundo, os argumentos da necessidade material e da busca de um “bem próprio” através da obediência não se afastam muito das justificativas sustentadas pelos teóricos do capitalismo para a venda da força de trabalho em troca de um salário. A diferença maior parece estar no próprio critério: não necessariamente os pobres devem trabalhar para o rico, como de fato ocorre, pois um virtuoso com ou sem recursos não deixa de possuir tal qualidade, mesmo que as necessidades humanas básicas e a ação virtuosa exijam recursos em certa medida.

E por mais que certa interdependência entre “virtude” e “riqueza” apareça muitas vezes como uma espécie de pressuposto latente no pensamento antigo e na *Política*²⁴¹, não devemos aceitá-lo tranquilamente, dado que, de modo mais elaborado que o breve tratamento feito na *Ética*, também se faz aqui presente a crítica ao modo de vida oligárquico marcado pela obtenção desenfreada de riquezas em vista do prazer. Segundo Aristóteles, a denominada “crematística antinatural” trata-se de uma técnica de aquisição que se revela ilimitada; tal como se correspondesse a um fim intrínseco, surgindo através do comércio, com o uso e

²³⁸ *Pol.* I.4 1253b23-25 e I.8 1256b26-31.

²³⁹ *Pol.* I.3 1253b37-1254a1.

²⁴⁰ Ainda que a maior produção não necessariamente implique em maior igualdade ou acesso da população por meio da distribuição dessas riquezas, problema que se relaciona à justiça distributiva.

²⁴¹ Podemos considerar duas passagens interessantes e aparentemente contrastantes nas quais Aristóteles tange a relação entre riqueza e virtude, ainda que em ambas ele não pareça tomá-la como necessária: “na maior parte dos casos, os ricos parecem tomar o lugar dos que são considerados gente bem formada (*kalon kagathon*)”. (*Pol.* IV.7 1294a17-19); e “É verdade que a ascendência ilustre e a virtude são apanágio de um número restrito de cidadãos. Contudo, não é menos verdade que encontramos muito mais atributos numa parte considerável da população. Além disso, onde quer que estejamos, não encontramos mais de cem homens bem nascidos e virtuosos; no entanto, gente com riqueza, há em toda a parte.” (*Pol.* V.1 1301b40-1302a4).

acúmulo de moedas de troca, a prática da usura e a busca pelo lucro.²⁴² Assim, o virtuoso também deve possuir mais recursos independentemente dos “valores mercadológicos” reconhecidos em suas qualidades, de modo que, ao utilizar racionalmente as riquezas, fruto do trabalho dos viciosos que permanecem sob sua autoridade, poderá ser feliz promovendo o bem para si e para sua comunidade.

Avaliemos melhor agora a outra face dessa relação de dependência mútua: o senhor, homem livre que comanda despoticamente o escravo. A dificuldade de estabelecer uma definição clara de “liberdade” em Aristóteles decorre da evidência textual esparsa que, ao contrário da *Ética*, onde mal se apresenta, acaba por surgir em diversas passagens e com diferentes sentidos na *Política*. Newman, responsável por um dos comentários mais eruditos e minuciosos do texto aristotélico, chega a afirmar, diante da escassez de uma definição direta nos trechos em que tal conceito é tangenciado, que “Aristóteles provavelmente definiria liberdade como obediência à correta lei instituída.” (p. 411). Ainda que o cumprimento da lei da cidade possa ser componente fundamental da liberdade, tal definição não contemplaria um sentido mais profundo e abrangente que o filósofo parece ter em mente ao reunirmos os movimentos argumentativos presentes ao longo do texto. Por isso, amparamo-nos em Keyt (2016, p. 168-177), que deles deriva uma concepção de “liberdade aristocrática” enquanto capacidade de “autodeterminação racional”²⁴³ que se realizaria na prática política e filosófica através da escolha deliberada, da possibilidade de agir e transformar o mundo a partir de um princípio interno de conhecimento baseado na experiência vivida em comunidade onde “intenção” e natureza não se distinguem.²⁴⁴

Devemos observar a proximidade do conceito de liberdade com a própria atividade virtuosa, sendo possível traçar um paralelo entre ambas as noções. Assim, ainda que Aristóteles partilhe de Platão uma acepção propriamente “aristocrática” de liberdade que não se define pela mera origem ou “autoctonia” como então entendida na democracia ateniense a partir da legislação de Sólon²⁴⁵, sua compreensão vai além da simples presença da virtude na

²⁴² A chamada “crematística antinatural” (*Pol.* I.9 1256b40-42) que, assim tomada, guarda paralelismo com a crítica da *Ética* sobre a busca pelo acúmulo de riquezas como um modo de vida que visa ao excesso de prazer e, portanto, essencialmente irracional.

²⁴³ Não devemos confundir a “autodeterminação racional” presente no *eudaimonismo* particularista aristotélico com uma ética do dever de matriz kantiana, o que decorre principalmente por conta da assimilação do cristianismo e sua doutrina moral ligada a um “Deus legislador”. O que está em jogo aqui parece ser justamente o fato sobre o qual recaí os feitos e afazeres de uma vida humana tal como se dão em determinadas relações de causalidade no mundo. Sobre isso, ver Anscombe, “A filosofia moral moderna”, 2010.

²⁴⁴ Tese também já sustentada mediante outros procedimentos por Moira Walsh (1997, p. 503).

²⁴⁵ Onde seriam considerados “cidadãos” os filhos de cidadãos atenienses já reconhecidos enquanto tais. Daí também a importância da lei que proibia o adultério a fim de discernir a *fratria* de linhagem paterna. A partir de Clístenes, o registro do nome nas listas de um determinado *demos* se tornará necessário para esse reconhecimento. Sobre isso, ver STARR, 2005, p. 28.

alma, atingindo a própria atividade virtuosa manifesta na ideia de liberdade humana como capacidade de movimento próprio enquanto substância individual. Não apenas, portanto, uma concepção intelectualista tomada como forma de “liberdade interior” que bastaria por si mesma, mas justamente a “liberdade pessoal” de um ser formado de alma e corpo que se localiza em contextos particulares e que pode ser causa de mudanças particulares por meio da sua atuação racional no mundo.²⁴⁶ Para ser efetivamente livre é necessário não somente desejar o bem, mas agir em vista dele em comunidade, o que compreenderia, como vimos, certa “aptidão natural” para o aprendizado, uma boa disposição em relação às paixões, a necessidade de bens externos, como ócio, educação, recursos e oportunidades. Do mesmo modo se daria com a capacidade para a atividade virtuosa, pois ela se revela em seu âmago como produto e empreitada de uma natureza politicamente aprimorada que, feita a partir da liberdade de ser cidadão, permite a verdadeira escolha deliberada, ou seja, uma ação dotada de suficiente autocontrole e “autonomia”²⁴⁷ quanto às múltiplas possibilidades de elaboração e reprodução da vida em comum.

Nesse sentido, ainda que o patriarca seja tomado como o único membro da família plenamente capaz de liberdade e virtude, tais qualidades não poderiam ser adquiridas por ele sem que participasse, por óbvio, da própria família, mas principalmente da política, das coisas da cidade. Isso porque a comunidade familiar está fundada em atividades que parecem menos sujeitas à contingência e ao acaso, e que não seriam, por assim dizer, tão exigentes no que diz respeito à intervenção humana, no sentido do acabamento técnico e da necessidade de deliberação. Assim, a família parece carecer menos da razão prática em sua potência completa devido à menor complexidade de nexos causais que constituem as suas atividades comuns e à necessidade material primeva que as estrutura na ordem natural. Nesse sentido, justamente por ser livre e capaz de uma virtude mais completa, o patriarca é também o maior responsável pela virtude possível aos demais e, conseqüentemente, pelo bem da família que está sob sua autoridade. Tal é a tese que parece estar expressa na analogia contida em *Met.* 1075a19-22, onde Aristóteles compara a família ao universo, o homem livre à constância dos astros e o escravo ao movimento corruptível que se faz presente nos seres do mundo sublunar.

Por conta do crescimento da população e das atividades desenvolvidas entre seus membros, as famílias passam a estabelecer relações de parentesco entre si e formam a aldeia (*kome*), comunidade que conta com outras funções além da satisfação das necessidades mais

²⁴⁶ Composta de forma e matéria. (KEYT, 2016, p. 173-174).

²⁴⁷ Como vimos, pressuposto da ação virtuosa que poderia corresponder nos termos aqui colocados à posse de conhecimento prático e bens externos.

básicas e cotidianas²⁴⁸, como a comunhão nos ritos religiosos e certa administração da justiça dos crimes de sangue entre as famílias.²⁴⁹ Isso porque, se “em toda comunidade parece haver alguma forma de justiça e de amizade.” (EN VIII.9 1159b25-26), as diferentes formas de “justiça comunitária” devem manter entre si uma relação de homonímia por semelhança não-genuína que, em última instância, remete sua forma à justiça absoluta ou sem qualificações (*haplos dikaion*), essencialmente identificada à justiça política mesma.²⁵⁰ Assim, não haveria verdadeira justiça ou injustiça quanto ao que é próprio²⁵¹, apenas em relação a outro tomado enquanto “igual”, ou seja, entre cidadãos.²⁵² Analisaremos melhor adiante a justiça política em sua acepção específica e absoluta, posto que ela se identifica ao próprio bem comum enquanto finalidade da cidade e “valor normativo” do regime político.

No entanto, ao que nos compete agora, digamos que a justiça na família parece ser secundária em relação à amizade para a função de integração efetiva entre seus membros, enquanto precisamente o contrário se daria na comunidade política, onde, ainda que a amizade entre cidadãos se faça desejável, a justiça deve prevalecer em primeiro lugar. Por isso, a injustiça mútua parece ser incapaz de destruir a amizade “mais natural” que se faria presente na família, enquanto a injustiça política poderia destruir a amizade política e a própria comunidade, de modo que esta parece ter maior importância para a integração e concórdia dos cidadãos.²⁵³ Na aldeia, de todo modo, a igualdade cívica, por assim dizer, está “nascendo” enquanto potência que se apresenta mas não se realiza, de modo que nela prevalece uma forma de autoridade monárquica que remete às antigas organizações tribais governadas pelos patriarcas mais velhos que historicamente precederam a formação das cidades.

Temos, no ápice desse processo geracional marcado pelo crescimento demográfico e desenvolvimento técnico-institucional, a cidade, a comunidade cuja finalidade deve convergir com a de cada cidadão através do bem agir. E, já que tais ações visam a todos os bens que compõem o bem maior, elas devem ser providas de bens externos e bens distintivamente comunais a todos, sem que dependa de outras cidades para tal. A cidade é a única comunidade que pode dispor das condições, recursos e atividades comuns que compreendem o extremo da suficiência dos bens humanos (*autarkeias*), de maneira que as outras

²⁴⁸ Pol. I.2 1252b10-15.

²⁴⁹ Pol. I.2 1252b28-30.

²⁵⁰ Pol. III.6 1279a18-19.

²⁵¹ EN V.6 1134b9-15.

²⁵² ZINGANO, 2013, p. 205-207.

²⁵³ COOPER, 1993, p. 322.

comunidades que a incluem - as famílias e aldeias - também a tem em vista enquanto “melhor”. Justamente por essa capacidade e abrangência dada pela quantidade de habitantes dispostos em atividades materialmente garantidas e coordenadas por uma finalidade comum²⁵⁴ a cidade pode, portanto, assegurar ao máximo o suprimento das carências, oportunizando o que se faz necessário e benéfico à felicidade de cada cidadão. Assim, as atividades comuns e propriedades a elas relacionadas formam neste todo um sistema com partes e funções interconectadas; contando com os cultos e festivais, a alimentação (cabendo principalmente à família, mas também ao governo, como vemos através das refeições comuns), os ofícios, certa quantidade de recursos (produzidos pelas famílias, mas também utilizados pela cidade), armas (para os cidadãos guerrearem e garantirem a paz interna), sacerdotes e, certamente, autoridades políticas para julgar e deliberar sobre as questões de maior importância.²⁵⁵ Segundo Aristóteles: “A cidade, enfim, é uma comunidade completa (*teleios*) (...) que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade existe para assegurar a vida boa.” (*Pol.* I.2 1252b27-30).

O método naturalista, deste modo, culmina novamente no encontro entre a explicação geracional e analítica da cidade, combinando as causas materiais, formais e finais.²⁵⁶ A causa motriz da comunidade política, por sua vez, é a própria ação do legislador que funda a constituição e estabelece o regime, a forma de governo que confere existência unitária à cidade e permite a busca do maior dos bens humanos. Segundo Aristóteles, “é decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar uma comunidade deste gênero, mas quem primeiro a estabeleceu foi causa de grandes benefícios.” (*Pol.* I.2 1253a28-29). No princípio motriz, ação e natureza são um só. Guarda semelhança, assim, com a própria ordenação do cosmos, mas se realiza através do residual próprio que compreende as coisas do mundo. Sem tal princípio não haveria todas as condições futuras que teriam possibilitado a realização do bem humano por sucessivas gerações, dada a perenidade que se espera de um regime frente à vida do legislador e de cada um. Por isso mesmo, as leis produzidas pelo ordenamento constitucional, belas e grandiosas pelas funções amplas que cumprem na vida humana, não podem ser feitas sem o conhecimento dos universais próprios da ciência política alinhados à prudência²⁵⁷ em vista de condicionar os cidadãos à prática do que é belo e virtuoso.

²⁵⁴ TIERNO, 2018, p. 30-31.

²⁵⁵ TIERNO, 2018, p. 32.

²⁵⁶ *Fis.* II 198a22-24.

²⁵⁷ *Pol.* III.4 1277a15-16.

A prudência deve ser tomada como a virtude ético-política por excelência, necessária ao cidadão que é partícipe nas funções deliberativas que determinam o seu destino e o de sua comunidade. A prudência é a virtude própria daquele capaz de governar porquanto implica em certa capacidade de previsão diante do mundo. Posto que os particulares em sua totalidade são indetermináveis e incontroláveis por nós, o prudente é capaz de bem deliberar sobre as determinações práticas mais relevantes que compreendem cada circunstância. Este que, ainda que se utilizando do discurso e da razão, não pode fazer de suas próprias razões demonstráveis. O conhecimento que habita o prudente simplesmente é e se manifesta em sua prática política, jamais em qualquer teoria. Como vimos, o problema platônico parece reverberar em Aristóteles: o virtuoso pode buscar o bem, mas não ensinar como fazê-lo, sendo incapaz de transmitir a virtude até mesmo aos seus sucessores, quanto mais a todos os cidadãos. Contudo, procuramos argumentar que a cidade justa, mais do que oferecer somente razões ou mesmo condições minimamente favoráveis para que os cidadãos desenvolvam a virtude política, deve participar ativamente na produção dela ao propiciar da melhor forma possível o acesso a bens propriamente comunais, bens externos e hábitos, estimular bons encontros e boas oportunidades - em outras palavras, direcionar os cidadãos a uma prática participativa justa na vida em comum -, em especial através da educação e da amizade.

Justamente por sermos os animais capazes de maior prudência, podemos também formar maiores vínculos (*sunetheia*) e amizades que outras espécies.²⁵⁸ Consequentemente, somos também capazes de atividades cooperativas mais complexas e com maior diversidade de funções a fim de preencher a nossa natureza. Para sustentá-las continuamente, se faz necessário a constância própria da virtude, de modo que “a comunidade política existe graças às boas ações, e não a simples vida em comum.” (*Pol.* III.9 1281a3-4). A amizade política que deve se fazer presente nas cidades justas governadas por regimes retos, por sua vez, faz com que cada cidadão possa ser parte ativa em todos os aspectos do bem que constitui as atividades políticas.²⁵⁹ Aqui, vale ressaltar que a amizade é a condição de escolha de uma vida em comum²⁶⁰, fator que distingue a comunidade de um simples contrato entre indivíduos ou de um tratado comercial entre diferentes cidades, de modo que nela sempre deve prevalecer algum tipo de consideração moral em relação ao outro. Assim, em uma cidade realmente

²⁵⁸ Conforme Cooper (1993, p. 309) aponta com base na passagem em *GA* III.2 753a1-17.

²⁵⁹ COOPER, 1993, p. 323.

²⁶⁰ *Pol.* III.9 1280b38-39.

digna do nome²⁶¹, os cidadãos vão nutrir uma preocupação mútua com as atividades justas e injustas que praticam entre si a fim de que sejam todos bons, tanto uns com os outros, quanto em si mesmos, enquanto homens bons.²⁶² Não basta, portanto, simplesmente preveni-los das injustiças mútuas, mas persuadi-los à justiça e dar-lhes as condições de fomentar a amizade entre si e uma prática virtuosa efetiva²⁶³, o que apenas se torna possível inserindo-se em atividades comuns e nelas desenvolvendo as suas capacidades próprias.

Essa construção moral “alter-referenciada” pode compreender desde os aspectos, por assim dizer, “mais subjetivos” dos agentes, como a autoconsciência de si, da própria razão e estados da alma²⁶⁴, até o autoconhecimento, dado que ninguém é bom juiz, em absoluto, no que se refere às suas próprias ações e vantagens, suas reais faltas e virtudes. Isso porque “na maior parte dos casos os homens são maus juizes quando os seus próprios interesses estão em causa.” (*Pol.* III.9 1280a15-16), e alguém que ama deve exortar o amado para o bem tal como faria em relação a si mesmo na intimidade própria que caracteriza o laço que nutrem.²⁶⁵ Além disso, assim como podemos ter uma maior “objetividade” em relação a nós mesmos através do olhar de outrem, a amizade também presta auxílio para que haja menor descontinuidade nas atividades que contribuem para a felicidade recíproca.²⁶⁶ Assim, a própria comunidade deve ser tomada como atividades que são constituídas e constitutivas de vínculos de afeto, concretizados através dos casamentos entre famílias; os quais, por sua vez, acabam levando a associações mais abrangentes que, em último grau, tem na cidade um sistema de relações que consagra a consecução do bem humano por completo.

A precedência lógica que a cidade assume no processo geracional se manifesta através de sua determinação última enquanto comunidade a partir da qual as demais comunidades são formalmente predicadas. Por isso mesmo, a comunidade política é um todo sem o qual não poderia haver família ou cidadão, posto que o todo é logicamente anterior (*proteron*) à parte e constitui assim a sua própria condição de existência. Aristóteles utiliza uma “analogia biológica”²⁶⁷ entre a comunidade e o corpo humano, um organismo também natural que,

²⁶¹ Ainda que aqui possa ser maior o escopo ou a “tolerância” que os membros, no caso, os cidadãos, devem poder admitir, dada a maior pluralidade que a caracteriza em relação às comunidades precedentes, conforme veremos adiante.

²⁶² COOPER, 1993, p. 314.

²⁶³ *Pol.* III.9 1280b1-5 e *Pol.* III.9 1280b34-39.

²⁶⁴ *EN* IX.9 1170b10-14.

²⁶⁵ COOPER, 1977, p. 294-297.

²⁶⁶ A descontinuidade entre as atividades é característica do indivíduo isolado que deve se prestar a diversas ações a fim de suprir as suas necessidades. Sobre isso, ver *EN* X.9 1170a4-11.

²⁶⁷ A noção de “analogia biológica” deve ser tomada aqui como mais do que simples recurso heurístico ou metafórico. De acordo com Tierno (2018, p. 36), tal procedimento parece resultar dos estudos zoológicos de

funcionando de modo plenamente saudável, deve ser constituído por órgãos que cumprem uma determinada função ou atividade que, afinal, forma a sua própria identidade e finalidade. Assim, segundo o autor,

A cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente, anterior à parte. Se o corpo como um todo é destruído, não haverá nem pé nem mão, excepto por homonímia, no sentido em que falamos de uma mão feita de pedra: uma mão deste gênero será uma mão morta; tudo é definido segundo a sua capacidade ou função. (*Pol.* I.2 1253a20-25).

Com isso, podemos entender que os interesses da cidade possuem prioridade em relação aos interesses particulares das famílias e dos cidadãos, princípio avesso às visões liberais em nosso tempo. Aristóteles, no entanto, não parece entender que a felicidade de um cidadão possa ultrapassar ou ser alienada do bem próprio da comunidade política, mas justamente que ambos devem, em última instância, convergir e se integrar. Contudo, essa identificação não implica que todos os cidadãos tomem como fim o bem verdadeiro ou que consintam acerca dos mesmos meios para buscá-lo, dado que “nem mesmo na cidade perfeita todos os cidadãos poderiam ser virtuosos.” (*Pol.* III.4 1277a1-5). Assim, constituída por um bom regime, a autoridade política deve exortar, incentivar e, caso necessário, usar da força das armas para coagir os cidadãos que não são persuadidos pela razão a seguirem o caminho que leva à virtude e ao bem comum. Não devemos tomar essa “necessidade de coerção”, no entanto, como meramente resultante do arbítrio de um governante, mas como resultado de uma boa legislação, ou seja, ancorada em uma definição racional que seja aceita por homens livres, assim como de uma correta deliberação caso a caso. Apenas deste modo a força da autoridade de um cidadão soberano pode se justificar sobre outro cidadão igualmente soberano na condição de governado, mediante um procedimento semelhante e, de certo modo, “impessoal” ou “desapaixonado” com todos os que participam do comum. Dessa forma, ainda que tal ato não lhes pareça “útil” ou “prazeroso”, é certamente justo, belo e bom, de modo

Aristóteles após ter deixado a academia, sendo ela mesma sinônimo de uma “semelhança estrutural entre o organismo animal e o organismo social”. Assim, apenas a cidade, gerada a partir de uma materialidade comum, poderia, tal como um corpo saudável, conferir existência às atividades próprias que o cidadão realiza através da interconexão sistêmica que a caracteriza enquanto “todo”.

que, em última análise, deve acabar contribuindo mais para a sua felicidade do que se estivesse simplesmente seguindo seus aparentes “interesses próprios”.

Apesar de tomar a cidade como uma substância natural que deve existir enquanto unidade determinada, um todo composto de partes, Aristóteles discorda do princípio platônico de que para toda cidade a unidade máxima seria o maior dos bens.²⁶⁸ Platão, que na *República* visa tornar comum toda a propriedade - incluindo os filhos de cada família, assim entendidos - na tentativa de conter as distorções entre os cidadãos e unificar ao máximo as suas atividades comuns²⁶⁹, acabaria por acarretar com isso, para Aristóteles, na própria destruição da cidade.²⁷⁰ Segundo ele, “uma cidade é, por natureza, uma pluralidade (*plethos*) e ao tornar-se ainda mais unitária, passará de cidade a casa, e de casa a homem individual, já que podemos afirmar que a casa é mais unitária do que a cidade, e o indivíduo mais do que a casa.” (*Pol.* II.2 1261a17-19). Com essa sucessão de seres menos unitários a mais unitários, Aristóteles afirma novamente o lugar da autoridade política como aquela que deve se fazer adequada a cidadãos, livres para escolherem um determinado modo de vida.

Isso porque, se são as atividades realizadas que propriamente formam a identidade humana, alguém apenas poderá agir “livremente” caso conte com todas as demais atividades propiciadas por outros agentes livres e não-livres que pertencem a uma comunidade autossuficiente capaz de garantir a justiça e a paz, e de tornar, assim, a liberdade mesma possível. Além disso, existe um elemento humano que parece necessariamente diferenciar o modo com que os indivíduos realizam as suas atividades próprias, as quais devem levar a um ou outro modo de vida.²⁷¹ Em suma, a unidade absoluta, ainda que possível, destruiria a heterogeneidade resultante da pluralidade humana que parece sempre, de algum modo, subsistir na cidade. Tais diferenças jamais poderiam ser negadas pela autoridade política a homens livres, dado ser o modo de vida que cada um nutre essencialmente ligado ao fim digno de escolha que se persegue.

Antes de prosseguirmos, devemos relacionar a materialidade própria da comunidade com o princípio de prioridade da forma que rege o hilemorfismo aristotélico. Conforme Aristóteles afirma na *Física*, ainda que sejam indistinguíveis senão por definição²⁷², a

²⁶⁸ *Pol.* II.2 1261a15-16.

²⁶⁹ *Pol.* II.1-2 e *Pol.* II.12 1274b9-11.

²⁷⁰ *Pol.* II.2 1261a20-21.

²⁷¹ *Pol.* II.2 1261a23-24.

²⁷² *Fis.* 193b3-6.

natureza é antes forma do que matéria, dado que o movimento da primeira, que compreende a causa final, adequa-se e determina em maior medida o da segunda.²⁷³ Assim, a substância encontra na forma a condição natural de sua atividade finalística, identidade e existência, mesmo que a sua materialidade esteja em constante mudança por força de fatores internos e externos. Transferindo essa concepção para a prática, temos o seguinte em *Pol.* I.13 1259b18-21: “É evidente que a administração do lar diz mais respeito aos seres humanos do que à propriedade inanimada, mais à virtude do que à excelência dos bens possuídos (que denominamos riqueza), e mais à virtude dos homens livres do que à dos escravos.”. Com essa afirmação, Aristóteles manifesta uma concepção política que parece conceber o lugar da matéria como subalterno à inteligência quanto a realização do bem e a determinação das capacidades humanas que levam ao vício ou à virtude.

Nesse sentido, ainda que priorizando a forma na determinação das ações que incidem no mundo e nele produzem novas relações de causalidade, Aristóteles não pode deixar de considerar o humano, assim como as demais espécies de animais, como dotado de certas qualidades naturais que nos impele à produção dos bens materiais necessários à vida conforme uma finalidade específica. Assim, em *Pol.* I.8 1256a20-1256b25, ele analisa como, na produção agropastoril que se dá em comunidade através de técnicas e formas de organização específicas a depender do tipo de alimento produzido, os agentes acabam por diversificar o seu modo de vida de acordo e constituir identidades próprias através da função cumprida por uma ou outra dinâmica de trabalho. A própria relação entre forma e matéria, apenas discernível por definição, haveria de ser melhor investigada em seus termos metafísicos em outro momento. No entanto, é importante notar que a forma deve, no mínimo, corresponder a uma “harmonização da materialidade” que constitui uma determinada substância, sendo somente a partir disso que ela poderia se distinguir em partes com funções próprias. Assim, a conciliação causal entre forma e matéria na teleologia natural parece implicar na consideração mesma do lugar que a parte e o todo, o anterior e o posterior, acabam por assumir na vida humana.

Dada a associação simbiótica entre o nosso modo de vida e a matéria do mundo e aquela que nos constitui²⁷⁴, o ócio (*scholē*) se revela como limiar da possibilidade de

²⁷³ *Fis.* 198a35-198b10.

²⁷⁴ Enquanto o modo de vida do prazer é voltado aos objetos de gozo e o modo de vida político voltado às honras - que inclui recursos materiais simbólicos de distinção -, apenas o sábio conseguiria, pela contemplação, visar a um bem final propriamente imaterial que se constitui enquanto pensamento puro.

autodeterminação racional, condição fundamental da liberdade e aquisição de virtude.²⁷⁵ Isso porque ele corresponde a uma oportunidade garantida pelo trabalho para que o cidadão exerça atividades mais intrínsecas e, assim, necessite de cada vez menos recursos para fazer o bem.²⁷⁶ Nesse sentido, a cidade não deve somente garantir a sobrevivência e a manutenção da paz interna, mas também promover a justiça e a educação dos cidadãos em vista do conhecimento e da participação política, fatores de maior importância na realização do bem humano para além da segurança e do conforto do lar. A guerra, afinal, tem importância central para a política e na busca pela honra, contudo, a vitória não deve ser tomada como um fim intrínseco, tal como os espartanos faziam ao fomentar apenas as virtudes guerreiras em seus cidadãos.²⁷⁷ Deve-se sempre, ao fazer a guerra, estar amparado em causas justas a fim de atender apenas a liberdade, a paz e a autossuficiência de um povo, ou seja, aquilo que se faz necessário para uma vida de ócio na qual os cidadãos possam nutrir as virtudes humanas mais elevadas que de modo mais determinante se associam à alma e, mais ainda, à razão e o conhecimento.

Educa-se a partir do ócio em vista de que se pratique a busca por fins intrínsecos através da música, da ginástica, da escrita, da leitura e do desenho, atividades que dignificam a liberdade daqueles que as exercitam e que devem constituir componentes fundamentais da educação cívica.²⁷⁸ Assim, as práticas pedagógicas podem produzir amor às coisas certas, de modo que, ao propiciar a realização de mais ações belas do que úteis, acabam por instruir o desejo do discípulo em cumpri-las voluntariamente e exaltar a liberdade onde quer que ela se manifeste. Paralelamente, o ócio favorece a participação política, como vemos pela recomendação de Aristóteles para que haja uma praça pública distinta da praça do comércio, onde por sua vez devem suceder os negócios e a busca por fins extrínsecos, como os contratos e o lucro.²⁷⁹ Justamente por conta de, no exercício do trabalho remunerado - em vista, portanto, de algo somente por ser útil -, os trabalhadores manuais (*banausoi*) assimilarem uma certa identidade e função contrária à atividade virtuosa, Aristóteles critica que lhes seja concedida cidadania, tal como ocorria em Atenas. Enquanto os artesãos seriam como

²⁷⁵ *Pol.* VII.15 1334b11-14.

²⁷⁶ Sobre a oposição entre o trabalho e a aquisição de virtude, ver também *Pol.* VII.9 1328b37-1329a2.

²⁷⁷ Podemos entender aqui como “virtude guerreira” principalmente a coragem. *Pol.* VII.2 1324b7-8.

²⁷⁸ Ainda que a ginástica, a escrita, a leitura e o desenho também sejam úteis para outros fins, tais artes devem poder ser tomadas enquanto atividades intrínsecas que, a partir de seus próprios princípios, possibilitam outras formas de reflexão e aprendizado. Sobre isso, ver *Pol.* VIII.3 1337b23-27.

²⁷⁹ Conforme Aristóteles denomina, a “praça livre” (*eleutheron kalousin*) seria o local onde o povo teria contato com os governantes e se nutriria de pudor e do respeito à autoridade, atributos próprios de homens livres. Sobre isso, ver *Pol.* VII.12 1331a30-1331b4.

“escravos da comunidade”²⁸⁰, os homens livres deveriam praticar principalmente atividades dignas em si mesmas, dispensados do trabalho deformador do corpo e da alma que se faria necessário para propiciá-las.

Em *Met.* 981b13-25, Aristóteles destaca a importância do conhecimento dos princípios e causas que teriam permitido aos seres humanos dominar a técnica. No entanto, não propriamente pela utilidade de suas invenções, mas pelo valor intrínseco que contém enquanto conhecimento, a sabedoria parece tornar-se objeto de admiração entre aqueles que reconhecem nela a verdade.²⁸¹ Por isso, os seres humanos, na busca de conhecerem os procedimentos que levam a produção do útil e do prazeroso, passam a buscar a compreensão das coisas mais excelentes e divinas da natureza. Assim, a partir de uma certa base material e de uma tradição técnico-científica consolidada²⁸², forma-se a “civilização” refletida na comunidade política; onde um determinado grupo passa a dispor do ócio necessário para se debruçar sobre os princípios universais da natureza e teorizar sobre os astros, a matemática e a divindade, seres que para nós carecem de qualquer outra finalidade que não serem conhecidos em si mesmos.²⁸³ Deste modo, o desejo natural pelo conhecimento e pela felicidade inseridos nos bens da vida em comunidade acabam por facultar os seres humanos a contemplação, uma atividade onde há quase absoluta liberdade e autodeterminação do intelecto universal do qual participamos ante a composição material que nos particulariza enquanto substância pensante.

Ainda que a materialidade se faça imprescindível às atividades humanas, o que parece implicar em maior medida para o sucesso de nossas ações, ou seja, a própria realização do bem, não é tanto a quantidade de riqueza propriamente dita, mas a educação quanto ao uso que se faz dela. Por isso mesmo, “importa mais uniformizar as ambições dos homens que seus bens, e isso só pode ser feito graças à educação fomentada pela lei.” (*Pol.* II.7 1266b28-31). Assim, mesmo que contando com poucos recursos, um virtuoso pode fazer o bem, enquanto alguém desprovido de virtude e possuindo muitas riquezas certamente produzirá menos benefícios ou mesmo males com tais instrumentos. Tal como o cuidado do corpo tem em vista

²⁸⁰ *Pol.* III.5 1278a11-15.

²⁸¹ Dado que a arte é “uma disposição produtiva acompanhada de razão verdadeira”. (*EN* VI.4 1140a20-21).

²⁸² É interessante notar que Aristóteles se refere ao Egito como o local onde pela primeira vez surgiria o pensamento teórico através do estudo sobre os princípios matemáticos e que depois iria culminar na teologia (filosofia primeira) e nos demais ramos filosóficos. O Egito - ainda que se tratasse de um extenso império-, parece ser tomado por Aristóteles em diversos momentos como uma espécie de “referência civilizatória” do mediterrâneo em seu próprio tempo, tanto pela antiguidade de suas tradições, quanto pela extensão de seu poder, a influência comercial e cultural que exercia em relação a outros povos conhecidos.

²⁸³ *EN* VI.7 1141a34-1141b1.

o da alma, o trabalho tem o ócio, a guerra tem a paz, e todos a felicidade, do mesmo modo os bens materiais devem permanecer em vista do bem humano.²⁸⁴ Aristóteles parece entender que a distribuição correta da propriedade se faz necessária de acordo com a correta medida que se expressa nas qualidades de cada um. Assim como a cidade não pode prescindir de uma propriedade comum, as famílias também devem poder contar com algo de próprio para que usufruam em vista da sobrevivência e da realização de boas ações; possibilitando o exercício das virtudes morais como a generosidade²⁸⁵ que trata da oferta de dinheiro, a coragem, que se concretiza por meio de armamento próprio, a temperança, que carece da oportunidade do excesso de objetos materiais de prazer para que possa se abster etc.

Nesse sentido, a aquisição de riqueza se faz necessária para a manutenção da vida e a apropriação de excedentes a serem utilizados nas atividades virtuosas em meio ao comum e em vista dele²⁸⁶, devendo ser ela mesma limitada na medida em que é instrumento para a felicidade. Afinal, nem a carência e nem o excesso se fazem desejáveis para a vida humana, posto que “A beleza excessiva, a força extrema, a linhagem inigualável, a riqueza desmedida (...) assim como a debilidade extrema de tais características, têm dificuldade em seguir a voz da razão.” (*Pol.* IV.11 1295b5-9). Deste modo, como solução ao dilema da justiça distributiva que tanto suscita disputas na cidade, Aristóteles parece recorrer novamente à doutrina do “justo-meio”, afirmando a necessidade da propriedade média como aquela que se faria mais adequada à natureza humana e entre cidadãos.²⁸⁷

Devemos notar, conforme Tierno argumenta (2018, p. 30-32), que há uma base igualitária que sustenta a estrutura material e a distribuição de bens entre os cidadãos no processo geracional da cidade.²⁸⁸ Essa verdadeira “democracia sem mito”²⁸⁹, que se cristaliza como fato histórico consolidado no tempo de Aristóteles, deve ter origem na natureza processual e compreensiva da cidade que acarreta na capacidade humana de ser cidadão. Assim, três aspectos de “base democrática” parecem concorrer para a formação dos princípios

²⁸⁴ *Pol.* VII.15 1334b25-28.

²⁸⁵ Sobre a generosidade, ver *EN* IV.1-2.

²⁸⁶ *Pol.* II.5 1263a29-30.

²⁸⁷ “todas as cidades são compostas por habitantes reunidos em famílias; em seguida, nessa massa de cidadãos agrupados, existem necessariamente os que são ricos, outros sem recursos, e outros de condição mediana” (*Pol.* IV.3 1289b28-31).

²⁸⁸ “Teria que ver, sem embargo, como a definição dinâmica e mutável de natureza, e a força integradora que se percebe num processo genético, recaem sobre o argumento naturalista da prioridade da pólis em *Pol.* I, 2. Certamente, da sua transposição política dependerão, se a hipótese de interpretação levantada está correta e alternativamente dirigida, o esclarecimento das teses do naturalismo político e o componente democrático que está em jogo nesse tipo específico de naturalismo, pedra angular de uma teoria que deveria poder acolher o embasamento da democracia em suas fundações materiais.” (TIERNO, 2018, p. 23).

²⁸⁹ A expressão provém de CASSIN, 1999, p. 60.

teóricos da política aristotélica. Primeiro, as diferenças próprias atribuídas a cada cidadão que, entretanto, são tomados como “iguais e livres”, devem ser reguladas pela “igualdade na reciprocidade” (*ison antipeponthos*)²⁹⁰, uma concessão mútua e voluntária baseada na proporção²⁹¹; esta que, por sua vez, facultaria que aqueles iguais por natureza alternassem entre si as funções do governo por turnos - sendo incumbidos de magistraturas com períodos e funções limitadas -, de modo a se utilizarem do poder sem usurpá-lo e, assim, manterem a concórdia política.²⁹² Temos aí o segundo aspecto, a própria justiça que pertence a uma comunidade autossuficiente que conta com diferentes funções políticas nas quais todos podem tomar parte. Isso na medida em que essa justiça política existe através das leis, razão que regula a participação “entre pessoas livres e iguais do prisma da proporção, ou aritmeticamente iguais, pessoas que vivem uma vida em comum com a finalidade da autossuficiência”. (*EN V.6 1134a25*). Por fim, o terceiro e mais fundamental aspecto deriva-se da própria definição democrática de “cidadão” como aquele capaz de participação nos tribunais e na assembleia soberana da cidade. Assim, de acordo com Tierno,

A democracia deixa-se ver, nesse ponto, em seu traço teórico mais marcante e discernível, impresso nas raízes profundas da *pólis* naturalmente engendrada e evoluída (...) [de modo que] nesse movimento incessante de formação acaba pondo em manifesto o processo de geração e desenvolvimento de um sistema. (p. 32-33).

Diante da formação de um sistema pautado pelo igualitarismo cívico, podemos observar em paralelo que Aristóteles abre espaço a um argumento em favor da deliberação popular: uma certa massa (*ti plethos*) poderia, ao deliberar em conjunto, perceber melhor o todo, tal como um indivíduo com “muitos pés, muitas mãos e muitos sentidos” (*Pol. III.11 1281b5-7*). O “argumento da soma”, mobilizado em suas reflexões sobre a democracia e a participação popular no regime de assembléia²⁹³, pode acomodar uma surpreendente defesa da deliberação coletiva, onde muitos seriam capazes, de modo ainda melhor que os notáveis, bem avaliar os diversos fatores que constituem determinada situação deliberativa, tal como um banquete é melhor quando muitos contribuem do que quando somente um o faz.²⁹⁴

²⁹⁰ *Pol. II.2 1261a30*.

²⁹¹ *EN V.5 1133a*

²⁹² *Pol. II.2 1261a39-1261b5*.

²⁹³ *Pol. III.11 1281a40*.

²⁹⁴ *Pol. III.11 1281b2-3*.

Segundo Aristóteles, ainda que não sejam particularmente virtuosos, “em conjunto, o povo tem discernimento, e combinado com os melhores cidadãos é de préstimo às cidades; [conquanto] cada cidadão isolado julga de maneira imperfeita.” (*Pol.* III.11 1281b34-38).

Afinal, se todos buscam o conhecimento por natureza, e se a dialética se revela como o método filosófico por excelência na busca do universal a partir de particulares anteriores e conhecidos, parece mais difícil que muitos se enganem em relação à retórica e as paixões do que um único indivíduo somente, mesmo que seja o mais virtuoso entre os demais. Assim, há de ser por bem que todos tenham alguma virtude política, mesmo que de modo parcial, mas que em conjunto podem se complementar e preencher de razões as deliberações coletivas. A própria natureza da política, sendo uma daquelas artes em que julga melhor aquele que “utiliza” do que propriamente o que “produz”²⁹⁵ - tal como o morador de uma casa pode dizer melhor acerca dos seus benefícios e defeitos do que seu construtor -, acaba por conferir a todos os cidadãos certa prerrogativa epistemológica para sua prática efetiva, em especial aos governados invés dos governantes. Contudo, a necessidade de certas condições históricas, em termos materiais e formativos, também se fazem necessárias para tal. Buscamos argumentar adiante que a defesa da deliberação coletiva pode se adequar especialmente à massa presente no regime constitucional (*politeia*), possibilidade que teria sido melhor encarnada pela constituição estabelecida por Sólon no princípio da democracia ateniense, mais de um século antes de Aristóteles.²⁹⁶

IV. O bem comum

Tendo situado a “liberdade” dentro da unidade constitucional de um sistema comunitário caracterizado pela cooperação e suficiência máxima, se faz necessário colocar em questão a “igualdade” entre cidadãos. Buscar estabelecer no que ela consiste parece nos levar à dificuldade (*aporia*) e à necessidade de embasar uma filosofia política, ou seja, uma racionalidade das relações de igualdade e desigualdade em termos universais.²⁹⁷ Para avançarmos melhor sobre o tema, devemos antes definir no que propriamente consiste a filosofia ou ciência política, tomadas aqui como correspondentes (sinonímias). Caberia a esta importante ciência investigar, sob a questão norteadora do “melhor regime”, os princípios naturais de gênese e finalidade da cidade em vista de sua utilidade prática para a felicidade de

²⁹⁵ *Pol.* III.11 1282a17-23.

²⁹⁶ *Pol.* III.11 1281b32-34.

²⁹⁷ *Pol.* III.12 1282b21-22.

um povo, tal como estudamos ética não para sabermos o que é o “bem em si mesmo”, mas para bem agirmos e, assim, sermos bons. Isso deve ser feito mediante três perspectivas principais: tomando o melhor regime de modo abstrato²⁹⁸, considerando as ordenações mais comuns e aplicáveis a maior parte das cidades, e, por fim, aquela que seria simplesmente possível em face das particularidades que o legislador se encontra, seja sob a perspectiva de instaurar uma nova ordem constitucional, seja a de pensar a conservação de uma constituição já estabelecida sobre um princípio desviado.²⁹⁹ A política é a ciência prática mais arquitetônica³⁰⁰ que, enquanto tal, deve estar atenta ao maior bem para um determinado povo na medida das possibilidades de sua realização no mundo. Não seria possível, portanto, conceber nela uma dimensão normativa desvinculada da descrição positiva das cidades efetivamente existentes, sendo “evidente que o melhor regime será forçosamente aquele cuja ordenação possibilite a qualquer cidadão realizar as melhores ações e viver feliz.” (*Pol.* VII.2 1324a23-25).

Na medida em que toda cidade é materialmente limitada (como pelo território no qual se encontra e pelos recursos disponíveis) e também determinada pela especificidade dos cidadãos que a compõem (aspectos dentre os quais poderíamos destacar os cultos e mitos de origem e soberania, os costumes, as principais linhagens, as classes, associações e facções mais expressivas, entre outros), refletir sobre o “melhor regime” implica também em ater-se a ordem do possível.³⁰¹ Aristóteles problematiza um regime que seja simplesmente “conforme as nossas preces” em face das determinações substanciais do objeto em questão. A cidade real é ordenada em relação a fatores externos e internos, fatos que constroem o desejo político a avaliar as condições vigentes de cada povo e comunidade em particular.³⁰²

²⁹⁸ Projeto que de algum modo poderíamos vislumbrar principalmente no livro VII da *Política*, onde Aristóteles parece conceber o melhor regime “de acordo com a vida preferível (*airetotatos bios*)” (*Pol.* VII.1 1323a11-13).

²⁹⁹ *Pol.* IV.1 1288b27-36.

³⁰⁰ “No que se refere a todas as artes e ciências que não se formam de acordo com um aspecto parcial mas visam um gênero determinado, só a uns compete examinar aquilo que é adequado a cada gênero [para responder melhor a nossos desejos].” (*Pol.* IV.1 1288b7-9). Ver também o trecho já citado *EN* I.2 1094b4-10.

³⁰¹ *Pol.* IV.11 1295a25-31.

³⁰² A proposta aqui apresentada de uma interpretação unitária da *Política* se mostra de difícil conciliação entre os seus dois “blocos”: assim, enquanto em *Pol.* IV-VI, Aristóteles teria se debruçado sobre a questão da melhor constituição através dos “regimes reais”, diferentemente se daria em *Pol.* VII-VIII, onde a sua reflexão se tornaria mais abstrata. Contudo, devemos considerar que tais categorias parecem refletir a dicotomia tradicionalmente estabelecida entre “empirismo” e “idealismo”, oposição que seria suplantada através de uma tentativa de sistematização integral da obra. Buscamos sustentar que, mesmo no bloco tomado como mais abstrato, Aristóteles não abre mão do “possível” enquanto núcleo conceitual e categoria de análise imprescindível para se pensar o melhor regime, aquele que deve ser “o melhor, o possível e o que convém.” (*Pol.* VIII.7 1342b34).

No entanto, também se faz necessário estudar os princípios teóricos da política presentes na natureza e aqueles vigentes nas cidades que são reivindicados pelos governantes de cada regime, posto que enunciam razões do agir, traduzem princípios de legitimidade e acabam por se constituir, portanto, enquanto “opiniões reputadas”. Aristóteles se utiliza de um procedimento dialético levantando três concepções principais de justiça: uma natural, que podemos entender aqui como “aristocrática” que ele próprio defenderá, e duas “parciais”, uma oligárquica e uma democrática. O exame do embate entre as duas últimas noções nos mostra que ambas incorrem em erro ao defender ideais que julgam ser justos à comunidade, mas que apenas convêm à parte governante, porquanto somente enxergam a igualdade e a desigualdade sob pontos de vista relativos.³⁰³ Se justiça em sentido absoluto significa, a grosso modo, dar a cada um o que lhe é devido, ou seja, distribuir igualmente os bens aos iguais e desigualmente aos desiguais na medida da desigualdade entre suas capacidades, os oligarcas e democratas incorrem em erro ao considerarem como justa, respectivamente, a desigualdade econômica para todos e a igualdade em liberdade.³⁰⁴

E, se o cerne da discussão acerca do bem comum ocupa os capítulos seis e sete do terceiro livro da *Política*, vemos que ela avança paralelamente ao embate sobre a justiça distributiva até o capítulo treze do mesmo livro, onde Aristóteles analisa a lei do ostracismo.³⁰⁵ Nos debruçemos sobre ela: ainda que seja assim denominado propriamente nos regimes democráticos, o ostracismo corresponde a medidas análogas vigentes em outros regimes, como tiranias e oligarquias, na medida em que todas essas leis possuem a função comum de suprimir ou exilar os cidadãos eminentes em vista de uniformizar a virtude entre homens livres e, assim, estabelecer uma maior homogeneidade em termos de virtude política entre os cidadãos.³⁰⁶ De acordo com Bodéüs (2010, p. 357-358), haveria duas finalidades possíveis a tal instrumento: aquela relativa às constituições desviadas, onde tal uniformidade serviria apenas à preservação dos interesses particulares dos governantes na tentativa de manter o regime vigente e, conseqüentemente, seus poderes; e aquela relativa aos regimes retos, onde ela apenas “retificaria” aquilo que um regime tem de imperfeito de acordo com a sua própria natureza e condições de existência.³⁰⁷

³⁰³ *Pol.* III.9 1280a7-13.

³⁰⁴ “A pretensão dos ricos é, em parte, justa, porque possuem mais terra (e a terra é comum) e além disso têm maior respeito pelos contratos; a pretensão dos homens livres e bem nascidos é justa porque assenta numa afinidade mútua.” (*Pol.* III.13 1283a31-34).

³⁰⁵ *Pol.* III.13 1284a17-24.

³⁰⁶ “O argumento do ostracismo se vale do justo político de um certo modo.” (*Pol.* III.13 1284b15-17).

³⁰⁷ No artigo citado, Bodéüs utiliza a lei do ostracismo argumentando no sentido de dissociar o natural - tomado por ele como a necessidade de preservação “indicada pela frequência ou repetição de iguais disposições jurídicas

É pertinente questionar, porém, se uma lei que serve para dirimir a virtude convém para um regime reto, haja visto que, como adverte Aristóteles, “na perspectiva da existência da cidade, poderiam parecer justificadas tais pretensões. Na perspectiva da vida boa, seria justo atender sobretudo à educação e à virtude.” (*Pol.* III.13 1283a23-26). Afinal, parece claro que tal lei jamais poderia ser instrumento tomado pelo melhor regime em abstrato, visto que este deve sempre fomentar a capacidade virtuosa entre os cidadãos e delegar o poder ao(s) mais virtuoso(s) dos seus. Contudo, vimos também que Aristóteles se mostra avesso a uma construção teórica que se afaste muito do movimento das coisas naturais, posto que, ao desconsiderar as particularidades prioritariamente determinantes do objeto, ela perderá a sua relevância enquanto conhecimento humano. Assim, como vimos, Aristóteles classifica três diferentes tipos de regimes retos que buscam o bem comum a partir de conceitos familiares à experiência política das cidades gregas (realeza, aristocracia e regime constitucional), conforme o que se faz mais adequado a cada povo, identificando neles a própria presença da justiça política, sempre em parte natural - enquanto justiça sem qualificações -, em parte convencional - determinada constituição cívica engendrada pela intervenção humana.³⁰⁸ Com isso, Aristóteles nos apresenta a função do bem comum como valor “normativo”, critério de distinção entre o regime justo e injusto. Assim, segundo o autor,

os regimes que se propõem atingir o interesse comum são retos, na perspectiva da justiça absoluta; os que apenas atendem aos interesses dos governantes são defeituosos e todos eles desviados dos regimes retos. São despóticos, mas a cidade é uma comunidade de homens livres. (*Pol.* III.6 1279a17-21).

Esse é um registro importante que diferencia o projeto de Aristóteles daquele de Platão em termos da melhor constituição enquanto questão basilar da ciência política. Se, na *República*, Platão pôde apenas vislumbrar uma cidade justa historicamente inexistente, visto que jamais os filósofos haviam governado, Aristóteles aponta para diferentes formas de regimes que, a despeito da desconfiança contra os filósofos, foram de fato possíveis e ocupados por políticos, não filósofos.³⁰⁹ Porém, ainda parece predominar certo pessimismo

em diferentes regimes” (2010, p. 358) e auferida pela presença da lei em diversas cidades - do direito e da justiça política.

³⁰⁸ *EN* V.7 1134b18-19.

³⁰⁹ AMBLER, 1999, p. 250-251, 263.

em relação à prática política, pois, apesar dos elogios à constituição cretense e aos antigos legisladores no exame crítico realizado no segundo livro da *Política*³¹⁰, Aristóteles não chega a citar qualquer cidade efetivamente existente que busque o bem comum. Mesmo aquelas em que se poderia vislumbrar a busca de alguma virtude, como Esparta, acabariam por tomá-la erroneamente. Vemos que tal cidade, por exemplo, sem saber aproveitar o ócio propiciado pela paz e supervalorizando os espólios de suas vitórias, terminou por sucumbir após a conquista da supremacia contra Atenas.³¹¹ Afinal, se antes assumir uma magistratura era tido como um fardo imbuído de grande responsabilidade, com as diferenças políticas sendo geridas, como vimos, pela igualdade na reciprocidade, contemporaneamente o poder parece ter se convertido em objeto de disputa cabal pelos bens extrínsecos associados a ele, como salário e influência pessoal, utilizado em vista de satisfazer interesses aparentes e exclusivos dos governantes, não mais o bem comum.³¹²

Além disso, a lei do ostracismo evidencia ainda como certas necessidades naturais - entendidas enquanto princípios universais -, podem ser aplicadas a diferentes realidades políticas a partir de intenções radicalmente distintas a depender das circunstâncias. Por conta dessas particularidades, os regimes reais parecem não aderir completamente a um ou outro princípio de justiça tomado à revelia da diversidade que se apresenta na cidade. Mesmo entre as magistraturas superiores do governo, pode haver especificidades oriundas da mistura de elementos que devem estar mais ou menos de acordo com princípios de um ou outro regime, fazendo com que nenhuma ordenação institucional seja idêntica a outra, ainda que possam guardar semelhanças.³¹³ Combinando os princípios democráticos e oligárquicos ou aristocráticos na medida certa, as instituições mistas podem evitar que princípios deturpados sejam levados às últimas consequências, equilibrando com outros princípios, de preferência, pautados na virtude³¹⁴, posto que “não parece provável que as mesmas leis sejam adequadas a qualquer gênero de oligarquia ou de democracia, já que existem várias formas de oligarquia ou democracia, e não apenas uma.” (*Pol.* IV.1 1289a22-25). Deste modo, manipulando os elementos puros e impuros disponíveis, o legislador dosa os ideais, as reivindicações e propostas da comunidade em relação às circunstâncias, procurando harmonizar as qualidades

³¹⁰ Ver *Pol.* II.9-12.

³¹¹ *Pol.* II.9 1271b2-10.

³¹² *Pol.* III.6 1279a8-21.

³¹³ De modo que parece variar de acordo com as diferentes determinações das partes. Sobre isso, ver *Pol.* II.3 1290a5-16.

³¹⁴ Na medida em que “uma comida impura misturada a uma comida pura torna o todo mais proveitoso que a pequena quantidade inicial.” (*Pol.* III.11 1281b36).

humanas à medida que corresponde à natureza que a ele se apresenta. Assim, de acordo com Aristóteles:

De fato, pode muito bem suceder que a oligarquia e a democracia sejam perfeitamente admissíveis, ainda que estejam longe da melhor ordem. No entanto, sempre que se dê demasiada importância a cada uma delas, tornar-se-ão pior do que antes, acabando mesmo por nem sequer serem reconhecidas como regimes. (*Pol.* V.9 1309b31-35).

Nesse sentido, Aristóteles buscará mostrar como somente a capacidade virtuosa deve constituir fator de distinção sobre o qual pode repousar a justiça distributiva, posto que “são justas as pretensões da virtude, porque dissemos que a justiça é uma virtude comunitária, que acompanha necessariamente todas as outras.” (*Pol.* III.13 1283a37-40), distinção essa que, por si só, não deve implicar necessariamente no governo de uma “elite virtuosa”. Contudo, a presença mesma de um atributo que ecoe o princípio da desigualdade que se faz presente nas oligarquias a partir de critérios equivocados ou parciais de justiça, no caso, a riqueza, deve também compor democracias, tal como a igualdade, que torna a ideia de mérito possível, é necessária às oligarquias para que tais princípios se harmonizem na realidade. Este é o caso do regime constitucional que é capaz de combinar aspectos igualitários e distintivos em vista do bem comum, de modo que “se a riqueza e nascimento livre são elementos necessários, é evidente que também o são a justiça e o valor guerreiro sem as quais não é possível o governo da cidade (...) [e] a boa administração.” (*Pol.* III.12 1283a16-21).

Aristóteles assinala a necessidade dos regimes reais em combinar duas formas de “igualdade” sem aderir integralmente a uma ou a outra, de modo que haja instituições pautadas pelo princípio da igualdade numérica, ou “aritmética”, misturadas com outras propriamente distintivas, ou “geométricas”³¹⁵, para que assim possam satisfazer as reivindicações das facções da cidade e fazê-la perdurar.³¹⁶ Tal como Platão, Aristóteles se mostra contrário à igualdade aritmética predominante na democracia por conta desta não considerar o mérito próprio de cada cidadão e tomar todos como igualmente aptos a governar, o que o leva a criticar o sorteio como método de seleção e a alternância muito frequente em

³¹⁵ A distinção entre “igualdade aritmética” ou “numérica” e “igualdade geométrica” ou “proporcional” é efetuada por Aristóteles em *Pol.* V.1 1301b30-35. Ainda que possamos atribuir a origem dessa diferenciação a Platão, *Leis* IV 757b-c, Isócrates parece ter sido o primeiro a buscar uma conciliação entre ambas, como vemos em seu *Areopagíticos*, 21.

³¹⁶ *Pol.* V.1 1302a7-8.

certas magistraturas, como se dava em Atenas.³¹⁷ Do mesmo modo, porém, uma igualdade geométrica baseada em um princípio equivocado, como é o caso da riqueza nas oligarquias, colocaria apenas os ricos no poder, não os virtuosos. Considerando isso, seu argumento pesaria em favor de um tipo específico de igualdade geométrica, aristocrática, uma relação baseada na correta proporção entre as partes tal como deveria suceder a um regime essencialmente governado por virtuosos.³¹⁸

O regime constitucional, assim como a democracia, pode ser considerado uma forma de governo no qual muitos participam, porquanto é integrado por aqueles que são “iguais por natureza”, porém, ao contrário desta, em vista do bem comum. Isso porque, enquanto também possa ser um regime popular, ele se baseia na constituição mista e no mérito da virtude, ainda que se trate de uma virtude mais difundida. Veremos adiante o que propriamente concorre para a formação desse tipo de regime, no entanto, lembremos por enquanto que o critério de seleção das magistraturas superiores deve residir na prudência que, identificada à virtude ético-política, se faz necessária para o bom exercício da autoridade.

O acaso e as ações parecem concorrer para que a propriedade se distribua desigualmente entre os cidadãos nas cidades conhecidas. É justamente essa desigualdade material que, levada à política, estabelece a divisão que corresponde ao conflito mais grave que acaba por tomar o governo, aquele que se dá entre ricos e pobres.³¹⁹ Sendo a comunidade um todo unitário no qual deve prevalecer a cooperação entre as partes, o litígio de classes revela-se como uma doença a ser tratada, uma patologia talvez de fato irremediável que parece existir em razão do próprio avanço popular decorrente do desenvolvimento demográfico e natural da cidade.³²⁰ Os pobres, associados à reprodução material da vida, porquanto deviam trabalhar para sobreviver, eram tomados como “carentes de *logos*” e da capacidade necessária para bem deliberar e nutrir a virtude. Contudo, esses “sem-parte” na comunidade passam a reclamar cada vez mais liberdade, insurgindo-se politicamente em sentido prático e teórico³²¹ contra as oligarquias tradicionalmente dominantes.

³¹⁷ *Pol.* VI.2 1317b-25.

³¹⁸ “a pretensão às magistraturas deve fundar-se nos elementos que compõem a cidade.” (*Pol.* III.12 1283a14-15), ou seja, nas atividades virtuosas realizadas pelos cidadãos.

³¹⁹ “os ricos e os pobres constituem as partes mais relevantes da cidade.” (*Pol.* IV.4 1291b8).

³²⁰ Essa explicação parece estar contida em *Pol.* III.15 1286b11-17 e IV.13 1297b19-24.

³²¹ O que podemos observar, principalmente, através do chamado “movimento sofisticado” que ganhará força em Atenas durante o século V a.C., contribuindo à técnica retórica através da participação dos muitos na assembleia. Sobre isso, ver o vigoroso estudo da relação entre o pensamento protagórico e a democracia feito com base nos diálogos platônicos *Teeteto* e *Protágoras* realizado por FARRAR, 2008, p. 76-98.

O apetite desmesurado atribuído à multidão por Aristóteles parece pertencer tanto aos pobres, quanto aos ricos. Estes, no entanto, teriam ainda mais possibilidade de dar vazão a sua insolência³²² e causar o mal, afinal, “Os maiores delitos resultam de excessos, e não necessidades.” (*Pol.* II.7 1267a12-14). Ambos os regimes - oligarquia e democracia - carregam, assim, a marca da cidade cindida, da ausência do princípio da hierarquia natural. E se os populares são avessos ao pensamento reflexivo e hostis ao modo de vida filosófico, ao menos parece restar-lhes alguma possibilidade de realização através da vida política. Já os ricos, tendo sempre exercido a autoridade sem jamais precisar obedecer a outros homens livres, acabariam por carecer da experiência necessária para o bom exercício da autoridade política³²³, cuja virtude própria exige, antes que se possa mandar, ter obedecido. Segundo Aristóteles, “O governante deve aprender tal autoridade sendo governado. O bom cidadão deve saber e poder governar e ser governado, e sua virtude própria consiste em reconhecer a autoridade dos homens livres.” (*Pol.* III.5 1277b16-23).³²⁴

Na “linha tênue” que distingue a aristocracia da oligarquia, caso o regime penda demais para a última - e as gerações sucessoras no poder passem a não mais valorizar a virtude, porém a riqueza³²⁵ -, ele acabará por oprimir o povo e dividir os cidadãos por critérios censitários, criando medo e ressentimento entre os populares, condições que favorecem o avivamento das tensões na cidade. Assim, mesmo que por acidente, “os ricos são poucos e os pobres muitos, estas partes da cidade surgem como manifestamente antagônicas; é a preponderância de uma destas duas facções que determina os regimes que parecem ser dois: a democracia e a oligarquia.” (*Pol.* IV.4 1291b9-13). A oligarquia e a democracia tratam-se, deste modo, das formas de governo mais comuns no próprio tempo de Aristóteles³²⁶, desvios políticos que correspondem, respectivamente, ao domínio de uma minoria de ricos ou de uma maioria de pobres³²⁷, partes da cidade que não buscam de fato o bem comum. Importante notar, conforme Rancière (1996, p. 24-30) argumenta, que a própria política enquanto “problema”, questão do pensamento, provém justamente desse “dano” instaurado pelo conflito de classes que, por sua vez, decorre da reivindicação popular por liberdade, um “erro

³²² *EN* I.6 1095b14-22.

³²³ *Pol.* IV.11 1295b15-20.

³²⁴ A capacidade de obedecer, deixar persuadir o desejo pela autoridade, deve subsistir tanto entre magistrados, que têm de cultivar as virtudes morais e intelectuais compreendidas pela prudência, como entre governados, que devem possuir certa “virtude doméstica” e opinião verdadeira para bem julgar as ações do(s) governante(s).

³²⁵ No que diz respeito ao governo de poucos, temos as aristocracias e as oligarquias. Enquanto a aristocracia representa o governo por um grupo de notáveis mais virtuosos, a oligarquia corresponde ao governo dos mais ricos.

³²⁶ *Pol.* V.9 1310a5-25.

³²⁷ “É que a riqueza é de poucos, enquanto a liberdade é de todos” (*Pol.* III.8 1280a4-5).

de cálculo” entre as partes e o todo sustentado pelo ideal da igualdade aritmética. Assim, o avanço democrático abalou o fundamento da autoridade política até então prevalecente que, ancorando-se em justificativas divinas, elevava por séculos a distinção dos governantes a patamares sobrehumanos.³²⁸

Durante as origens históricas de Atenas, podemos ver que a antiga nobreza *eupatrida* acabou também por ocupar o lugar dos ricos proprietários e manter seu domínio por meio do controle das armas e da instituição do arcontado.³²⁹ É provável, porém, que a necessidade de armar os pobres para a guerra tenha contribuído para o fortalecimento das demandas populares que propiciaram avanços democráticos a partir da segunda metade do século VII a.C. Assim, diante da ameaça de tiranos demagogos³³⁰, os oligarcas se viram pressionados a garantirem maiores “liberdades” ao povo, a incluir a participação de todo cidadão nas magistraturas supremas que constituíam as honras maiores da cidade sob a máxima da *isonomia*; de modo que Atenas acabará por se consolidar como uma democracia de fato a partir dos marcos estabelecidos por Sólon e Clístenes durante o século VI a.C.³³¹ Através de suas leis, o povo (*demos*) passou a ser tomado em igualdade, podendo então participar plenamente das principais instâncias deliberativas e judiciais, nos tribunais (*helieia*) e nas assembleias supremas da cidade, no caso, a assembleia popular (*ekklesia*) e o conselho (*bule*) por meio do sorteio. Deste modo, a experiência ateniense que levou a maioria ao poder acabou por evidenciar o próprio elemento conflituoso que a participação popular trouxe consigo e que a reflexão política nascente se debruçou; o problema que impôs a necessidade de se construir uma ciência ou filosofia política, uma teoria adequada sobre a natureza da cidade.³³²

Sendo Atenas a cidade na qual Aristóteles se formou e optou por retornar e estabelecer sua escola no século IV a.C., o seu pensamento não poderia se manter impassível às influências de uma história política que efetivamente tentou levar a cabo o projeto de

³²⁸ “Ora, o que a liberdade vazia dos atenienses lhe apresenta é o efeito de uma igualdade diferente, que suspende a aritmética simples sem fundamentar nenhuma geometria. Essa igualdade é simplesmente a igualdade de qualquer um com qualquer um, quer dizer, em última instância, a ausência de *arkhé*, a pura contingência de toda ordem social.” (RANCIÈRE, 1996, p. 30).

³²⁹ Pois, enquanto “os ricos possuem armas, os pobres estão desprovidos delas.” (*Pol.* IV.3 1289b32-33).

³³⁰ Como podemos vislumbrar, na história ateniense, no governo de Psístrato (546-527 a.C.), tirano responsável pela promoção de grandes festivais na cidade que teria contado com amplo apoio popular até sua morte. Sobre isso, ver STARR, 2005, p. 21-23.

³³¹ CARTLEDGE, 2016, p. 68-70.

³³² Convém nos valermos aqui da consagrada asserção de Vernant: “a filosofia é filha da cidade”.

formar cidadãos livres e iguais.³³³ Tal invenção ancorava-se em uma verdadeira revolução intelectual de inspiração radicalmente igualitária e anti-aristocrática³³⁴ que rompia com qualquer concepção de autoridade tradicionalmente estabelecida e colocava em xeque o senso de “distinção natural” associado a ela.³³⁵ No tempo dos filósofos, porém, a autoridade política nas cidades gregas mostrava-se enfraquecida pelas guerras que travavam entre si e pelos ataques imperialistas que ameaçavam a independência que sempre haviam zelado. A crise de autoridade em Atenas, ao final do século V e primeira metade do IV a.C., resultava principalmente da instabilidade causada por sucessivas mudanças políticas que tiveram lugar desde a perda da hegemonia que detinha por conta da derrota contra Esparta, e que, ainda no início da guerra, teria sido ampliada por uma peste devastadora que chegou até a acometer fatalmente o líder popular Péricles. Tais ocorrências teriam abalado as bases de um regime que, contando com instrumentos tão amplos de participação, debatia-se agora na tentativa de soerguer alguma forma de autoridade diante de uma crise sem precedentes.

Aristóteles, assim como seu mestre, é um crítico da democracia, no entanto, vimos que ele não busca estabelecer ou restaurar qualquer prerrogativa divina³³⁶ para a autoridade política. Parecendo reconhecer nos avanços populares um fato praticamente inevitável e irreversível, oriundo, de certo modo, do próprio desenvolvimento natural da cidade que passa a ser tomada cada vez mais pelo conflito de classes - podendo através dele, no limite, como que por se corromper ou se destruir -, Aristóteles recorre à natureza como justificativa mais razoável, de acordo com os fenômenos existentes e as capacidades humanas, para o exercício do bom governo. Uma natureza que, apesar de corruptível, tem como finalidade própria a busca do melhor para o ser. Como vimos, Aristóteles concebe, por meio da gênese cívica, um princípio de natureza que deve produzir certa forma de igualdade em termos de propriedade e participação. Essa natureza, cuja hierarquia não pode residir senão no “mérito” dado pela virtude - ou seja, na excelência própria de nossas capacidades naturais -, tenderia a formar homens livres e iguais capazes de alternarem entre si as funções de “governante” e “governado” e, assim, efetivamente se autogovernarem.

³³³ Ainda que aproximadamente 158 constituições do mundo antigo tenham sido coletadas e estudadas no Liceu, reafirmamos aqui a centralidade da história constitucional de Atenas diante das circunstâncias vividas pelo próprio filósofo para a formulação de seu pensamento político.

³³⁴ CARTLEDGE, 2016 p. 61.

³³⁵ O sentimento igualitário, que já se faz presente na *Iliada* (II.198-226) pelo atrevimento de Tersites aos basileus, assinala o avanço demográfico e popular nas *poleis* e a instituição de novas formas de ordenamento secularizado e participativo, marcado pela justiça comum e isonômica em oposição à ordem hierárquica e divina materializada no palácio muralhado do rei micênico. Sobre isso, ver VERNANT, 2002.

³³⁶ Como seria próprio, respectivamente, da cidade justa de Platão e do antigo reinado micênico.

Nesse sentido, o desvio da democracia não parece ser derivado da igualdade política própria do cidadão, mas de dois fatores principais que acompanhariam o domínio da maioria: da vontade dos muitos de ser “igual em tudo”³³⁷ e de uma “má definição da liberdade”. Uma “liberdade” que seria, por assim dizer, presunçosamente anárquica - apenas aceitando a autoridade em alternância máxima entre iguais, dada a necessidade de alguma ordem³³⁸ -, de sorte a autorizar qualquer cidadão a se autorreferenciar como fonte suprema da lei, ainda que queira sobrepor o seu apetite ao interesse da cidade, o seu interesse próprio ao bem comum.³³⁹ Deste modo, a própria “liberdade popular” reivindicada pelos partidários da democracia pode levar a destruição qualquer resquício de verdadeira liberdade política, pois, enquanto as oligarquias em geral acabam por deflagrar em hostilidades entre as próprias famílias ricas que disputam o poder em busca de apoio popular, a democracia tendem a se tornar tirânicas pela adesão das massas à lideranças demagógicas.³⁴⁰

Aparentemente se baseando na própria história ateniense, Aristóteles descreve quatro subtipos comuns de regimes democráticos que parecem se suceder: o primeiro é caracterizado pela supremacia da lei capaz de promover a liberdade e uma certa igualdade, estabelecendo critérios quantitativos e majoritários em determinados âmbitos deliberativos; o segundo passaria a integrar mais critérios “censitários”, de modo que o acesso à certas magistraturas não estaria mais condicionado ao nascimento, mas apenas à propriedade; o terceiro contaria com magistraturas de acesso a todos, mas ainda sobre a proeminência das leis e costumes do povo; por fim, a quarta e última espécie, e também a forma mais típica do próprio tempo de Aristóteles, seria a “democracia demagógica”, aquela que resultaria do fortalecimento da opinião popular manipulada pelo demagogo, caracterizando-se como um desvio maior quando comparada às formas precedentes.³⁴¹ Ao apelar à identificação da maioria “enquanto pobres” contra a classe dos ricos, o demagogo tensiona o conflito fundamental através do

³³⁷ “a democracia teve origem devido àqueles que se sentiam iguais num determinado aspecto, se convencerem que eram absolutamente iguais em qualquer circunstância; deste modo, todos os que são livres de um modo semelhante, pretendem que todos sejam, pura e simplesmente, iguais.” (*Pol.* V.1 1301a24-26).

³³⁸ “vontade de [nas democracias] não se ser, na melhor das hipóteses, governado por ninguém, ou então, se tal não for possível, ser governado por alternância.” (*Pol.* VI.2 1317b14-17).

³³⁹ “Mesmo nessas democracias que se presumem as mais representativas das massas populares, acaba por acontecer o contrário do que é mais adequado ao conveniente (*sumpherontos*). A razão é a má compreensão (*horizontai*) da liberdade. Com efeito, a democracia parece alicerçar-se em duas bases: o poder supremo da maioria e a liberdade. No regime democrático a justiça parece consistir na igualdade: uma igualdade fundada na opinião da maioria - pois a opinião é considerada suprema - e a liberdade [e a igualdade] de cada um fazer aquilo que muito bem lhe apraz (...) Ora uma tal situação é iníqua: o viver de acordo com o estabelecido pelo regime não deve ser considerado como servidão; pelo contrário, deve ser a salvaguarda (*soteria*) do regime.” (*Pol.* V.9 1310a25-36).

³⁴⁰ SIMPSON, 1988, p. 400-402.

³⁴¹ Ver *Pol.* V.9 1310a e VI.4 1318b.

sicofantismo, da usurpação da propriedade por meio de taxações e denúncias falsas que acabam por suprimir as antigas leis da cidade e revoltar os poderosos. Os novos decretos instaurados pelo demagogo podem até mesmo atentar contra os princípios da constituição democrática que garantem a liberdade popular e o poder da maioria que o apoia.³⁴² Deste modo, ele acabaria por agravar ainda mais as injustiças da democracia, levando a massa a um tal estado de “tirania popular” capaz de se virar até mesmo contra a sua própria possibilidade de participação política, levando à extinção um regime popular já incapaz de canalizar adequadamente suas forças.³⁴³

Assim como os bajuladores têm grande influência sobre os tiranos, a opinião popular é vulnerável ao demagogo, que promete beneficiar os pobres caso alcem-no ao poder. Aristóteles chega a afirmar que, em tempos idos, quando os poderes decisórios da cidade estavam concentrados nas mãos de poucos, os demagogos que geralmente logravam uma autoridade tirânica eram gerais eleitos.³⁴⁴ Já em seu próprio tempo, na segunda metade do século IV a.C., ele afirma que os demagogos compõem-se principalmente de retores sem experiência militar que influenciam as classes populares na assembleia sem propriamente aspirarem ao poder tirânico. Contudo, a tirania parece se constituir com base no medo e na adesão apaixonada das massas. Enquanto o rei alça ao poder por conta da sua própria virtude, o tirano se ampara na mobilização das forças populares.³⁴⁵ Tendo em vista apenas a manutenção do seu poder e prazer perverso, ele se cerca de aduladores e mercenários, não poupando esforços em manter este lugar privilegiado. Por isso, a tirania revela-se como o pior dos regimes desviados, cuja autoridade é mais distante da política e próxima do despotismo, correspondendo ao grau maior de “egoísmo” no exercício do governo, ou, podemos dizer, a desconsideração maior da liberdade dos governados em relação ao bem comum.

Se a tirania certamente corresponde ao pior regime e “o pior será necessariamente aquele que resulta da perversão do mais excelente e mais divino” (*Pol.* IV.2 1289a38-39), devemos buscar saber qual é esta forma oposta à tirania, ou seja, o melhor regime. A solução desta dificuldade é necessária para compreendermos a “escala hierárquica” que Aristóteles

³⁴² *Pol.* IV.4 1292a4-11.

³⁴³ O potencial destrutivo do demagogo não pode ser negligenciado. Aristóteles nos fornece uma série de exemplos de democracias que colapsaram após a intervenção facciosa de demagogos que, perseguindo os ricos e incitando contra eles o ânimo popular, levou-os a juntarem forças contra o próprio regime democrático e a derrubá-lo (*Pol.* V.5 1304b16-1305a2). Os demagogos também surgem e são capazes de abalar os regimes oligárquicos, onde os próprios oligarcas acabam manobrando a opinião popular e utilizando-se de sua força numerosa para fomentar disputas com outras facções. (*Pol.* V.6 1305b20-30).

³⁴⁴ *Pol.* V.5 1305a10-16.

³⁴⁵ *Pol.* V.10 1310b7-14.

parece pressupor entre os regimes a fim de avaliá-los melhor. A resposta viria logo a seguir, em *Pol.* IV.2 1289a39-1289b1, onde ele parece tomar a tirania como oposta à realeza.³⁴⁶ Aristóteles afirma que a realeza apenas deve ser estabelecida quando a virtude de um único homem for superior a de todos os demais. O mais natural - nesse caso, do nosso ponto de vista, tão improvável - seria que todos os cidadãos menos virtuosos reconhecessem nele essa superioridade e consentissem com seu comando, de modo que este indivíduo mais virtuoso governaria a cidade como um deus entre os homens.³⁴⁷ Segundo Zingano (2017, p. 210-211), Aristóteles tomaria propriamente a realeza como o “melhor regime” devido à presença de uma virtude mais completa e perfeita no rei quando comparado àquela dos poucos ou dos muitos que governam as outras formas de regimes retos. Por trás dessa concepção, parece residir o princípio metafísico de origem platônica que tomaria a natureza específica de cada ser como aprimorável de acordo com a realização de uma única mesma função. Com isso, a virtude como que se fragmentaria do melhor, o regime de um, para os regimes menos excelentes, a aristocracia e o regime constitucional, este último baseado em uma espécie de virtude tomada coletivamente entre os cidadão-governantes.³⁴⁸

Nesse sentido, Aristóteles tem “a democracia como a mais moderada das três formas de perversão” (*Pol.* IV.2 1289b2-5).³⁴⁹ Ao contrário do seu mestre, o autor não concebe uma tipologia de regimes através de um processo degenerativo, mas analisa sincronicamente a diversidade histórica das formas constitucionais, comparando-as entre si e em relação aos princípios dos quais provêm.³⁵⁰ Apesar de constatar que a tirania nasce, em geral, da demagogia - como vimos, uma forma avançada de democracia -, Aristóteles parece conceber

³⁴⁶ Assim como podemos depreender de *Pol.* IV.8 1293a23-28 e *EN* VIII.10 1160b1-5.

³⁴⁷ O contrário “seria como pretender governar Zeus, partilhando o governo com ele.” (*Pol.* III.13 1284b30-31).

³⁴⁸ “O rei é aquele que ultrapassa a todos os demais em virtude, de tal modo que seria injusto para ele ser governado ao invés de governar - injusto de tal maneira que ele nem mesmo seria restringido por leis. Ele desfruta de um lugar tão privilegiado pois é em si mesmo a lei moral em sua perfeição. Em segundo lugar, temos a aristocracia, na qual um grupo de cidadãos virtuosos mantém poder e autoridade sobre outros homens livres. O regime constitucional vem em terceiro; ele é uma constituição reta, mas permanece em último lugar, pois é uma multidão de homens não necessariamente virtuosos tomados individualmente, mas tendo todos uma parte da virtude de modo que, tomados coletivamente, provam ser similares ao homem virtuoso.” (ZINGANO, 2017, p. 210-211, tradução nossa).

The king is the one who surpasses everyone else in virtue, so that it would be unfair for him to be ruled instead of ruling - unfair to so high a degree that he is not even to be restrained by laws. He enjoys such a privileged place because he is himself the moral law in its perfection. Second is aristocracy, in which a group of virtuous citizens hold power and authority over other free men. Polity comes third; it is a correct constitution, but it stands in the last place, for it is a multitude of men, not necessarily virtuous individually, but all having a part of virtue, such that, collectively taken, they prove to be similar to the virtuous men.

³⁴⁹ Também encontramos na *Ética* que “A democracia é a menos ruim das formas corrompidas” (*EN* VIII.10 1160b7-9).

³⁵⁰ “Sócrates afirma que do regime espartano [timocracia] se passa à oligarquia, desta à democracia, e da democracia à tirania; contudo também é verdade que esses regimes se alteram em sentido inverso: podemos, por exemplo, passar mais depressa de uma democracia para uma oligarquia, do que propriamente daquela para uma monarquia.” (*Pol.* V.12 1316a21-24).

as vantagens da democracia em relação aos outros regimes desviados através de dois aspectos principais: primeiro, porque a democracia se mostraria menos corruptível ao possuir um corpo de governantes mais numeroso³⁵¹; e segundo porque, sendo mais cidadãos a se utilizarem do poder, mesmo que voltando-se apenas aos seus interesses e não ao bem comum, o “bem” da parte mais numerosa, ou seja, da maioria, ainda parece ser melhor que o “bem” de poucos ou, ainda mais, de somente um. Contudo, nem um nem outro constituem o bem absoluto ou do todo, e devemos questionar até que ponto o interesse aparente da parte que governa um regime desviado efetivamente conduziria ao seu próprio bem verdadeiro e felicidade, dado que tal bem para cada um se relaciona ao bem de outrem em diversas dimensões; lembrando ainda que o bem comum, perseguido pelos regimes retos, deve corresponder ao sumo bem para todos. Tais regimes serão adequados ao povo em questão e produzirão a maior felicidade possível independentemente do grau de participação política nas magistraturas supremas que poderão propiciar.

Para avançarmos na reflexão acerca do papel do poder na felicidade dos governantes, podemos problematizar o pensamento de Aristóteles a partir da inquietante posição de Platão, que tomará o tirano - o governante da cidade com a pior forma de regime que sujeita a homens livres como escravos - como o mais infeliz de todos os homens.³⁵² Por trás dessa afirmação, a princípio contraintuitiva, parece residir a tese socrática de que “é sempre melhor sofrer o mal do que fazê-lo”. De modo contrastante a Platão, Aristóteles apenas chega a tratar da felicidade do cidadão-governante ao afirmar a necessidade de uma *quasi*-autossuficiência individual que deve ser atributo do rei, mas sem tecer comparações ou mesmo pautar os malefícios que o desejo político tomado pela paixão poderia causar ao próprio governante. Antes, ao questionar se é mais vantajoso que governe o desejo ou a lei, ele logo considera o bem da cidade como um todo³⁵³, em como o poder deve se projetar em relação a todas as partes da cidade mediante as condições nas quais se sustenta, de modo que “não se deve considerar feliz a cidade que olha apenas para determinada parte de si própria e não para todos os cidadãos.” (*Pol.* VII.9 1329a19).

Um princípio que parece apontar à causa crucial da diferença entre os dois filósofos estaria na própria natureza da analogia entre indivíduo e comunidade, alma e regime, que ambos teriam concebido de modo tão distinto. Enquanto em Platão a autoridade do

³⁵¹ *Pol.* III.15 1286a31.

³⁵² Como afirma Sócrates na *República*: “Logo, a alma tiranizada não fará de modo algum o que quer – refiro-me à alma na sua totalidade; mas arrastada sempre à força por um desejo furioso, estará cheia de perturbações e remorsos” (*Rep.* IX 577e).

³⁵³ *Pol.* III.15 1286a9-12.

conhecimento na cidade refletiria “de modo mais visível” a própria autoridade da razão na alma, sendo apenas através dela que realmente poderíamos nos considerar “justos” ou “livres”³⁵⁴, Aristóteles parece tomar tais valores como realidades eminentemente políticas, resultantes de um sistema autossuficiente de atividades comuns nas quais os indivíduos se inserem, conforme buscamos sustentar ao longo desta interpretação. Além disso, se a razão tem para com o apetite uma relação de autoridade política ou régia³⁵⁵, o desejo racional apenas poderia se constituir enquanto tal através de impressões e paixões suscitadas por objetos externos, como vimos no estudo da *Ética*.

Nesse sentido, conceber o tirano como o mais infeliz de todos os cidadãos - mesmo comparado àqueles tiranizados por seu apetite - porquanto seu mal interior propagado a toda a comunidade se tornaria um “mal ainda maior” para si mesmo, parece ser outro traço distintivo do intelectualismo socrático-platônico que não caberia a Aristóteles. Pois, a partir da visão aristotélica, podemos entender que, ainda que seja dominado pelo apetite, o tirano poderia, de algum modo, se beneficiar mais e em prejuízo dos demais na medida em que instrumentaliza o poder para si, tornando-o mais capaz de manipular as atividades comuns e bens da cidade em favor do desejo egoísta que persegue. Nussbaum (1988, p. 16-20) oferece uma distinção interessante para pensarmos essa diferença: Segundo ela, entrevemos na *Política*³⁵⁶ uma concepção crítica à “felicidade holística” da cidade justa de Platão, em que a felicidade da parte governante poderia traduzir o bem da comunidade como um todo.³⁵⁷ Aristóteles sustentaria, ao contrário, uma noção de bem comum propriamente “distributiva”, na medida em que a cidade se constitui como uma comunidade composta por uma pluralidade de indivíduos que buscam a própria felicidade³⁵⁸, a qual, por sua vez, não pode ser apartada das ações de outrem. A cada uma dessas partes, iguais por princípio, deve ser conferida uma parcela dos bens da cidade de acordo com suas capacidades próprias para que realizem plenamente as suas devidas funções e finalidades. Deste modo, se o bem comum se faz imprescindível à vida feliz dos governados, ele também cumpre algum papel em relação aos governantes na medida em que ambos partilham de uma mesma comunidade. Assim, podemos considerar que eles não são propriamente beneficiados porque governam, mas simplesmente por serem cidadãos, posto que não devem agir de uma ou outra maneira por

³⁵⁴ *Rep.* VIII 560b.

³⁵⁵ *Pol.* I.5 1254b5-6.

³⁵⁶ Para desenvolver o seu argumento, Nussbaum (1988, p. 19-20) se baseia, principalmente, nos livros II e III da *Política*, relegando o livro VII a um estágio “anterior” de produção, quando Aristóteles estaria ainda muito influenciado pela concepção holística de Platão. Porém, como já justificado, optamos por uma interpretação unitária da obra.

³⁵⁷ *Rep.* IV 435b.

³⁵⁸ *Pol.* II.5 1264b15-22.

conta dos benefícios condicionados às riquezas e honras atreladas ao cargo que possuem, mas fazer da autoridade política o instrumento comum do desejo virtuoso.

Como alternativa ao regime idealizado por Sócrates e à nebulosa possibilidade de uma realeza ou aristocracia sobrevirem nas cidades que contam com uma massa de homens livres³⁵⁹, Aristóteles oferece a *politeia* como solução mais próxima de um regime dos muitos em vista do bem comum, termo que designa genericamente “regime constitucional”. Ele é oposto à democracia, qualitativamente, pois visa ao bem comum, mas não quantitativamente, na medida em que muitos ainda podem participar, porém sem produzir apenas a vantagem da maioria, mas de todos.³⁶⁰ A diferença crucial parece residir no fato de que, no regime constitucional, todos os cidadãos são orientados à virtude ético-política do governante, também identificada, portanto, à do homem bom. Nesse sentido, as leis devem se vincular intimamente à internalização de hábitos e à formação de certas disposições morais capazes de tornar a maior parte dos cidadãos aptos à virtude necessária para alinhar o bem que almejam ao bem comum. Apenas pela conciliação entre moral e política, entre agir para si e agir para a comunidade suplantando as suas cisões mais profundas, é possível conceber uma cidade de homens realmente livres que efetivamente se autogovernem em vista do bem comum, dos muitos que podem buscar a felicidade nas honras, através da política e da guerra. Ambos os regimes ocupariam, deste modo, os lugares intermediários em uma escala hierárquica do melhor regime, sendo a democracia caracterizada como o “menos pior” e o regime constitucional como o “menos excelente”, inserindo-se na escala da excelência política como o próprio termo-médio que caracteriza a condição humana no mundo.

No regime constitucional, todo o povo pode também ser tomado como “cidadão” em sentido amplo, tal qual a definição democrática utilizada por Aristóteles, ou seja, na acepção mais abrangente de participação e autodeterminação do todo por todas as partes.³⁶¹ Porém, a cidadania no regime constitucional não se baseia somente na liberdade, mas no mérito dado por certa virtude provida de recursos.³⁶² A propriedade desequilibrada, seja pela usurpação dos populares, seja pelo domínio opressivo dos oligarcas, acabaria por desviar o regime mediante o controle do comum por uma ou outra parte que não detém verdadeiro mérito sobre as demais e que, por isso mesmo, não poderia utilizá-lo em vista deste mesmo comum. O

³⁵⁹ Uma outra passagem que corrobora com nossa visão da dificuldade prática ou do “paradoxo” da realeza se encontra em *EN VIII.10 1160b2-7*, onde Aristóteles tomaria o rei como devendo ser quase como que autosuficiente enquanto indivíduo, carecendo de nada para que possa efetivamente buscar ao bem comum e não se converta em tirano, caracterização que parece muito distante do termo médio que marca a condição natural da politicidade humana.

³⁶⁰ *Pol. III.7 1279a33-39*.

³⁶¹ *Pol. III.1 1275b5-7*.

³⁶² *Pol. IV.1 1288b36-40*.

regime constitucional prevê uma certa distribuição de riquezas que não apenas presta auxílio à virtude, como também propicia o seu espalhamento entre os cidadãos, configurando-se na “excelência das massas atingida no valor militar” (*Pol.* III.7 1279a40-1279b1), em especial através da coragem, cuja força deve resultar da educação militar e de uma base material assentada na propriedade média. Tal distribuição acaba por reverberar ainda na menor ambição popular em disputar as magistraturas, além de também ser vantajoso aos magistrados dispor de uma riqueza suficiente para o pleno exercício de suas funções com independência.³⁶³ Assim, a cidade possuidora de uma “classe média” numerosa, os “do meio” (*hoi mesoi*), acabaria por se tornar mais capaz de evitar as insurreições populares e o jugo mordaz dos grandes, amortecendo o dano fundamental e podendo, com mais facilidade, levar as duas partes conflituosas a firmarem algum tipo de “amizade utilitária”, aquela que se mostraria mais adequada entre opostos porquanto poderia garantir os interesses de ambos, mantendo a concórdia política através da distribuição de honras aos ricos e proveitos materiais aos pobres.³⁶⁴ É nesse plano de proporções comuns fundado na igualdade que deve prevalecer o equitativo, a justiça política que corresponde ao fomento máximo das capacidades naturais de cada um, onde o mérito verdadeiro pode se expressar e servir à seleção de governantes entre os mais velhos, experientes e virtuosos.³⁶⁵

Ao defender o regime constitucional, Aristóteles parece ter a Atenas dos tempos de Sólon como referência histórica central, quando se teria produzido a melhor cidade possível diante das condições vigentes. Buscando inspiração na prática política antes de se engajar em um projeto mirabolante, o autor parece extrair um vínculo prolífico entre a “democracia moderada” de Sólon e o regime constitucional que reside justamente na presença de uma classe média cuja excelência militar, acessível à maioria, acabaria por se refletir na retidão e permanência do próprio regime em face dos inevitáveis avanços populares. Talvez haja aqui uma terceira característica que leva Aristóteles a valorizar mais a democracia do que os outros desvios: segundo ele, “As democracias são mais estáveis e duradouras do que as oligarquias, também por influência da classe média. Na verdade, a classe média não só se apresenta mais numerosa como detém mais honrarias nas democracias do que nas oligarquias.” (*Pol.* IV.11 1296a13-18). O regime constitucional parece refletir, assim, tanto uma possível solução aristotélica para o seu próprio tempo, diante dos últimos momentos da

³⁶³ *Pol.* IV.11 1295b34-39.

³⁶⁴ “É entre contrários, sobretudo, onde se dá a amizade por motivos de interesse, por exemplo, entre pobre e rico, ignorante e sábio, porque um aspira a aquilo de que carece e oferece em compensação outra coisa.” (*EN* VIII.8 1159b11-13).

³⁶⁵ *Pol.* VII.9 1329a14-17.

democracia ateniense e da ascensão e domínio macedônico, quanto um elogio do passado, a busca por resgatar um modelo mais justo e estável na experiência histórica das democracias arcaicas que, não por acaso, eram denominadas *politeias*.³⁶⁶

Sólon que, ao lado dos melhores legisladores como Licurgo e Carondas, provinha da classe média³⁶⁷, era tido como um sábio no qual a cidade, deteriorada pelo conflito entre as suas principais partes, teve que recorrer a fim de ser purificada pelos princípios contidos em sua legislação. Ele é tomado por Aristóteles como um legislador moderado que soube legislar em vista do bem comum e não somente de uma ou outra parte (ricos e pobres), louvando acima de tudo a justiça e temperança, virtudes que preservam a comunidade política, manifestação de uma igualdade possível e duradoura na ordem humana. O bom legislador deve se apegar ao que a própria natureza da comunidade demanda, e não às vantagens circunstanciais que uma ou outra parte poderia conceder-lhe. Sua posição se identifica, assim, ao justo-meio que caracteriza a virtude moral dos prudentes e a classe média que serve de contrapeso político ao antagonismo entre ricos e pobres. Sólon introduziu a liberdade política ao povo através da extinção da escravidão por dívidas e da participação nos tribunais.³⁶⁸ Os populares, agora livres da sujeição física e política, acabam por nutrir uma nova concepção de liberdade civil e cidadania, passando então a possuir a mesma “origem livre”. Ao mesmo tempo em que ampliou o uso do sorteio e o acesso popular às magistraturas, criando esferas de deliberação coletiva, Sólon estabeleceu também um critério censitário para a ocupação da principal assembleia deliberativa da cidade³⁶⁹, combinando com isso princípios de diferentes regimes - dos poucos e dos muitos - através de elementos institucionais mistos.

A presença da classe média na democracia em Atenas se deu através de uma população de agricultores proprietários com recursos suficientes para se armarem e que viviam mais distantes do núcleo urbano e dos distúrbios políticos. Por isso, na medida em que Aristóteles parece nutrir certa desconfiança de um regime de assembleia no qual predominaria a retórica, tal como na Atenas de seu tempo, ele emite preferência por uma democracia de “agricultores e pastores” à uma democracia de “artesãos e comerciantes”, conquanto as atividades dos primeiros os manteriam ocupados e impediram-nos de se

³⁶⁶ “por isso mesmo é que os antigos chamavam democracias aos regimes a que hoje damos o nome de ‘constitucionais’ (*politeias*).” (*Pol.* IV.13 1297b25-26).

³⁶⁷ Ver *Pol.* IV.11 1296a19-2. A análise da constituição soloniana encontra-se em *Pol.* II.12 1273b27-1274a26.

³⁶⁸ “Sólon resistiu a ambos [pobres e ricos] e, quando poderia ter se tornado um tirano jogando do lado que escolhesse, preferiu ser odiado por ambos os lados para salvar sua cidade e dar-lhe a melhor constituição possível.” (*Constituição de Atenas*, 11.2).

³⁶⁹ Ao mesmo tempo em que Sólon estabelece um tribunal de justiça popular (*heliaia*), a composição do então conselho dos quatrocentos (*bule*) era selecionada a partir do sorteio entre aqueles que possuísem um mínimo patamar de riquezas.

reunirem com frequência.³⁷⁰ Na história das cidades gregas, os avanços democráticos em prol da participação política caminharão muitas vezes ao lado do igualitarismo na guerra. Isso porque a classe média passou a compor a infantaria pesada dos chamados *hoplitas*, aqueles que, integrados às novas táticas militares, se revelaram fundamentais para a sobrevivência e desenvolvimento das cidades desde o período arcaico.³⁷¹

Na guerra, onde a urgência do bem comum mais fortemente se manifesta, os cidadãos estariam condicionados à estrita dependência mútua enquanto iguais ao lutarem em falanges. Essa uniformidade veio a substituir o antigo orgulho e ambição pela glória (*hubris*) que antes motivou os nobres heróis homéricos que lutavam montados. Seja travada em terra, seja no mar – como também vemos pela necessidade de um ritmo sincronizado entre os remadores nos trirremes –, a guerra convertia-se em verdadeiros espaços de fomento da virtude cívica nas democracias antigas. Com isso, os cidadãos deviam cooperar de modo coordenado para sobreviverem e alcançarem a vitória, tornando a ordem do general e a disciplina da formação de combate as referências comuns para este fim. Justamente em função desta “urgência”, porém, a autoridade na guerra parece mais despótica do que propriamente política, inculcando nos cidadãos o desapego aos bens que dependem do ócio para compor a felicidade em nome da necessidade de lutar pela paz. Deste modo, no regime constitucional, guerra e política parecem se equilibrar harmonicamente, formando uma espécie de virtude coletiva de caráter guerreiro capaz de preservar a comunidade e a busca pelo bem comum.

Nesse sentido, podemos reconhecer algumas condições fundamentais que permitem ao bem comum se realizar em um regime igualitário, preservando a alternância entre governar e ser governado. Além disso, algumas instituições típicas das cidades gregas também se mostram necessárias a título de fomento da amizade política e da virtude moral, o que deve se dar através de uma boa ordenação das leis e costumes, considerando, em especial, as questões relativas à justiça distributiva. Por isso, além da necessidade da correta distribuição das magistraturas, da promoção dos cultos e festivais, Aristóteles recomenda ao legislador da cidade democrática que esteja atento à regulação das refeições comuns (*phiditia* ou *sisstithia*).³⁷² Tais espaços seriam fundamentais para incitar a amizade entre iguais através do diálogo e da partilha de alimentos, podendo ainda saciar a fome dos mais necessitados. Aristóteles inclusive manifesta preferência pela constituição cretense, que previa o

³⁷⁰ *Pol.* VI.4 1318b12, 1319a30.

³⁷¹ A figura do *hoplita*, cidadão-soldado que lutava a pé lado a lado em paredes de escudo e com armamento próprio, foi fundamental para a sobrevivência e desenvolvimento das *poleis* gregas. Sobre isso, ver VERNANT, 2002.

³⁷² *Pol.* III.9 1271a28-34.

financiamento das refeições pelo tesouro comum, em detrimento da prática em Esparta que, dependendo da contribuição direta dos próprios cidadãos, era também utilizada como critério de participação política à exclusão dos mais pobres.³⁷³ O princípio de liberdade democrática, ainda que atento à distribuição uniforme das magistraturas que ameaça qualquer forma de desigualdade no exercício da autoridade, parece poder, sob esta mesma luz, acabar por restringir o alcance das leis que regulam a participação dos cidadãos nos demais bens da cidade que se fazem necessários para uma vida feliz, tal como as refeições comuns e a educação.³⁷⁴

Vimos até aqui que o bem comum assume duas funções “normativas”, uma propriamente motivacional, enquanto razão do agir comum, e outra de critério valorativo de distinção entre o regime justo e injusto³⁷⁵, assim como de que modo isso pode se realizar em diferentes condições de acordo com a cidade em questão. Agora, por fim, vale refletirmos sobre o estatuto ontológico do bem comum através de sua relação com o “bem individual” a partir de algumas discussões estabelecidas no debate contemporâneo, onde esboçamos a defesa de uma concepção “integradora”.

Miller (1995, p. 194-204) nos consagrou com uma interessante sistematização na qual diferencia quatro linhas principais de interpretação acerca do bem comum com base na oposição entre “holismo e individualismo”, a saber, “holismo extremo”, “holismo moderado”, “individualismo moderado” e “individualismo extremo”; procurando atribuir a Aristóteles a segunda posição, a de um “individualista moderado”. Segundo o autor, a diferença entre a posição holística da individualista seria a compreensão de que o bem comum pode servir a uma realidade própria da cidade independente dos indivíduos. Contudo, como Miller mesmo parece notar, ainda que sejam possíveis, poucos ou nenhum intérprete, respectivamente, parecem atribuir a Aristóteles a posição de um “holista extremo” (p. 196) ou a de um “individualista extremo” (p. 199). Restaria-nos, portanto, as posições moderadas que, apesar da ressalva feita pelo autor, não parecem se diferenciar tanto. Segundo Miller, ainda que ambas enfatizem em maior medida as atividades comuns que cumprimos em relação a outrem para a consecução de nossa felicidade, o holismo moderado poderia, diante de um conflito entre o bem individual e o bem comum, não considerar o interesse de todos os indivíduos para a realização do “bem próprio” da cidade. Assim, segundo ele,

³⁷³ *Pol.* II.9 1271a26-41.

³⁷⁴ SIMPSON, 1998, p. 401.

³⁷⁵ DUKE, 2016, 233-235.

As visões moderadas assemelham-se de modo próximo. Para ambas, o bem do indivíduo possui uma dimensão de consideração pelo outro. Elas concordam que a perfeição dos indivíduos inclui atos moralmente virtuosos realizados em consideração a outros, e portanto ambas rejeitam a estrita dicotomia egoísmo-altruísmo, embora por algumas razões diferentes. Além disso, a mais moderada forma de holismo (especialmente a de Irwin) quase converge com o individualismo moderado por enfatizar os interesses de indivíduos. Não obstante, há uma importante diferença entre eles: o individualismo moderado entende que o bem comum deve promover a perfeição ou felicidade de cada indivíduo no sentido mais inclusivo envolvendo a virtude em consideração a outros; enquanto o holismo moderado não considera o bem comum como necessariamente promovendo o bem de seus membros individuais mesmo nesse sentido mais abrangente. A melhor constituição pode abandonar os fins de alguns dos seus membros individuais se considerado necessário para promover o bem da comunidade como um todo. (p. 203-204, tradução nossa).³⁷⁶

Ainda que buscando defender uma tese individualista moderada em contraposição ao holismo moderado que tomaria o bem como essencialmente coletivo, Miller mesmo não consegue escapar da necessidade de conciliar elementos associados tanto à interpretações mais holísticas, quanto individualistas.³⁷⁷ Sua própria posição revelaria que a pertinência de tal distinção, apesar de heurísticamente prolífica, parece não se diferenciar tanto no que diz respeito ao bem enquanto fenômeno. Isso porque, ainda que o bem comum seja um bem propriamente político irreduzível a bens individuais, ele não poderia deixar de ser constituído pelas ações e pela busca do bem próprio por cada cidadão. Afinal, vimos que o bem comum e a felicidade se identificam enquanto finalidade última das ações humanas. Ainda que possam parecer contraditórios em algum momento da vida, devemos ter em mente que a longo prazo - e isso quer dizer, no decorrer de uma vida completa -, eles devem necessariamente convergir através do desenvolvimento pleno das capacidades de cada um no contexto da cidade.

³⁷⁶ “The moderate views resemble each other closely. For both the good of the individual has an other-regarding dimension. They agree that perfection of individuals includes morally virtuous acts performed for the sake of others, and thus they both reject the strict egoism altruism dichotomy, albeit for somewhat different reasons. Moreover, the most moderate forms of holism (especially Irwin's) almost converge with moderate individualism in stressing the interests of individuals. None the less, there is an important difference between them: moderate individualism understands the common advantage to promote the perfection or happiness of each individual in the more inclusive sense involving other-regarding virtue; whereas moderate holism does not regard the common advantage as necessarily promoting the good of its individual members even in this more capacious sense. The best constitution may forsake the ends of some of its individual members if this is deemed necessary to promote the good of the community as a whole.” (MILLER, 1995, p. 203-204).

³⁷⁷ MILLER, 1995, p. 201-202.

Além disso, o próprio bem comum deve estar sempre sujeito à revisão no regime reto de acordo com as circunstâncias vigentes e a natureza própria dos cidadãos, levando em conta a dignidade envolvida na escolha de cada um por seu modo de vida, promovendo a virtude de acordo com ele, e não atentando contra ele de modo a forçar algum tipo de função antinatural, carente de razões próprias. Nesse sentido, vale lembrar que o bem não “pertence” a um ou outro indivíduo, sendo suas implicações causais especialmente complexas nas atividades comuns da cidade e, por isso mesmo, ainda mais difíceis de serem determinadas pelo conhecimento humano. Deste modo, a própria questão acerca do “sacrifício” ou não dos interesses individuais em vista do coletivo perderia-se em divagações acerca do que é verdadeiramente bom para um ou outro indivíduo, esquecendo-se de que, afinal, é o prudente aquele que detém a virtude fundamentalmente capaz de determinar e conciliar interesses aparentemente divergentes. Este, por sua vez, deve ser reconhecido com base no seu conhecimento prático de acordo com a constituição vigente. A dificuldade certamente está em separar a manipulação das paixões pela retórica da razão capaz de distinguir do conteúdo verdadeiro que se faz presente no discurso deliberativo para compreender corretamente o valor dos objetos em questão e colocar, assim, o político no lugar que lhe é devido.

Ainda que recusando de antemão uma posição que recaia em uma dicotomia estrita entre “egoísmo” e “altruísmo”, tal como Miller parece imputar às posições moderadas de individualismo e holismo e que aqui procuramos evitar através da ênfase na centralidade da natureza finalística e do bem humano, podemos, no entanto, reconhecer outras abordagens frutíferas a partir desta chave conceitual. Uma delas é a de Ambler (1999) que evidencia a presença de tais aspectos em Aristóteles ao compará-la às visões acerca do “bem comum” conforme sustentadas por Trasímaco e Sócrates. Segundo o autor, enquanto Trasímaco, ao afirmar que a justiça provém da vontade do governante qualquer que seja, implica que os governantes governam e estão corretos em governar somente com base em seus próprios interesses; Sócrates, por sua vez, considera que os que governam apenas realmente o fazem quando estão de acordo com o interesse dos governados; enquanto Aristóteles, por fim, entende que, embora os governantes devam governar em função do bem dos governados, eles também podem governar apenas em vista de seus “próprios interesses”.³⁷⁸

Enquanto Trasímaco parece tomar a vida política e o exercício da autoridade como essencialmente agonístico, sendo a justiça resultado da sobreposição da vontade individual do mais forte, ou, como colocada por Glaucon, mero instrumento de vantagens particulares³⁷⁹,

³⁷⁸ AMBLER, 1999, p. 251.

³⁷⁹ *Rep.* 339b7-340c9.

Sócrates, ao contrário, toma a busca pelo bem na política como essencialmente “altruísta”, tal como se daria em qualquer outra arte em suas devidas particularidades.³⁸⁰ Contudo, assim como aqueles que transmitem um conhecimento técnico cobram certa remuneração pelo serviço prestado, do mesmo modo se daria com a demanda de salário pelo político a fim de atender aos seus interesses egoístas para que, em troca, cumpra o “serviço comum essencialmente altruísta” de governar aos demais.³⁸¹ No entanto, conforme argumenta Ambler, a saída oferecida por Sócrates diante das provocações de Trasímaco parece frágil, faltando propriamente o conceito nuclear de bem comum como possibilidade prática de vincular os interesses de governantes e governados no mesmo bem, haja vista que, seguindo as posições de um ou de outro, o exercício da autoridade se resumiria em mero egoísmo que resultaria em opressão ou em altruísmo que significaria não mais que sacrifício.³⁸²

Ao considerar a posição de Aristóteles, Ambler nota que, ainda que toda comunidade vise a certo “bem”, o filósofo não concebe propriamente um “bem comum” (*to koine sumpheron*) na família tal qual o faz ao tratar da cidade. Isso porque, ainda que Aristóteles descreva como a autoridade familiar deve se dar entre cada elemento da família - de modo que o patriarca enquanto pai e esposo governe em vista do bem do filho e da esposa, e, como senhor, em vista do próprio bem e apenas por acidente em vista do bem do escravo -, nela ainda deve prevalecer um tipo de altruísmo completo na medida em que esses interesses familiares seriam, em última análise, apropriados pelo homem livre e passariam então a constituir parte de seus próprios interesses enquanto cidadão.³⁸³ A cidade, diferentemente, necessita da ideia de bem comum enquanto razão política a orientar o bom uso da autoridade pelos governantes, posto que o seu exercício pode ser egoísta e se dar em vista de interesses particulares. Como possível solução ao dilema escancarado por Trasímaco, ao qual a resposta socrática parece insuficiente, Aristóteles responde com a noção de “vantagem acidental” (*to kata sumbebekos sumpheron*). De acordo com essa ideia, a autoridade política exercida essencialmente em vista do interesse dos governados poderia por acidente beneficiar aos próprios governantes. Recuperando Platão, Aristóteles tece uma analogia da política com as

³⁸⁰ *Rep.* 342e6-11.

³⁸¹ *Rep.* 347a3-d8.

³⁸² “Enquanto a ênfase de Sócrates no governo altruísta certamente é preferível ao entusiasmo de Trasímaco pelo governo opressivo, ela negligencia a dimensão de uma vantagem comum que vincule o interesse do mais forte e do mais fraco, governante e governado. Seu foco reside inteiramente na vantagem do governado, e se esquece momentaneamente do interesse do grupo ou indivíduo governante.” (AMBLER, 1999, p. 252, tradução nossa). While Socrates’ emphasis on selfless rule certainly is preferable to Thrasymachus’s enthusiasm for exploitative rule, it neglects to lead us to look for a common advantage that links stronger and weaker, ruler and ruled. Its focus is entirely on the advantage of the subject, and it forgets momentarily the interest of the ruling group or individual.”

³⁸³ AMBLER, 1999, p. 259, que se utiliza da passagem contida em *Pol.* III.6 1278b-1279a.

outras artes, como a ginástica e a pilotagem de navios, de modo que “o mestre de ginástica e o piloto visam o bem dos que se encontram sob a sua autoridade. Mas quando eles se convertem em orientados, compartilham acidentalmente dos benefícios.” (*Pol.* III.6 1278b39-1279a4).

A partir desta ótica, entende-se que a realização do bem comum deve ser expressão de uma ação eminentemente altruísta realizada pelo detentor da autoridade política, sendo exclusivamente em interesse dos governados, porém ainda capaz de garantir o vínculo acidental entre os seus benefícios e o dos governantes para além das honras e da remuneração. Interessante notar, sob esse ponto de vista, uma espécie de paradoxo, pois ao mesmo tempo em que, de acordo com a natureza da autoridade política, a alternância - instituição de um governo de iguais por natureza - se prefigura enquanto condição básica para que um cidadão governante possa, ao ser governado, beneficiar-se diretamente do poder político, a sua forma democrática parece ser justamente concebida como necessária para que cada cidadão tenha, de modo egoísta, a sua devida parcela de poder. Assim, um rei que, de maneira contrária, governa de maneira permanente, não poderia jamais tirar proveito próprio desta posição, devendo buscar a felicidade através da realização do seu desejo virtuoso pelo uso da autoridade em vista do bem dos governados, o que de fato parece bastar em face da máxima suficiência humana que o caracteriza.

Boa parte do debate contemporâneo acerca do “bem comum” parece ter se deflagrado em três correntes principais, a saber, o liberalismo, o republicanismo cívico e os teóricos da lei natural ou comunitaristas. Certamente, tais categorias consistem em generalizações que podem acabar escondendo pontos chave da discussão que resultaram em diversas linhas internas mais ou menos idiossincráticas. De modo abrangente, porém, como enfatiza Duke (2017, p. 377)³⁸⁴, devemos levar em conta duas problemáticas em vista de se pensar em uma teoria do “bem comum”: que tal fim seja “suficientemente bom” e “suficientemente comum”. Nesse sentido, enquanto a visão liberal tomaria o bem comum apenas enquanto condições de equalização de “oportunidades” e “vantagens particulares” associadas à origem dos indivíduos, e a visão republicana o tomaria como o interesse comum propriamente associado ao espaço público³⁸⁵, ambas correntes acabariam por propor concepções, por assim dizer, “magras” do bem comum.³⁸⁶ Já os teóricos da lei natural, mais fortemente associados ao

³⁸⁴ Com base em Murphy (DUKE, 2005, p. 134-135).

³⁸⁵ Ainda que tal concepção seja defendida como mais abrangente em relação a visão liberal. Alguns autores associados ao pensamento (neo)republicano, como John Pocock, vinculam suas origens à teoria política de Aristóteles a partir da ideia proposta de uma “constituição mista”.

³⁸⁶ Aqui podemos pensar, por exemplo, nas teorias de Rawls (1999, p. 195) e Petit (2004, p. 150-169) como representativas, respectivamente, da visão “liberal” e “neorepublicana”. Sobre isso, ver Duke (2017, p. 369).

(neo)aristotelismo e ao (neo)tomismo, parecem defender, ao contrário, uma definição mais abrangente e completa do bem comum em relação aos bens e capacidades humanas naturais.³⁸⁷

Duke vale-se de uma categorização de três concepções candidatas ao conceito de bem comum que seriam utilizadas pelos teóricos da lei natural assim distinguidas por Murphy³⁸⁸, a “instrumental”, a “agregadora” e a “distintiva”. Sendo tomadas como mutuamente excludentes, o autor resgata Aristóteles a fim de tecer um argumento em vista de conciliar estas que seriam diferentes dimensões conceituais do bem comum.³⁸⁹ Vejamos então quais são as suas respectivas diferenças, posto que, afinal, elas podem nos oferecer outros recursos heurísticos para pensarmos o bem comum na complexidade da relação entre “indivíduo” e “sociedade”, ou “comunidade política”, para além da distinção entre “holismo” e “individualismo”. Primeiro, a visão instrumental entenderia que o bem comum existe apenas enquanto meio ou conjunto de condições para a felicidade de cada indivíduo, a garantia de cada um ater-se a “bens humanos fundamentais” com base em suas próprias razões, como saúde, amizade, virtude, ludicidade, conhecimento etc.³⁹⁰ A visão agregadora, por sua vez, desenvolvida e advogada por Murphy, conceberia o bem comum como a realização de bens intrínsecos dos indivíduos, de modo que, quanto mais bens agregados, maior seria a razão normativa da comunidade política.³⁹¹ Por fim, a visão distintiva seria aquela que atribuiria ao

³⁸⁷ DUKE, 2017, 369-370.

³⁸⁸ MURPHY, 2005, p. 133-164.

³⁸⁹ DUKE, 2017, p. 376-377.

³⁹⁰ De acordo com Duke (2016, p. 228-230), tal concepção teria contemporaneamente em Finnis (2011, p. 85-90) seu principal defensor, ainda que compreendendo as problematizações do próprio autor. Assim, segundo ele, “De fato há aspectos não-instrumentais ao bem comum evidentes no trabalho de Finnis, e sua defesa do bem comum instrumental é talvez melhor entendida como um apontamento à prioridade normativa do papel da lei em permitir aos indivíduos realizar bens básicos do que como uma rejeição total das abordagens agregativa e distintiva.” (p. 230, tradução nossa).

There are accordingly noninstrumental aspects to the common good evident in Finnis’s work and his advocacy of the instrumental common good is perhaps better understood as pointing to the normative priority of law’s role in allowing individuals to realize basic goods than as a wholesale rejection of the aggregative and distinctive approaches.

³⁹¹ Conforme Duke retoma em seu argumento, Murphy pressupõe a necessidade da concepção agregadora para fundamentar a legitimidade da autoridade da lei sobre “interesses individuais avulsos” na própria concepção instrumental, assim como de um princípio de consentimento que se vincula mais ao republicanismo do que à teoria da lei natural. Contudo, a concepção agregadora parece interessante enquanto princípio de justiça distributiva na cidade. Nesse sentido, segundo Duke, “A alegação também forma a base para a posição de Murphy de que a visão instrumental da autoridade da lei depende implicitamente da concepção agregativa na medida em que apela ao bem geral dos cidadãos na comunidade. Ainda que Murphy seja cético quanto a capacidade do bem comum da lei natural em fundamentar a obrigação de obedecer à lei sem suplementação da teoria do consentimento, ele considera os bens agregados dos cidadãos de uma comunidade política como o núcleo normativo de uma explicação da autoridade justificada da lei.”. (2016, p. 230-231, tradução nossa)

The claim also forms the basis for Murphy’s contention that the instrumental account of law’s authority implicitly depends upon the aggregative conception insofar as it appeals to the overall flourishing of citizens in community. Although Murphy is skeptical of the capacity of the natural law common good to ground an

bem comum uma existência propriamente comunitária irreduzível à aspectos individuais. Ao distinguir tais noções, Murphy argumenta que a força normativa da visão instrumental dependeria de elementos próprios da visão agregadora, e, mesmo a visão distintiva, poderia ser em última instância reduzida à ela através da prioridade lógica que os bens individuais assumiriam frente a qualquer tipo de instituição ou “bem coletivo”.³⁹² Duke, porém, buscando conciliar as três dimensões propostas por Miller, tentará “acrescer” ao seu argumento a defesa da dimensão propriamente distintiva do bem comum.³⁹³

O argumento de Duke, resumido na passagem a seguir, mostra a importância normativa de bens sociais que não sejam redutíveis a bens individuais - ou seja, próprios da concepção distintiva -, como a justiça e a paz que devem prevalecer na comunidade. Deste modo, o bem comum parece se constituir não somente enquanto “fator motivacional” ou razão prática atrelada à cadeia relacional de meios e fins, mas também como um bem próprio do todo que acaba por influenciar no bem das partes em razão da prioridade da comunidade política em relação às outras comunidades e da própria comunidade em relação ao indivíduo. Assim, segundo Duke (2016),

Meu ponto é que ainda que a significação normativa última do bem comum seja derivada do seu papel na promoção do bem humano, a importância normativa do bem comum não é exaurida por seu papel instrumental ou agregador. A boa condição do todo da comunidade tem relevância normativa na medida em que uma comunidade política justa e pacífica é constituinte do bem humano. Uma comunidade política justa e pacífica não somente provê as circunstâncias em ordem das quais o raciocínio prático acerca do bem humano pode ocorrer da melhor maneira, mas forma em si mesma parte do bem humano e portanto não pode ser

obligation to obey the law without supplementation from consent theory, he regards the aggregated goods of the citizens of a political community as the normative core of an account of law’s justified authority.

³⁹² Importante notar que Duke não discorda de Murphy quanto a prioridade do bem individual na lógica da razão prática, contudo, ele não nega a possibilidade de que a isso se agregue a força normativa de uma concepção propriamente distintiva. De acordo com ele, “O principal obstáculo aparente para tal abordagem é a plausibilidade da alegação de Murphy que em última análise é o bem de pessoas que faz o bem comum distintivo um objetivo e estado de coisas que vale a pena ser promovido. Felizmente, como irei demonstrar, é possível entender que em última análise é o bem de pessoas que faz o bem comum distintivo da comunidade política valer a pena ser promovido, enquanto também sustentando a tese que o bem comum distintivo tem um papel normativo importante para exercer dentro das explicações da lei natural acerca da autoridade política e legal.”. (2016, p. 242-243, tradução nossa).

The main apparent obstacle to such an approach is the plausibility of Murphy’s claim that it is ultimately the good of persons that makes the distinctive common good an objective and state of affairs worth promoting. Fortunately, as I will now demonstrate, it is possible to acknowledge that it is ultimately the good of persons that makes the distinctive common good of political association worth promoting, while also upholding the thesis that the distinctive common good has an important normative role to play within natural law accounts of political and legal authority.

³⁹³ DUKE, 2017, p. 384-393.

reduzida às condições necessárias para a realização do bem ou a um agregado delas. É porque a boa condição do todo é parte integral do bem de cada cidadão, e não simplesmente meios para serem obtidos, que a promoção do bem da comunidade política pode potencialmente assumir prioridade sobre bens individuais em circunstâncias de conflito e emergência. (p. 244, tradução nossa).³⁹⁴

Tomando a justiça e a paz como bens eminentemente sociais, ou políticos, Duke aponta a boa legislação (*eunomia*) como expressão normativa do bem comum, a razão política em prol do bem humano que integra a busca do bem do todo e das partes.³⁹⁵ Assim, a lei assume um grau de existência propriamente “comunal”, ao contrário da amizade, por exemplo, que em última instância pode ser reduzida à interação entre indivíduos. Além disso, Duke também ressalta que a virtude ético-política, como vimos, a prudência, seria uma capacidade apenas desenvolvida plenamente através da participação política, constituindo-se assim enquanto o reflexo da inseparabilidade entre a justiça política e o bem humano.³⁹⁶ É certo que uma comunidade que carece da devida justiça no que se refere à distribuição de bens e oportunidades de participação não pode realizar o fim último de cada indivíduo, ainda que o contrário não se verifique, ou seja, a virtude que propicia tal fim não necessariamente levará à justiça e ao bem distintivo da comunidade, devendo ser por isso mesmo propiciada - não somente facultada, mas incentivada de diferentes formas - para o virtuoso a participação política.

Tentamos recapitular aqui alguns aspectos principais que envolvem a prolífica discussão mais recente acerca do bem comum. Mesmo que incorrendo risco de nos repetirmos, podemos observar a grande importância com que Aristóteles ainda ressoa em tais debates. Ao mesmo tempo em que a potência do seu pensamento pode se tornar mais evidente ao o interrogarmos munidos de certos conceitos que nos ajudariam a escapar de pressupostos equivocados que podemos ter em conta sem que meditemos sobre eles, também devemos sempre nos atentar à distância que perfazem quanto aos seus próprios conceitos originais.

³⁹⁴ My claim then is that although the ultimate normative significance of the common good derives from its role in the promotion of human flourishing, the normative import of the common good is not exhausted by its instrumental or aggregative roles. The good condition of the whole community has normative significance insofar as a just and peaceful political community is a constituent of human well-being. A just and peaceful political community not only provides circumstances of order in which practical reasoning about the human good can best occur, but itself forms part of human well-being and thus cannot be reduced to necessary conditions for flourishing or an aggregate of such flourishing. It is because the good condition of the whole is an integral part of the well-being of each citizen, and not simply a means to its attainment, that the promotion of the good of the political community can potentially take priority over individual goods in circumstances of conflict and emergency. (DUKE, 2016, p. 244).

³⁹⁵ Com base em *Pol.* IV.8 1294a3-7 e VII.4 1326a29-31.

³⁹⁶ DUKE, 2016, p. 246.

Deste modo, o debate contemporâneo acerca do bem comum não parece compreender adequadamente a própria teoria aristotélica, trazendo não mais do que aspectos definicionais ou diferentes escopos que parecem se vincular mais a problemas do nosso próprio tempo, como podemos observar através do conflito entre indivíduo e sociedade.

Vale dizer, porém, que a defesa da concepção distintiva, menos aceita em nosso tempo, parece corroborar melhor com um argumento fundamental apresentado ao longo dessa interpretação, que centraliza a anterioridade da cidade em relação a família e o indivíduo. Contudo, não podemos esperar que isso implique em uma dissociação completa do fim distintivo da comunidade política em relação aos fins individuais, posto que as implicações causais do todo nas partes podem ser compreendidas através de diversos aspectos, como em menor ou maior prazo, de maneira mais ou menos direta etc. Ainda que não se constituam enquanto objeto de deliberação, o fim é dado por um dom natural, e a construção de nexos entre particulares, indetermináveis em sua completude, parece caber justamente à razão prática do político prudente. Não obstante, procuramos nos pautar em um princípio essencialmente “integrador” da relação entre o bem comum e o bem individual, o fim a que chamamos simplesmente “bem humano”. Sustentamos que esta parece ser de fato a tese aristotélica que, em sua filosofia prática, acabaria por vincular ética e política e que pode muitas vezes se fazer de difícil compreensão a partir das nossas próprias questões.

Em nosso estudo da *Política*, pudemos observar no que consiste uma verdadeira comunidade, os princípios naturais e particularidades determinantes que a constituem através de um processo geracional que tem em vista a máxima suficiência material e espiritual de um povo mediante relações específicas de autoridade. A questão do melhor regime, afinal, a causa formal da cidade, não poderia deixar de ser problematizada em relação à realidade prática que forma o pensamento e o desejo político. O bem comum que a autoridade política deve visar revela-se, portanto, fundamental para o próprio desenvolvimento das capacidades humanas, tanto através dos seus aspectos motivacionais, ao constituir-se enquanto razão prática, quanto pela produção de bens propriamente comunais, como a justiça e a paz garantidas pelo bom ordenamento constitucional; e que, pertencendo ao todo e sendo irreduzíveis a razões individuais, mas também compondo-as de diversas formas, acabam por condicionar a liberdade e, conseqüentemente, a felicidade de todos os cidadãos.

Considerações Finais

Aristóteles não é um clássico pela mera distância temporal em relação a nós, mas por construir uma teoria sólida que nos permite levantar uma série de reflexões quanto aos discursos que transitam em nosso próprio tempo. A política, tema que por vezes parece mais escanteado, em outros momentos mais em voga, não deixa de repercutir nas e das ações individuais e de se fazer sempre presente nas relações de poder entre cidadãos, iguais e livres por natureza. Aristóteles é o autor que, de modo mais decisivo, parece nos oferecer uma teoria completa sobre a cidade a partir do princípio da naturalidade da comunidade. Afinal, se o estudo da natureza, ou dos seres em movimento, não prescinde da observação, a filosofia prática não pode abdicar dos seus objetos próprios, em especial a política que, sendo a ciência mais arquitetônica, deve levar em conta as diversas particularidades que constituem a realidade humana a ser integrada em vista de uma finalidade comum.

Os três “tipos de finalidade” diferenciados, quais sejam, os meios, os fins intrínsecos e a própria felicidade, o fim último a qual todos os outros convergem, nos ajuda a compreender melhor a estrutura finalística do desejo humano juntamente aos seus aspectos, por assim dizer, mais “biológicos”, quais sejam as capacidades da alma, como memória, impressões, imaginação etc. Tais desejos convertidos em atividades comuns a partir de certa materialidade e através de relações de autoridade e afeto são os elementos que propriamente constituem as comunidades, entes agregadores e abrangentes das particularidades humanas, que, em suas respectivas diferenças, podem preencher ao máximo a natureza de cada um; diferenças que, afinal, também se deflagram a partir de uma gênese comunitária que, em linhas gerais, distingue e compõem identidades diversas por meio da consecução de atividades ligadas ao trabalho e ao ócio.

No entanto, também se faz necessário ressaltar alguns distanciamentos importantes. Como vimos, na teoria aristotélica, e antiga de modo geral, as “instituições” e o caráter dos governantes não deixam de se relacionar ao das outras partes e demais aspectos da comunidade, sendo o poder caracterizado de modo mais “pessoal” - porquanto tratam-se de desejos, hábitos e ideais humanos - quando comparado aos conceitos modernos de “soberania” e da abstrata “razão de Estado”.³⁹⁷ Sabemos que tanto a ideia de “representação”,

³⁹⁷ Segundo Skinner (1989, p. 10), dentre os principais elementos que concorreram à formação do Estado moderno entre os séculos XIII e XVI, há um passo decisivo que marca “a mudança da ideia do governante “conservando seu estado” - o que significava apenas que defendia sua posição - para a ideia de que existe uma ordem legal e constitucional distinta, a do Estado, que o governante tem o dever de conservar. Um efeito dessa transformação foi que o poder do Estado, e não o do governante, passou a ser considerado a base do governo. E isso, por sua vez, permitiu que o Estado fosse conceitualizado em termos caracteristicamente modernos - como a

quanto a de “soberania unitária e impessoal”, traços marcantes dos Estados-nacionais modernos, não se faziam presentes na experiência e na reflexão política produzida nas antigas cidades gregas. O ideal da “liberdade política” como autodeterminação racional cede espaço a uma concepção de “liberdade civil” enquanto espaço de “não restrição” na modernidade, fazendo da liberdade não mais um objetivo político comum, mas uma propriedade da vida privada permeada pelo amplo espectro da possibilidade de escolha.³⁹⁸ Essa “liberdade civil” caracteristicamente moderna seria garantida pela própria constituição que estabeleceria o direito prevalecente entre governantes e governados na composição da soberania Estatal.

A “razão de Estado” que vigora independente da posição ocupada pelo governante na estrutura institucional trata-se de uma característica propriamente moderna que não corresponde às concepções de “autoridade” e “soberania” que poderíamos atribuir à *polis* grega. Nela, a autoridade política vinculava-se ao poder que o homem livre detinha, geralmente atrelado à sua capacidade pessoal de manobrar a assembleia em favor das suas próprias intenções ou de obter determinados cargos. Eram tais atributos que permitiam-no exercer a autoridade política e encontrar obediência à sua vontade. A própria ideia de “consenso”, marca da cidadania e do republicanismo moderno, valor sobre o qual se estabeleceu o critério das leis “legítimas” ou “ilegítimas”, boas ou más, corresponde, na teoria aristotélica, propriamente ao resultado de um *ethos* - determinados hábitos e caráter - que, enquanto tal, é anterior ao próprio consentimento, instaurado por uma formação cívica completa, tanto nos termos da suficiência de bens materiais, quanto da formação a ser inculcada desde a infância pelos costumes e pela educação.

Com isso, ética aristotélica nos ajuda a responder pontos importantes que parecem afligir o debate contemporâneo, ainda que em outros termos: a possibilidade de estabelecer pontes moralmente compreensíveis entre paixões e razões, sua relação intrínseca à ação humana, que de algum modo também se reflete no nexos indivencilhável entre matéria e forma, revela-se repleta de obstáculos e dificuldades que são anteriores e maiores do que cada um de nós e do que o nosso modo de vida em particular. Por isso é necessário nos adaptarmos em seres mais capazes para este mundo habitado e vivido, mundo em constante metamorfose que se abre para o conhecimento e a ação humana, que deve transformá-lo e preservá-lo naquilo que tem de melhor: em suma, atentar-se ante o risco da escolha, necessidade cabal e fonte da angústia humana. Encontramos no conceito de “bem” não somente uma concepção

única fonte da lei e da força legítima dentro de seu território, e como o único objeto adequado da lealdade de seus súditos.”

³⁹⁸ CONSTANT, 1985, p. 9-25.

de “sucesso” para o agente, mas uma realização que se mostra impossível sem a cooperação na vida em comunidade e a lembrança sempre pertinente de que somos seres naturais, cujo desejo existe de acordo com a nossa espécie e funções próprias, ainda que variem conforme nossas próprias particularidades, afinal, somos filhos da Terra, e o infinito, o ilimitado e o desproporcional, de nada nos servem senão serem conhecidos em seu movimento isolado.

A educação cívica, como vimos, sendo regulada de modo integral, deve também se adaptar a cada circunstância com certa criatividade e discricionariedade, fazendo jus a pluralidade humana, às condições e objetos de conhecimento específicos a fim de extrair deles alegria e divertimento para todos no processo de aprendizagem. A ludicidade envolvida na realização bela de atividades livres, dotadas de fins intrínsecos, torna o aprendizado uma convergência entre a busca humana pelo prazer e pelo conhecimento, sendo o gosto infantil paulatinamente substituído pelo prazer mais elevado da atividade cognoscente. A educação pode, assim, reformular as categorias de pensamento através da experiência no mundo sem constrangê-las em um modelo rigidamente prefigurado incapaz de se adequar às contingências; lembrando também que a formação do caráter em sentido amplo, no que se refere ao nosso amor próprio e autoconhecimento, carece ainda da convivência entre amigos, pois aprender a dar e receber afeto parece estar originalmente ligado ao acolhimento familiar e ao provimento cotidiano. Nesse sentido, a educação deve ainda valorizar os talentos individuais e as trocas interpessoais na pluralidade humana em que se constitui a comunidade maior, cativando a alma à excelência das capacidades naturais e propiciando a cada cidadão o seu melhor fim. E se a internalização de bons hábitos e prazeres se faz necessária desde a infância, o estudo da filosofia prática na maturidade possibilita tomarmos como objeto do pensamento a própria finalidade, ainda que a razão não possa esgotar por si mesma este fim que, antes, corresponde a um dom natural.

A crítica aristotélica à democracia, afinal, deve ser devidamente distinguida da perspectiva hoje vigente em nossas democracias liberais. Em sua famosa oração fúnebre³⁹⁹ proferida durante a guerra do Peloponeso, Péricles enfatiza a superioridade moral da liberdade democrática de Atenas através de três princípios. Os dois primeiros, também

³⁹⁹ “Nossa constituição é chamada democracia porque o poder está nas mãos não de uma minoria, mas de todo o povo. Quando se trata de apartar disputas privadas, todos são iguais perante a lei; quando se trata de colocar uma pessoa perante outra em posição de responsabilidade pública, o que conta não é o pertencimento a uma classe em particular, mas o real mérito que alguém possui. Ninguém, conquanto tenha em si a capacidade de servir ao estado, é mantido na obscuridade política por causa da pobreza. E, tal como nossa vida política é livre e aberta, tal é nosso cotidiano em nossas relações uns com os outros. Não nos aborrecemos com nossos vizinhos se eles se comprazem ao seu próprio modo, nem damos a eles o tipo de olhar que, ainda que não façam mal, ainda machucam o sentimento das pessoas. Nós somos livres e tolerantes em nossas vidas privadas, mas em assuntos públicos mantemos a lei.” (TUCÍIDES, II.37, tradução nossa).

corroborados por Aristóteles, constituem-se na igual possibilidade de cada cidadão em tomar o poder em alternância; e em “viver conforme se deseja” - uma espécie de “tolerância” que também poderia se expressar enquanto forma de “omissão moral” capaz de acentuar ainda mais os desvios democráticos. O terceiro princípio que Péricles atribui à democracia ateniense é o respeito à lei, algo que Aristóteles parece problematizar opondo-o à vazão descontrolada do desejo que, como vimos, pode se voltar contra a virtude cívica necessária para a própria existência da cidade, qual seja, o respeito às leis e costumes que garantem a permanência do regime e as condições da realização do bem humano no mundo. Alguma aquiescência da liberdade democrática antiga parece, afinal, se desvelar na liberdade liberal moderna que, levada ao limite, rejeitaria a autoridade da natureza em nome do indivíduo e seu desejo qualquer que seja.

Como vimos, o ideal do bem comum aristotélico que tão timidamente aparece no terceiro livro da *Política* como a finalidade da autoridade política e o critério de justiça acaba por se apresentar mais como um problema fundamental do que uma simples solução.⁴⁰⁰ Se os seres humanos tantas vezes se mostram egoístas, especialmente ao obterem poder, eles podem se amparar ainda em “ideologias”, reivindicações de justiça que pareça vantajosa para si mesmos em detrimento da verdadeira justiça política de acordo com a qual cada um deve ser tomado em seu real valor humano, ou seja, em termos de virtude. E se a liberdade, que é característica fundamental daqueles que podem ser felizes, correspondesse simplesmente ao desejo independentemente de sua origem e relação com a razão, o vínculo à virtude ou ao prazer poderiam ter, sob este ponto de vista, o mesmo valor. Na medida em que tantas vezes temos nossos desejos e horizontes definidos, limitados, tolhidos e direcionados pela educação e pela tradição, como podemos nos considerar efetivamente livres sem que tenhamos desenvolvido a liberdade em nós, ou seja, a capacidade humana de autodeterminação racional no mundo? É necessário considerar isso porquanto somos “corresponsáveis” pelo nosso caráter, afinal, se não necessariamente temos controle do princípio externo de um vício originalmente internalizado, ainda somos em algum grau vítimas e cúmplices do mal que reproduzimos voluntariamente desde então.

A dificuldade de lançarmos um olhar verdadeiro sobre o mundo, aos confins que se expandem quando nos debruçamos sobre as finalidades e princípios últimos que regem a hierarquia dos valores humanos, não deve, no entanto, nos levar à negação de concepções coletivas capazes de abranger a diversidade. Se a ênfase irracional no lucro e a competição

⁴⁰⁰ AMBLER, 1999, p. 267.

própria da anarquia mercadológica capitalista pôde levar a um sistema instável caracterizado por uma massa de desalentados e domínio de oligarquias, é sempre relevante pensarmos na possibilidade de um regime democrático em nossas sociedades: não da maneira com que Aristóteles entendia a democracia o domínio de uma parte em detrimento de outra, mas como nós procuramos entendê-la enquanto um regime de todos. Para isso, o povo deve ser capaz de construir um significado próprio para sua participação política tendo em vista justamente o seu horizonte possível de autodeterminação no mundo, não fazendo da “liberdade” um valor destacado disso, mas preenchendo-a com seus costumes, ideais e modos de vida antes de se refugiar em abstrações vazias. Lembremos que a justiça política, ainda que resulte na justiça natural e absoluta na busca pelo bem comum, é também em parte convencional, de modo que sua constituição deverá ser sempre tomada como um projeto em construção, previamente determinado, mas também determinável pela história. Afinal, a justiça política será o que tiver que ser em seu próprio particular, permanecendo, nesse sentido, “relativa” aos limites e capacidades que perfazem as condições possíveis e necessárias para a prática efetiva de um povo.

Se a capacidade natural da linguagem parece instar-nos a viver na comunidade política, a desigualdade revela-se como algo a ser compreendido para além das diferenças de propriedade entre os indivíduos, mais propriamente como uma desarmonia no vínculo orgânico que acomete a cada um nas relações e atividades comuns que participa. Assentando que certa distribuição de bens materiais se faz necessária entre cidadãos, a constante insatisfação notável em nosso tempo parece estar ligada a outra coisa mais. Ainda que a miséria material corresponda a um tipo de mal sem paralelos, capaz de podar qualquer possibilidade de manifestação de virtude, a posse de muita riqueza, além da medida humana, evidencia que a miséria moral acompanha a todos, ricos e pobres, influenciando, pelo excesso, ainda mais sobre o caráter dos primeiros. Na linguagem dos direitos, poderíamos dizer que por mais que os chamados “bens compressíveis”, que garantem a necessidade material básica, se façam presentes - como alimento, roupa e moradia -, a dimensão dos “bens incompressíveis” que nutrem o espírito humano - que poderíamos tomar como exemplo a amizade, a política e a arte - devem também se constituir enquanto direitos fundamentais, ou melhor, ser bem praticados, visto que é a harmonia de todos esses bens que pode se traduzir em uma vida feliz.

Mais do que “iguais em direitos”, a igualdade natural entre cidadãos parece ir ainda além de uma concepção meramente jurídica, calcando-se propriamente na ideia de pertencimento através do cumprimento de uma função própria que caracteriza tanto o

indivíduo, quanto a comunidade a qual pertence, integrando em uma unidade o melhor para ambos. Com isso, releva-se a necessidade da autoridade política como forma de ordenação do mundo humano, uma visão sobre o todo que pode se ausentar em sociedades de indivíduos atomizados que concebem seus desejos e problemas “particulares” como se fossem isolados e não de fato relacionados, ou seja, mais ou menos determinados pelos de outros cidadãos com os quais se compartilha o mundo. Por isso mesmo, tal autoridade deve ser adequada ao povo, sempre de algum modo protagonista na constituição da boa lei, seja enquanto governado e beneficiário, seja enquanto governante e agente, de modo que sua identidade natural constitua a própria razão de existência da comunidade política.

Bibliografia

ACKRILL, John L. *Aristotle's Ethics*. Londres: Faber & Faber, 1973.

_____. “Sobre a Eudaimonia em Aristóteles”. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

AMBLER, Wayne. “Aristotle and Thrasymachus on the Common Good”. In: BARTLETT & COLLINS (org.) *Action and Contemplation: studies in the moral and political thought of Aristotle*. State University of New York, 1999.

ANNAS, Julia. ‘Aristotle on Human Nature and Political Virtue’. In: *Review of Metaphysics* 49, p. 731–753, 1996.

ANSCOMBE, Elizabeth. “A filosofia moral moderna”. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

AGGIO, Juliana. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Edufba, 2017.

_____. “As espécies de desejo segundo Aristóteles”. In: *Revista Ética e Filosofia Política*, nº 18, volume 2, 2015.

ALLAN, Donald J. *The Philosophy of Aristotle*. Reino Unido: Oxford University Press, 1952.

ARISTÓTELES. *Da Alma [de Ani.]*. trad. Maria Cecília Gomes dos Reis, São Paulo: editora 34, 2006.

_____. *Eudemean Ethics [EE]*. trad. Anthony Kenny, Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. *Ética Nicomaquéia [EN]*. Edição bilingue trad. María Araujo y Julián Marías. 8ª edição. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

_____. *Física [Fis.]*. trad. Lucas Angioni, Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

_____. *Geração dos animais [GA]*, Cambridge: Harvard University Press, The Loeb Classical Library, 1943.

_____. *História dos animais [HA]*, I-VI. Revisão de Paula Lobo, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

_____. *Metafísica [Met.]*. Edição bilingue, trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. *Política [Pol.]*. Edição bilingue trad. Amaral e Gomes. Lisboa: Edição Vega, 1998.

_____. *Poética*. trad. Paulo Pinheiro, São Paulo: editora 34, 2015.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. 2ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

_____. *O Problema do Ser em Aristóteles*. 1ª edição, trad. Souza Agostini e Faustino, Paulus, 2012.

_____. *Études sur la politique d'Aristote*, Presses Universitaires France, 1995.

BARNES, Jonathan. *Aristotle: a very short introduction*. Oxford University Press, 2000.

_____. “Aristóteles e os métodos da Ética”. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

BARTLETT, Robert C. “The ‘Realism’ of Classical Political Science”. In: BARTLETT & COLLINS (org.) *Action and Contemplation: studies in the moral and political thought of Aristotle*. State University of New York, 1999.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles: A justiça e a cidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. “Os fundamentos naturais do direito e a filosofia aristotélica”. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

BURNYEAT, Myles. “Aprender a ser bom segundo Aristóteles”. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

CARTLEDGE, Paul. *Democracy: A life*. Oxford University Press, 2016.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia comum*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CHARLES, David. “Aristóteles e o realismo moral”. In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

COLAIACO, James. *Socrates against Athens*. New York: ed. Routledge, 2001.

CONSTANT, Benjamin. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. In: *Filosofia Política*, n.2, Porto Alegre: LPM, 1985.

CÍCERO. *Tusculanae Disputationes [Tusc.]*. Translated by E.J. King. Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1971.

COOPER, John M. “Aristotle on Natural Teleology”. In: M. Schofield and M.C. Nussbaum (org.), *Language and Logos (Cambridge)*, 1982.

_____. “A Comunidade Política e o Bem Supremo”. In: “Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles” org: Marco Zingano. Editora Odysseus, 2010.

_____. "Friendship and the good in Aristotle". In: *The Philosophical Review*, Vol. 86, No. 3, p. 290-315, Duke University Press, 1977.

_____. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett, 1975.

_____. "Political animals and Civic Friendship". In: *Aristoteles' "Politik": Aktendes XI. Symposium Aristotelicum (Proceedings of the XIth Symposium Aristotelicum)*, ed. Gunther Patzig (Friedrichshafen/Bodensee: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), p. 220-41.

DESTRÉE, Pierre. "Como demonstrar o próprio do homem? Por uma leitura dialética de EN, I, 6". In: ZINGANO (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus editora, 2010.

_____. "Education, Leisure, and Politics". In: *Aristotle's Politics*, New York: Cambridge University Press, 2013

DUKE, George. "The Distinctive in Common Good". In: *The Review of Politics*, University of Notre Dame 78, 2016, p. 227-250.

_____. "The Common Good", In: *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Cambridge University Press, 2017.

FARRAR, Cynthia. *The origins of democratic thinking: The invention of politics in classical Athens*. Cambridge University Press, digitally printed version, 2008.

FIELD, G. C. *Moral Theory: An Introduction to Ethics*. Nova York: E.P. Dutton & Co., 1921.

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*, second edition. Oxford University Press, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª edição, 2006.

FRANK, Jill. *A democracy of distinction: Aristotle and the work of Politics*. The University of Chicago Press, 2005.

GADAMER, Hans. G. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. trad. Tito Lívio Cruz Romão, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

GOTTHELF, Allan. "The Place of the Good in Aristotle's Natural Teleology". In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4, 1989.

GUTHRIE, William K.C. *Los filósofos griegos: De Tales a Aristóteles*, 2ª ed. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HARDIE, Willian. F. R. "O Bem Final na Ética de Aristóteles". In: ZINGANO, M. (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

HÄMÄLÄINEN, Hasse. "Aristotle on the Cognition of Value". In: *Journal of ancient philosophy (Engl. ed.)*, São Paulo, v.9, n.1. p. 88-114, 2015.

HEDRICK, C. (orgs.). *Demokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton, New Jersey, 1996.

HOMERO. *The Iliad*. Tr. by Robert Fagles. New York: Penguin, 1990.

HANSEN, Mogens H. “Democratic freedom and the concept of freedom in Plato and Aristotle”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 50, 2010.

IRWIN, Terence. “A felicidade permanente: Aristóteles e Sólon”. In: ZINGANO (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus editora, 2010.

_____. “Beauty and morality in Aristotle”. In: *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide* by Jon Miller, Cambridge University Press, 2011.

_____. *Plato's moral philosophy: the early and middle dialogues*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

_____. “Rationalist v. Anti-rationalist Accounts of Virtue”. In: *The Development of Ethics*, Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JAEGER, Werner. *Aristotle: Fundamentals of the history of his development*. Oxford, O.U.P., 2ª ed., 1962.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*, São Paulo: Martins Fontes, 3ª ed., 1994.

KEYT, David. “Aristotelian Freedom”. In: SCHMIDTZ, D.; PAVEL, C. E. (Edits.) *The Oxford handbook of freedom*, 2016.

KRAUT, Richard. *Aristotle on the human good*. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

LACROIX, Alain. *A Razão*. São Paulo: ed. Vozes, 2009.

LIDELL, H. G. & SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. American Book Company, eighth edition,

LIMA, Luiz Costa. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

MCDOWELL, John. “Questões da psicologia moral aristotélica”. In: ZINGANO (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus editora, 2010.

MEIKLE, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. Ed. Oxford University Press, 2002.

MILLER, Fred D. Jr. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Clarendon Press, Oxford, 1995.

MOSS, Jessica. *Aristotle on the apparent good: perception, phantasia, thought and desire*. Oxford University Press, 2012.

- MOSTERÍN, Jesús. *Historia de la filosofía. 4. Aristóteles*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- MORISSON, Donald. "The Common Good". In: M. Deslauriers & P. Destrée (Eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge University Press, 2017, (p. 176-199).
- MURPHY, Mark C. "The Common Good," In: *Review of Metaphysics* 59, no. 1 (2005): 133–64; Mark C. Murphy, *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- NEWMAN, William L. *The Politics of Aristotle*. ed. Oxford: Clarendon Press, Vol. I-IV, 1909.
- NUSSBAUM, Martha C. *Nature, Function, and Capability: Aristotle on political distribution*. In: WIDER Working Papers, UNU Helsinki, 1987.
- PETTIT, Philip N. 'The Common Good'. In: *Justice and Democracy: Essays for Brian Barry*, eds. K. Dowding, R.E. Goodin and C. Pateman. Cambridge University Press, 2004.
- PLATÃO. *Laws (Leis)*. trad. R. G. Bury. 3º edição. Harvard University Press, 1961.
- _____. *A República*. trad. J. GUINSBURG. 2º edição. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- _____. *Statesman (Político)*. trad. J. B. Skemp. London: Routledge, 1952.
- _____. *Ménon*. trad. Maura Igésias. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2001.
- _____. *Fédon*. trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA. 3ª edição, 2011.
- _____. *Górgias-Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 3ª edição, 2011.
- _____. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. 2ª edição, Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- PRICHARD, Harold A. "The Meaning of *Agathon* in the Ethics of Aristotle". In: *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Oxford: Clarendon Press, 1971.
- RANCIÈRE, Jacques. *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34. Trad. Ângela Leite Lopes, 1996.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*, revised edition. Harvard University Press, 1999.
- RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.

SEDLEY, David. "Teleology, Aristotelian and Platonic". In: *Being, Nature, and life in Aristotle*, ed. James G. Lennox e Robert Bolton. Cambridge University Press, 2010.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SIMPSON, Peter L. P. *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*. The University of Carolina Press, 1998.

SPINELLI, Priscilla. *A Prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, UFRGS, 2005.

STARR, Chester G. *O nascimento da democracia ateniense: a assembléia no século V a.C.* Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: ed. Odysseus, 2005.

STRAUSS, Leo. *The City and Man*. The University of Chicago press, 1978.

TIERNO, Patrício. "Fins e meios da democracia ateniense". *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 2, n. 37, 2020. p. 53-62.

_____. "Os Críticos e sua Democracia: o significado do naturalismo político de Aristóteles". *Conjectura: Filos. Educ.*, v. 23, n. 2, Dossiê Ética e democracia, 2018. p. 12-50.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mario da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, 1987.

VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. 2ª edição trad. Ísis Borges B. da Fonseca, Rio de Janeiro: ed. Difel, 2002.

WALSH, Moira M. "Aristotle's conceptions of freedom". *Journal of the History of Philosophy*, Volume 35, Number 4, October 1997.

WIGGINS, David. "Deliberação e razão prática". In: ZINGANO (org.) *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, São Paulo: Odysseus editora, 2010.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. 19ª edição. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

YACK, Bernard. "Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy". In: BARTLETT & COLLINS (org.) *Action and Contemplation: studies in the moral and political thought of Aristotle*. State University of New York, 1999.

ZELLER, Eduard. *Aristotle and The Earlier Peripatetics*. vol. II. Translated by B.F. C. Costelloe and J. H. Muirhead. London: Longmans, 1897.

ZINGANO, Marco. "Aristotle and Method in Ethics". In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 32. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____. *Ética Nicomachea, Tratado da Virtude Moral*. 1ª ed. Introdução, Editora Odysseus, 2014.

_____. "Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica". In: Revista Analytica, Rio de Janeiro, vol 21 nº 1, 2017, p. 9-46.

_____. "Natural, ethical, and political justice". In: DESLAURIERS, M.; DESTRÉE, P. (eds.). *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 199-222.

_____. "O particularismo moral e a ética aristotélica". Dissertatio [36], 2012, p. 221-252.

_____. "Unidade do gênero e outras unidades em Aristóteles: significação focal, relação de consecução, semelhança, analogia". In: Revista Analytica, volume 17, nº 2, 2013.

ZILLIG, Raphael. "Dialética e o Método da Ética em Aristóteles". In: *Journal of Ancient Philosophy*: Vol. 12 No. 1, 2018.