



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**  
CENTRO DE HUMANIDADES  
CURSO: MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

## **O AGIR ÉTICO SEGUNDO ARISTÓTELES**

Narcisa Ferreira Lima Rocha

**Fortaleza-Ceará**  
**2009**

**Narcisa Ferreira Lima Rocha**

## **O AGIR ÉTICO SEGUNDO ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia com área de concentração em Ética.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Terezinha de Castro Callado

**Fortaleza-Ceará  
2009**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Título da Dissertação:

## **O AGIR ÉTICO SEGUNDO ARISTÓTELES**

Autor(a): Narcisa Ferreira Lima Rocha

Orientador(a): Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Terezinha de Castro Callado

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Data da qualificação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Data da defesa: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Nota obtida: \_\_\_\_\_

Banca Examinadora

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Terezinha de Castro Callado

---

*Prof<sup>o</sup> Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal*

---

Prof<sup>a</sup> Dra. Marly Carvalho Soares



Agradeço em primeiro lugar a Deus por propiciar-me este momento tão honroso e prazeroso.

Ao meu marido com todo amor e carinho.

Meus filhos, meus amores à razão do meu magnífico viver. Minha dedicação aos meus netos para que lutem pela bandeira da ética e da dignidade acreditando em um mundo mais belo e mais humano. As noras que estão felizes por verem que foi possível esta tão sublime conquista. Aos professores da Universidade Estadual do Ceará – UECE, em especial a Prof<sup>a</sup> Dra. Maria Terezinha de Castro Callado.

A meu esposo e filhos dedico o presente trabalho como uma forma de ressaltar a importância e significação que estes possuem em minha vida.

“Qualquer um pode zangar-se - isso é fácil. Mas zangar-se com a pessoa certa, na medida certa, na hora certa, pelo motivo certo e da maneira certa - não é fácil.”

(Aristóteles)

## RESUMO

Ética a Nicômaco de Aristóteles centraliza discussões sobre a ética em base gerais que legitimam o agir humano como uma busca pelo bem-estar. Encontrar a felicidade configura a principal ação do homem. Neste sentido é que seus pensamentos se mobilizam a prática de atos que podem ser vistos como éticos ou não. A felicidade, que é o bem maior almejado pelo homem na concepção do filósofo só pode ser alcançada a partir da prática de ações virtuosas, sendo firmadas em princípios racionais. No trajeto dessa discussão Aristóteles destaca a justiça e a amizade como as principais virtudes que dão base à concretização da felicidade. Em relação à justiça a identifica como a aptidão moral do homem que o torna apto para realizar coisas justas, realizar atos justos e desejar o que é justo. O termo justo refere-se tanto ao legal quanto ao igual e o injusto refere-se ao ilegal e ao desigual. Aristóteles compreende que é justo o que segue os princípios da lei enquanto é injusto o que a transgride. Num grau maior de relevância apresenta a amizade e chega a declarar que esta é uma virtude que possui complexidade bem maior do que a justiça. O filósofo ressalta o agir ético como aquele que se firma nesses princípios de ação conforme a reta razão, onde o homem está sempre se posicionando como um ser coletivo, ou seja, que vive em comunidade onde suas ações devem ser sempre colocadas em prática, com consciência de que estas não se restringem apenas a si próprio, mas a um conjunto de outros interesses e relações, uma vez que não se vive só, nem se tem o poder de legislar para si mesmo.

**Palavras-Chave:** Ética. Política. Pólis. Felicidade. Virtudes



## **ABSTRACT**

Ethics of Aristotle Nicômaco the discussions centered on ethics in general basis that warrant the action as a quest for human welfare. Finding happiness to configure the main man. In this sense is that their thoughts and their actions involving the practice of acts that can be seen as ethical or not. The happiness, which is the greater good pursued by man in the design of the philosopher can only be achieved from the practice of virtuous actions, and concluded with rational principles. In discussing Aristotle outlines the path to justice and friendship as the main virtues that are the basis for achieving happiness. Regarding the justice identifies as the moral suitability of the man who makes it able to accomplish things fair, equitable and perform acts like what is right. The term just refers to both the legal as well as unjust and refers to the illegal and unfair. Aristotle understands that is just what follows the principles of the law as it is unfair that transgresses. In a greater degree of relevance shows the friendship and enough to declare that this is a virtue that has much greater complexity than justice. The philosopher emerges as the ethical action that is firm action on such principles as the line of reason, where the man is always positioned as being a collective, that is, living in community where your actions should always be put into practice with aware that these are not restricted only to himself, but a number of other interests and relations, since it is not only lives, nor has the power to legislate for itself.

**Keywords:** Ethics. Policy. Polis. Cheers. Virtue

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>1 NATUREZA DA AÇÃO ÉTICA.....</b>	<b>21</b>
1.1 Vida Virtuosa.....	26
1.2 Ato Voluntário e Involuntário.....	34
1.3 Virtudes Morais.....	39
<b>2 A JUSTIÇA COMO VIRTUDE MORAL.....</b>	<b>48</b>
2.1 Teoria da Justiça e Teoria das Virtudes.....	53
2.2 Justiça Distributiva.....	56
2.3 Justiça Corretiva.....	59
2.4 Justiça e Equidade.....	69
<b>3 VIRTUDES INTELLECTUAIS.....</b>	<b>71</b>
3.1 As Duas Partes da Alma.....	72
3.2 Conhecimento Científico, Arte e Sabedoria Prática.....	74
3.3 Distinções entre a Sabedoria Prática e Sabedoria Política e Razão Intuitiva.....	80
3.4 Excelência da Liberação.....	84
<b>4 A DIMENSÃO ÉTICA DO CONCEITO DE AMIZADE.....</b>	<b>87</b>
4.1 Amizade Utilitária.....	89
4.2 Inter-relação Amizade por Prazer e Amizade Perfeita.....	92
4.3 Inter-relação entre Amizade, Justiça e Amor.....	97
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>106</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>109</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo desse estudo consiste em fazer uma abordagem do agir ético, conforme o pensamento de Aristóteles. Para tanto se apresenta no contexto desta um estudo da *Ética a Nicômaco*, fazendo ainda uma apreciação como suporte para a referida pesquisa uma leitura da *Metafísica*, obra em que o filósofo deixa expressa a sua filosofia prática (ética e política), ou seja, expõe considerações sobre as ações do homem numa esfera político-social.

A justificativa para a formulação da pesquisa se dá em função do caráter atual que a filosofia aristotélica apresenta, principalmente quando diz respeito às discussões em relação à vida do ser humano em sociedade, questão esta que pode ser observada a partir da leitura da ética aristotélica.

Para o desenvolvimento da pesquisa sobre a ética aristotélica nesta dissertação, fez-se uso de uma metodologia de cunho bibliográfico, sendo feita a leitura das obras já referidas, publicação de 1979, da Victor Civita, coleção *Os Pensadores*, tradução de Vicenzo Cocco et al. A leitura seguida propõe dimensionar os conceitos trabalhados pelo filósofo, visando desta forma ter uma compreensão geral do legado ético e filosófico deixado pelo filósofo. Comentários de estudiosos da filosofia aristotélica foram apreciados para que se obtivesse um maior suporte de compreensão. Neste contexto, vale ressaltar que, em alguns pontos foram acentuadas considerações e comentário formulados por Spinelli (2007) sobre a ética aristotélica.

Conforme a *Metafísica* aristotélica, todo ser tende necessariamente à realização da sua natureza, à concretização plena da sua forma, e nisto está o seu fim, o seu bem, a sua felicidade e, por conseqüência, a sua lei, visto ser a razão a essência característica do homem que realiza a sua natureza vivendo racionalmente, e sendo disto consciente. E, desta maneira, ele alcança a felicidade e

a virtude. Logo, o fim do homem é a felicidade, para a qual é necessária a virtude, que, por sua vez necessita da razão.

A característica da ética aristotélica é a harmonia entre paixão e razão, virtude e felicidade; e também a doutrina de que a virtude é um hábito racional. Enfim, a ética aristotélica reconhece a primazia das virtudes dianoéticas<sup>1</sup>, contemplativas, sobre as virtudes éticas, ativas; a combinação do desejo e do intelecto sobre a prática e a vontade.

As questões acentuadas por Aristóteles conduzem o leitor a inferir que o homem na condição de animal político tende à felicidade, no entanto, a conquista desta virtude só ocorre no âmbito da cidade (*pólis*), pois é nesta onde o ser humano articula ações e convive com outros seres, externando virtudes ou vícios. Neste aspecto o homem, na concepção do filósofo, além de se caracterizar como ser social pode vir a conquistar o estado de bem-estar, percebendo-se parte de um todo, compreendendo que ser feliz constitui necessidade essencial para a realização do ser humano.

Tomando como fundamentação os pontos até então ressaltados a dissertação compõe-se de quatro unidades temáticas, considerando a primeira uma abordagem em relação aos componentes da ação ética, enfocando o conceito de virtude e sua relação com o bem viver. A segunda unidade trata da dimensão ética do conceito de justiça, sendo feita referência à teoria da justiça e teoria das virtudes e as modalidades de justiça (distributiva, corretiva e equidade). A terceira unidade faz uma apreciação das virtudes intelectuais (conhecimento científico, arte, sabedoria prática, razão intuitiva e sabedoria filosófica). O estudo é seqüenciado com a quarta e última unidade que trata da dimensão ética do conceito de amizade.

---

<sup>1</sup> Por virtudes dianoéticas Aristóteles considera as virtudes próprias da parte intelectual da alma, ao contrário das virtudes éticas ou morais, pertencentes à parte da alma que embora desprovida de razão, pode em certa medida obedecer à razão. Para o filósofo são cinco as virtudes dianoéticas: arte, ciência, sabedoria, sapiência, intelecto. (REALE, 1994).

Portanto, nas considerações iniciais tem-se o esboço de uma perspectiva de apresentar a dimensão política e social que a leitura da filosofia prática (ética e política) de Aristóteles postula, favorecendo discussões e comentários em relação ao legado deixado pelo filósofo em termos de compreensão do homem como animal político.

## 1 NATUREZA DA AÇÃO ÉTICA

A primeira questão abordada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* diz respeito ao conceito do bom ou bem. Argumenta o filósofo que “[...] toda arte e toda escolha, têm em mira um bem qualquer, e por isso foi dito, com muito acerto que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”<sup>2</sup>.

Concebe Aristóteles que os fins a que as coisas tendem apresentam diferenças, pois alguns são atividades enquanto outros são produtos distintos destas. Ressalta o filósofo que “[...] como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza.”<sup>3</sup>

Considerando que toda ação do homem tem como propósito a conquista de algo que possa lhe satisfazer em seus diferentes contextos de vida, pode-se dizer que o bem tencionado é o bem absoluto incondicional (bem em si), ou seja, algo que possa ter um valor estimável para aquele que promove ações numa perspectiva de conquista. Neste aspecto Spinelli (2007) ressalta que os bens que os indivíduos almejam podem ser as próprias atividades nas quais estes se engajam como o jogar xadrez ou dançar, entre outras ações postas em práticas no dia-a-dia, ou coisas externas a eles que são construídas com o intuito de satisfazer suas necessidade

---

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. 1979, pág.49.

<sup>3</sup> Idem, pág. 49.

como no caso de uma casa que garanta o seu bem estar e sobrevivência como um sapato ou uma roupa, entre outras coisas que possam ter funcionalidade e supra alguma das suas necessidades do ser humano.

O bem objetivado pelo homem, segundo ressalta o filósofo, constitui objeto de estudo da Política, tendo em vista ser “[...] ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela.”<sup>4</sup>

Compreende Aristóteles que a Política tem como finalidade o estudo do bem humano. No entanto, “[...] as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza.”<sup>5</sup>

No segundo livro da Metafísica, Aristóteles procura justificar que a Verdade tem um princípio primeiro, princípio este que é a causa das demais coisas. Aqui, a facilidade e a dificuldade andam juntas em seu estudo, pois não conseguimos atingi-la verdadeiramente. Cada um procura a verdade individual, subjetiva, que atenda somente às suas expectativas particulares. O fato de o homem buscar uma verdade inteira, universal, que possa ser conceitual, mostra o quanto é difícil à tarefa de sua busca.

Aristóteles adverte que não é possível alcançar a mesma dimensão em todas as partes da filosofia, bem como em todos os produtos de determinados ofícios. Sendo assim, “[...] devemos contentar-nos em indicar a verdade aproximadamente e em linhas gerais; e ao falar de coisas que são verdadeiras apenas em sua maior parte e com base em premissas da mesma espécie, só poderemos tirar conclusões da mesma natureza.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 49.

<sup>5</sup> Idem. pág. 50.

<sup>6</sup> Idem. pág. 50.

Sabe-se que toda ciência investiga os princípios, as causas e a natureza dos seres que são seu objeto específico de estudo. O que se pode ressaltar é que as ciências possuem em comum o procedimento de busca dos princípios e das causas, porém não podem ser confundidos, pois diferem segundo a natureza do ser que investiga, sendo que a natureza do que é investigado faz com que os princípios e as causas em cada ciência sejam diferentes das outras.

Segundo Aristóteles o objetivo de investigação da ciência política é o mais alto de todos os bens que o homem pode alcançar por meio da ação, que tanto o homem vulgar como de cultura superior reconhecem como sendo a felicidade, identificando assim o bem viver e o bem agir como o ser feliz. No entanto, é pertinente salientar que:

Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica como diferentes coisas, com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre.<sup>7</sup>

Em sentido geral pode-se dizer que Aristóteles em seu projeto de elaboração de uma ética, que tem seu objeto no próprio bem humano (finalidade última) e seu objetivo na realização desse bem (praticar e não apenas conhecer), o filósofo não considera o modelo matemático como única forma de racionalidade e conhecimento na filosofia prática (ética e política), não ver a categoria de exatidão como único critério para o conhecimento científico, compreendendo a ética não como um conhecimento com exatidão matemática, que possibilita um conhecimento detalhado e exaustivo do objeto, mas que se apresenta como suficiente para o propósito estabelecido da prática. Pode-se dizer que o foco da ética aristotélica está no que é possível aos homens atingir, e a idéia do bem não seria algo passivo de conhecimento, uma vez que,

[...] tem tantos sentidos quanto “ser” (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como de Deus e da razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de qualidade, isto é, daquilo que é moderado; na de relação, isto é, da oportunidade apropriada, na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que o bem não pode

---

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 51.

ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa...<sup>8</sup>

Sabe-se que: “[...] mesmo ainda que exista algum bem único que seja universalmente predicável dos bens ou capaz de existência separada e independente, é claro que ele não poderia ser realizado nem alcançado pelo homem, mas o que nós buscamos aqui é algo de atingível.”<sup>9</sup>

Compreende-se que o bem atingível para Aristóteles se faz essencial para a conquista do bem-estar do indivíduo. Para o filósofo, o bem universal não pode vir a ser alcançado pela reflexão. Pode-se dizer que cada ação humana passa a ter uma configuração de um bem próprio ao qual se destina potencialmente a realizar ações boas. As ações praticadas pelo homem se direcionam a fins e cada fim é um bem. Não se pode falar de um bem universal, mas sim de “bens” próprios a cada circunstância, executáveis por meio de escolhas intencionais.

Para Aristóteles, toda conquista do ser humano está ligada a alguém ou a algo. Os homens estabelecem objetivos cujas realizações potenciais constituem bens visados, sempre relativos à ação e aos meios empregados. Na concepção do filósofo não poderia haver uma cadeia infinita de finalidades; seria preciso que existisse um “bem supremo”, ou seja, o sumo bem o qual todos desejam indistintamente. No entanto, o estudo do sumo bem não se restringe apenas ao conhecimento do bem, mas sim à ação do mesmo em meio à sociedade. Essa investigação se mostra útil àqueles que desejam e agem de acordo com um princípio racional, não se prendem aos vícios ou falsas opiniões, por isso não apresenta significação para os jovens, que por falta de maturidade e experiência de vida, podem seguir suas paixões, não apresentando ainda condições de praticarem o exercício político.

Considerando que todo o conhecimento e todo trabalho visa a algum bem, questiona-se qual é o mais alto de todos os bens. Neste contexto é que ressalta a felicidade que para as pessoas de grande refinamento e índole ativa pode ser

---

<sup>8</sup> Idem. pág. 53.

<sup>9</sup> Idem, pág. 54.



identificada com a honra; “[...] pois a honra é, em suma, a finalidade da vida política.”<sup>10</sup> Num outro prisma também pode ser visto como “[...] algo absoluto e auto suficiente, sendo também a finalidade da ação.”<sup>11</sup> Assim o “bem supremo” almejado pelos homens, as ações praticadas e todos os bens visados têm por finalidade máxima a conquista de uma vida feliz.

Para Aristóteles nas discussões sobre o conceito de felicidade há divergência de opiniões, uma vez, que para o homem ela se constitui como algo óbvio podendo correlacionar com o prazer, à riqueza ou as honras. Aqueles que identificam a felicidade com o prazer buscam viver a vida dos gozos; a honra é superficial e depende mais daqueles que dão do que daqueles que recebem; a riqueza não é o sumo bem, é algo útil e nada mais. Preceitua-se na ética aristotélica que o homem precisa viver de maneira a conquistar o bem-estar. Os homens devem se respeitar vivendo, por conseguinte de maneira ética, praticando atos justos e conforme a razão, ou seja, o homem no convívio com os seus semelhantes deve primar pela construção de uma vida feliz.

Ressalta Spinelli (2007) que a felicidade, elemento essencial que sedimenta grande parte das ações dos homens em sociedade tem como foco a perspectiva de conquista da felicidade. Neste aspecto, compreende-se, portanto, que todos os atos dos homens devem se direcionar a busca pelo bem que constitui a própria felicidade. Assim a filosofia de Aristóteles é, por isso, eudemonista, tendo a felicidade como princípio e fundamento da vida moral. As considerações que direcionam a conquista da felicidade no pensamento aristotélico se relacionam à questão do processo de vida em que o homem se insere e apresenta no seu dia-a-dia, ou seja, a vida feliz está interligada à realização das virtudes. Pode-se dizer que, segundo o pensamento de Aristóteles, o homem que pratica atos virtuosos tende à felicidade. Neste aspecto, compreende-se que a fundamentação da ética aristotélica está interligada a ações nobres praticadas pelos homens.

---

<sup>10</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.52.

<sup>11</sup> Idem, pág.55.

O conceito de felicidade defendido pelo filósofo não condiz com a idéia do senso comum que identifica a vida feliz no acúmulo de riquezas e prazeres materiais. A felicidade na concepção do filósofo se constitui na adequação da vida virtuosa governada pela razão. Assim, a sociedade civil pode ser vista como uma sociedade de vida comum, onde cada indivíduo é parte de um todo.

Compreende-se que, em Aristóteles, a felicidade está associada ao bem, à virtude, à alma, portanto, não ao corpo ou aos bens exteriores. É pelos talentos e virtudes que se adquirem e conservam os bens exteriores e que, quer se faça consistir a felicidade no prazer ou na virtude, ou em ambas, os que têm inteligência e costumes excelentes alcançam mais facilmente esse estado de bem estar popularmente denominado de felicidade.

A filosofia prática (ética e política) tem como princípio ou causa o homem enquanto agente da ação, sendo sua finalidade o próprio homem. Nas ciências práticas, o agente, a ação e a finalidade específica da ação são inseparáveis, sendo que a ética e a política se referem ao que é propriamente humano, isto é, a (*práxis*), que é uma atividade que não produz algo dissociado do agente e tem como causa central a vontade humana enquanto escolha deliberativa, refletida e, também, racional.

## 1.1 Vida Virtuosa

A felicidade para Aristóteles se define como a atividade da alma segundo a virtude. Neste sentido para que se identifique o conceito de virtude é preciso aprofundar o significado de alma que, segundo o filósofo, é constituída de uma parte irracional (vegetativa e sensível) e de outra parte racional. A cada parte da alma corresponde uma virtude em particular.

No segundo Livro da *Ética a Nicômaco* as virtudes são divididas em dois grupos (virtudes morais e as virtudes intelectuais). Segundo Aristóteles a virtude intelectual (*Dianoética*) está relacionada com a aprendizagem, por isso necessita

de experiência e tempo. A virtude moral constitui produto do hábito, do costume (*Éthos*). Aristóteles acentua que nenhuma das formas de virtude ética se constitui no indivíduo por natureza, pois nada do que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito:

[...] à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando a dez mil vezes no ar, nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra.<sup>12</sup>

A expressão “por natureza” utilizada por Aristóteles deve ser interpretada como princípio de necessidade, favorecendo compreender que as virtudes não se produzem por natureza, e nem tampouco contra a natureza, mas “[...] somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito.”<sup>13</sup>. Pode-se dizer que a virtude não é nem natural, nem inatural ao homem, este a adquire pela ação, tornando-se, portanto, justo ou moderado. Neste aspecto:

[...] as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo, por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc.<sup>14</sup>.

Segundo Aristóteles para que o indivíduo seja caracterizado por um estilo de ser este precisa exercitar as atividades que o personifique de acordo com os princípios que dão fundamentos ao conceito ou estilo no qual propõe ser identificado. A prática de ações virtuosas leva o homem a ser virtuoso, assim como a prática de ações não virtuosas o leva a ser não virtuoso.<sup>15</sup>

Segundo o filósofo é pelas mesmas causas e pelos mesmos meios que se geram e também se destroem todas as virtudes, assim como na arte de tocar o

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 67.

<sup>13</sup> Idem. pág. 67.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág. 67.

<sup>15</sup> Spinelli (2007) ressalta que na concepção de Aristóteles, “[...] a mera posse da virtude não pode consistir na vida plena ter um caráter virtuoso é perfeitamente compatível com uma total inatividade. Seria possível, por exemplo, permanecer dormindo o tempo inteiro e, mesmo assim, ser feliz. Além disso, uma vida que consistisse apenas posse da virtude seria compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios, pois é possível que alguém tenha um caráter exemplar, mas viva, por exemplo, numa miséria total. No entanto, ninguém pensa que uma vida assim seja plena; pelo menos, deveria pensar que uma tal vida é menos plena do que uma onde o agente fosse virtuoso, porém, não houvesse tanto sofrimento.” (op.cit. pág. 23).

instrumento, surgem os bons e os maus músicos. Tem-se, portanto, em Aristóteles uma análise das ações humanas, tendo em vista que este já havia esclarecido o seu projeto que em sua conjuntura tenciona produzir homens bons e não puramente conhecimento teórico. Em relação à prática das virtudes o filósofo indica o caminho da moderação. A falta ou o excesso devem ser evitados. Uma conduta, sendo deficiente ou excessiva, torna-se um vício. O excesso ou a falta de exercícios leva o corpo à debilidade, da mesma forma como o excesso ou a falta de ingestão de alimentos. O mesmo ocorre com as virtudes, o excesso ou a falta são destrutivos, porque a virtude é mais exata que qualquer arte, pois possui como atributo o meio-termo, mas é em relação à virtude moral, que diz respeito à paixão e às ações, que existe excesso ou carência do meio-termo. O excesso é uma forma de erro, mas o meio-termo é uma forma digna de louvor; logo, a virtude é uma disposição à mediania.

Conforme Aristóteles a virtude é o meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta. Mas, nem toda ação e nem toda paixão admitem meio-termo, há algumas ações ou paixões que implicam em maldade, como a inveja que é má em si mesma, visto que nesse sentimento não há retidão, mas sim erro. É inviável procurar meio-termo em atos injustos; no excesso ou na falta, não há meio-termo. No caso da coragem, por exemplo, é covarde aquele que teme a tudo e não faz nada. Isto é um vício por deficiência. Aquela que nada teme e parte ao encontro de todos os perigos torna-se temerário, sendo assim vício por excesso.

Aristóteles concebe a mediania como o fator essencial que favorece a preservação da temperança e da coragem. No entanto, sabe-se que o homem só se torna temperante praticando atos temperantes e, corajoso ao enfrentar situações que lhe caracterize como destemido. Sabe-se que, “[...] pela prática de atos justos se gera o homem justo, e pela prática de atos temperantes; o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom.”<sup>16</sup> No entanto, o que se pode observar na prática das ações dos homens é que “[...] a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão bons dessa maneira. Nisto se portam, de certo modo,

---

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 71.

como enfermos que escutassem atentamente os seus médicos, mas não fizessem nada do que estes lhes prescrevessem.”<sup>17</sup>

Considerando que as ações praticadas pelos indivíduos podem ser classificadas como justas ou injustas, temperantes ou intemperantes, e que na alma, segundo Aristóteles, se encontram paixões, faculdades e disposições de caráter, pode-se compreender que a virtude deve pertencer a uma destas três espécies de coisas.

Em relação à paixão o filósofo a correlaciona com os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor. Já no tocante as faculdades que dizem respeito às coisas em virtude das quais se dizem que os seres humanos são capazes de sentir, estas podem ser classificadas como boas ou más. Quanto à disposição de caráter Aristóteles compreende a posição que o indivíduo toma em relação às paixões, ou seja, se boa ou má. Neste contexto exemplifica da seguinte maneira: “[...] com referência a cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões.”<sup>18</sup>

O homem é considerado bom ou mau segundo a prática de atos virtuosos ou viciosos. Quando atua de modo virtuoso é louvado, no entanto, quando pratica atos viciosos é censurado. Compreende-se que, “[...] a virtude do homem também será à disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função.”<sup>19</sup> Regido pela disposição do caráter o homem tende a fazer uso de estratégias ponderadas, ou seja, se dispõe sempre a utilizar o meio-termo, ou seja, “[...] aquilo que é eqüidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens [...]”<sup>20</sup>. É a escolha justa, correta, feita com discernimento, ação esta que classifica o homem como virtuoso. Neste aspecto, a virtude constitui:

---

<sup>17</sup> Idem, pág. 71.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 71.

<sup>19</sup> Idem, pág. 72.

<sup>20</sup> Idem, pág. 72.

[...] uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania, isto é; a mediania a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. <sup>21</sup>

A vida ativa orientada pela prática das virtudes e pela razão, segundo Aristóteles, propicia ao indivíduo um *status* diferenciado em relação aos demais animais. O homem ao fazer uso da sua capacidade racional pondera entre os diferentes caminhos e possibilidades que uma dada situação possa lhe favorecer. Como produto da atividade racional passa a fazer uso do meio-termo, superando as dificuldades ou amenizando situações de conflitos. No entanto, não se pode deixar de acentuar o fato de que:

[...] nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassinio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência. Nelas jamais pode haver retidão, mas unicamente o erro. <sup>22</sup>

Para Aristóteles uma ação viciosa ou uma paixão não tem meio termo, ou seja, uma ação viciosa configura-se como tal no seu todo, e não em partes destas. Um ato injusto toma essa especificação por ser injusto na sua constituição geral e não em partes individualizadas.

No que diz respeito aos sentimentos de medo e de confiança, Aristóteles ressalta que a coragem figura o meio-termo entre esses dois conceitos, sendo que aqueles que excedem na audácia são temerários. Já os que apresentam um maior grau de medo e não se mostram audaciosos são covardes.

Quanto à temperança Aristóteles a cita como o meio termo entre a intemperança e a insensibilidade e refere-se aos prazeres e dores (mas predominantemente aos prazeres). Reconhece o filósofo que: “[...] Pessoas deficientes no tocante aos prazeres não são muito contraditórias, e por este motivo não receberam nome; chamemo-las, porém, insensíveis.” <sup>23</sup> Enquanto o excesso do prazer parece reduzir o ser humano ao estado animal, a insensibilidade parece na

<sup>21</sup> Idem, pág. 73.

<sup>22</sup> Idem, pág. 73.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 74.

concepção de Aristóteles, algo tão raro que faz do insensível algo diferente de um homem.

Outra ação virtuosa apresentada por Aristóteles é a liberalidade que constitui o meio-termo em relação ao dar e receber dinheiro, o excesso e a deficiência, tem-se respectivamente a prodigalidade e avareza. Compreende-se que “[...] o pródigo excede no gastar e é deficiente no receber, enquanto o avaro excede no receber e é deficiente no gastar.”<sup>24</sup>

Seguindo a teoria aristotélica da virtude como um estado de meio termo, pode-se dizer que a pessoa avara está mais afastada da virtude do que a pessoa esbanjadora. Vale ressaltar que a pessoa avara caracteriza-se por ter uma maior tendência em receber e, muito pouco em dar. À proporção que o tempo passa e a pessoa se habitua a receber muito e a dar pouco ou nada, vai transformando essa condição num vício. A pessoa esbanjadora, à medida que vai empobrecendo, vai aproximando-se mais do meio-termo. Com a prática do hábito e uma boa orientação, a pessoa esbanjadora pode tornar-se generosa, mas a pessoa avara tem a tendência para ficar mais avara.

O justo orgulho é o meio-termo em relação à honra e à desonra. O excesso é a vaidade oca e a deficiência é a humildade indébita. Nesta virtude tem-se a mesma relação já vista entre a liberalidade e a magnificência, considerando que a liberalidade lida com pequenas quantias, enquanto o justo orgulho com grandes quantias. Segundo Aristóteles o homem que deseja mais do que lhe é destinado é ambicioso e o que se resigna com o que lhe é concedido, mesmo que esta quantia esteja aquém do merecido, este é o homem desambicioso e para o intermediário não se tem uma denominação própria.

Passando a comentar a cólera, Aristóteles relata haver nesta um excesso, uma falta e um meio-termo, embora não se tenham nomes que os verdadeiramente os retratem. Assim, “[...] chamamos calmo ao homem intermediário, seja o meio-termo também a calma; e dos que se encontram nos extremos, chamemos irascível

---

<sup>24</sup> Idem. pág. 74.

ao que excede e irascibilidade ao seu vício; e ao que fica aquém da justa medida chamemos pacato, e pacatez à sua deficiência.”<sup>25</sup>

Dando continuidade à exposição das virtudes morais Aristóteles passa a comentar sobre a veracidade que constitui o meio-termo em relação à verdade, o exagero é a jactância e o que a subestima é a falsa modéstia. Uma outra virtude relatada pelo filósofo é a espiritualidade que constitui o meio-termo na aprazibilidade no proporcionar divertimento. O excesso é a grosseria e a deficiência a rusticidade.

O homem em suas ações pode mediante a prática da amabilidade que é o meio-termo na disposição de agradar a todos de maneira devida e amável, pode vir a amenizar conflitos como tornar o meio onde atua mais agradável. O excesso de amabilidade configura o obsequioso se não tiver propósito, e lisonjeiro, se visa a um interesse próprio; a deficiência de amabilidade caracteriza a pessoa mal humorada o que ao contrário do amável pode fazer do meio, em que vive, uma estação de mal estar.

Quanto à modéstia, esta virtude, segundo Aristóteles é intermediária nas paixões e relativa a elas; aquele que excede é o acanhado é aquele indivíduo que se envergonha de tudo, enquanto aquele que mostra deficiência é o despudorado e não se envergonha de coisa alguma.

Aristóteles ainda apresenta a justa indignação como meio-termo entre a inveja e o despeito, e refere-se à dor ou prazer da boa ou má fortuna dos outros. O excesso é a inveja, e a deficiência é o despeito. Ressalta que: “[...] O homem que se caracteriza pela justa indignação confrange-se com a má fortuna imerecida; o invejoso, que o ultrapassa, aflige-se com toda boa fortuna alheia; e o despeitado, longe de se afligir, chega ao ponto de rejubilar-se.”<sup>26</sup>

O Livro V da *Ética a Nicômaco* trata da justiça, considerada a maior das virtudes, pois pode ser exercida sobre si e sobre o próximo. Para o filósofo, o

---

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 75.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 75.



melhor dos homens é aquele que exerce sua virtude para com o outro, pois essa tarefa é a mais difícil. A justiça se manifesta na distribuição das honras, de dinheiro (justiça distributiva); e, por outra vertente, através de seu papel corretivo nas transações entre os indivíduos (justiça reparativa).

A temperança e a intemperança dizem respeito àqueles tipos de prazeres mais básicos e naturais não apenas no ser humano, mas em todos os animais. A intemperança, segundo Aristóteles, tende a dominar o ser humano como animal.

As considerações feitas em relação às virtudes morais favorecem compreender que as mesmas visam à mediania nas paixões e os atos, amenizando situações de crise, oportunizando ao homem a prática de atos éticos, caracterizando o indivíduo seja como ser racional ou como um ser bom, no entanto, adverte o filósofo que: “[...] não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio termo.”<sup>27</sup> Encontrar o meio-termo pressupõe fazer uso da reta razão, cabe, portanto, ao homem encontrar o meio-termo para colocar em prática os seus atos através da reta razão, conciliando a sabedoria prática que trata dos particulares e a sabedoria filosófica que representa o fim mais elevado alcançado pelo intelecto.

Uma das principais atitudes que o indivíduo precisa tomar para conquistar o meio-termo, conforme Aristóteles é buscar, ao máximo, afastar-se do erro, questão esta que certamente requer o uso acentuado do raciocínio e da tomada de conhecimentos em relação aos atos praticados no dia-a-dia. Tem-se nesta abordagem os primeiros indícios de estudo dos atos voluntários e involuntários.

## **1.2 Ato Voluntário e Involuntário**

No terceiro livro da *Ética a Nicômaco* se tem o estudo do ato voluntário e do involuntário. Enfatiza Aristóteles que a virtude relaciona-se com paixões e ações, mas, considerando que a ação pode ser voluntária ou involuntária. Às paixões ou

---

<sup>27</sup> Idem. pág. 77.

ações voluntárias dispensam-se louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e, às vezes, piedade; por isso, é necessário distinguir entre o voluntário e o involuntário.

[...] esses termos “voluntário” e “involuntário” devem, portanto ser usados com referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquela coisa cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. Ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas nem abstrato talvez sejam involuntárias, pois que ninguém as escolheria por si mesmas.<sup>28</sup>

Segundo Aristóteles, são involuntárias as ações que ocorrem sob compulsão e ignorância. “[...] e é compulsório ou forçado aquilo em que o princípio motor está fora do indivíduo e para tal em nada contribui a pessoa que age ou sente a paixão.”<sup>29</sup> O indivíduo nesse caso é levado à prática de ações sem a sua vontade. Aristóteles considera ainda a existência de ações que o indivíduo coloca em prática apenas como o objetivo de evitar males maiores, como exemplo: “[...] se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos.”<sup>30</sup>

Compreende-se que ninguém de boa índole e em seu estado normal pratica ações criminosas voluntariamente se não for forçado a isso. Exemplificando vale refletir sobre a seguinte situação: “[...] quando se lançam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas quando assim o exige a segurança própria e da tripulação de um navio, qualquer homem sensato o fará.”<sup>31</sup> O ato exemplificado apresenta uma conotação mista, ou seja, podem ser vistos como voluntários em função de que os praticantes têm consciência destes, no entanto, também figuram como involuntário uma vez que estes só foram praticados em virtude de uma circunstância.

Os atos que tomam uma característica voluntária, uma vez que são colocados em práticas como ações conscientes, figuram como voluntários pelo fato de serem escolhidos, e o princípio motor está no agente, por estar na pessoa fazer

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 81.

<sup>29</sup> Idem, pág. 81

<sup>30</sup> Idem, pág. 81.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 81.

ou não fazer. Ações de tal espécie são voluntárias, no entanto, em muitas situações estas são involuntárias, já que ninguém as escolheria por si mesmas. As ações são forçadas quando as causas encontram-se externas ao agente e ele em nada contribui. O voluntário parece ser aquilo cujo motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato.

Os indivíduos que põem em prática atos involuntários na intenção de suprir necessidades de um grupo ou suportar ações na busca pela garantia do bem estar de uma coletividade são louvados por estas atitudes e, os que atuam de maneira distinta chegam a ser repudiados. Aristóteles acentua ser difícil determinar o que deve ser escolhido ou descartado pelo indivíduo em troca de vantagens que tanto possa subsidiar seus interesses como a de seus semelhantes. Relata ainda ser mais difícil permanecer firme na sua resolução em seguir ou agir de acordo com a decisão tomada, visto que o que provém de um ato forçado chega a ser doloroso.

A título de esclarecimento é pertinente salientar que, “[...] as ações são forçadas quando a causa se encontra nas circunstâncias exteriores e o agente em nada contribui.”<sup>32</sup> Adverte o filósofo que aqueles que agem forçados e contra a sua vontade são passivos de insatisfação, já os que agem fundamentados em atos próprios e pelo que eles têm de nobre, estes têm prazer. Vale ressaltar que para o filósofo o prazer constitui “[...] um certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao estado natural”<sup>33</sup>

Fundamentando-se nos argumentos do filósofo, é pertinente dizer que a dor é o contrário do prazer. O que produz a disposição para o prazer é agradável e o que a destrói é doloroso. É agradável e, portanto, dá prazer, o que tende para o estado natural e os hábitos também são igualmente agradáveis porque o que é habitual assemelha-se ao que é natural. É também agradável o que não resulta da coacção. Por outro lado, é doloroso o que obriga ao esforço não querido ou não habitual e, de uma maneira geral, tudo o que traz preocupações ou envolve a necessidade e a coacção.

---

<sup>32</sup> Idem. pág. 82.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 83.

Para Aristóteles os atos impulsionados pela ignorância constituem-se como atos não-voluntários. Assim ressalta que: “[...] o homem que fez alguma coisa devido à ignorância e não se aflige em absoluto com o seu ato não agiu voluntariamente, visto que não sabia o que fazia; mas tampouco agiu involuntariamente, já que isso não lhe causa dor alguma.”<sup>34</sup> Tem-se, portanto, expresso que a consciência do ato praticado é que legitima o caráter de voluntariedade ou involuntariedade da ação posta em prática pelo indivíduo.

Relata ainda o filósofo que: “[...] Agir por ignorância parece diferir também de agir na ignorância, pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas, e, contudo sem conhecimento do que faz, mas na ignorância.”<sup>35</sup> Neste aspecto, Aristóteles enfatiza que o homem de má índole ignora o que deve fazer, tornando-se assim injusto e mau. Na concepção do filósofo o que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, assim sendo o ato voluntário se mostra como aquelas ações em que o agente tem conhecimento das suas circunstâncias e particularidades. Dando seqüência às discussões sobre a voluntariedade ou involuntariedade Aristóteles passa a relacionar estes atos com o conceito de escolha.

Conforme Aristóteles o ato de escolher parece ser voluntário, mas não se identifica ao voluntário porque seu conceito é mais extenso. Os atos praticados sob o impulso do momento podem ser voluntários, mas não escolhidos, a escolha não é comum às criaturas irracionais, pois essas agem segundo seu apetite; a escolha envolve um princípio racional e o pensamento, ela é aquilo que se coloca diante de outras coisas.

O exercício da virtude diz respeito aos meios, logo, a virtude está no poder de escolha da pessoa. Em outras palavras, é possível escolher entre a virtude e o vício, porque se depende do indivíduo o agir, também depende dele o não agir. Depende, certamente, da consciência do homem praticar atos nobres ou vis, ou então, depende deste ser virtuoso ou vicioso. Assim pode-se enfatizar que, “[...] por

---

<sup>34</sup> Idem, pág. 82.

<sup>35</sup> Idem, pág. 82.

escolher o que é bom ou mau somos homens de um determinado caráter, mas não o somos por sustentar esta ou aquela opinião.”<sup>36</sup> Compete, portanto, ao indivíduo fazer uma opção entre a prática de um ato que o caracterize como bom ou como mau.

Vale ressaltar que, “[...] a escolha é louvada pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente, e não de relacionar-se convenientemente com ele, ao passo que a opinião é louvada quando tem uma relação verdadeira com o seu objeto.”<sup>37</sup> O ser humano, conforme acentua Aristóteles escolhe aquilo que lhe favorece o melhor e, sobre o que não conhece externa opinião. Sabe-se que “[...] a escolha envolve um princípio racional e o pensamento. Seu próprio nome parece sugerir que ela é aquilo que colocamos diante de outras coisas.”<sup>38</sup>

Prosseguindo nas discussões sobre a ação humana voluntária ou involuntária chega-se ao conceito de deliberação que Aristóteles conota como uma espécie particular de investigação, sabendo que “[...] cada classe de homem delibera sobre as coisas que podem ser realizadas pelos seus esforços.”<sup>39</sup> Assim a deliberação se desenvolve no contexto de coisas feitas pelo próprio agente.

É pertinente salientar que a decisão que se toma a partir da deliberação é produto da escolha. Compreende-se que: “[...] Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos.”<sup>40</sup>

Comenta Aristóteles que o exercício da virtude está relacionado aos meios, assim sendo a virtude está no poder do indivíduo do mesmo modo que o vício, assim depende do próprio indivíduo agir ou não, seja quando o objeto da ação é nobre ou vil, portanto, “[...] depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou

---

<sup>36</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 84.

<sup>37</sup> Idem. págs.84, 85.

<sup>38</sup> Idem. pág. 85.

<sup>39</sup> Idem. pág. 85.

<sup>40</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 86.

viciosos.”<sup>41</sup> Partindo deste ponto é possível chegar à compreensão de que nenhum indivíduo é voluntariamente mau, nem tão pouco involuntariamente feliz, no entanto, admite o filósofo que a maldade é voluntária. Conforme Aristóteles os atos que estão diretamente vinculados à prática de ações dos indivíduos devem estar em seu poder e serem voluntários, ou seja, é preciso ter consciência do ato posto em prática. Em síntese:

[...] Isto parece ser confirmado tanto por indivíduos na sua vida particular como pelos próprios legisladores; os quais punem e castigam os que cometeram atos perversos, a não ser que tenham sido forçados a isso ou agido em resultados de uma ignorância pela qual eles próprios não fossem responsáveis; e por outro lado, honram os que praticaram atos nobres, como se tencionassem estimular os segundos e refrear os primeiros.<sup>42</sup>

Adverte o autor que o indivíduo não é estimulado a fazer aquilo que não esteja em seu poder, nem o que seja voluntário. Acredita que os indivíduos passam a ser injustos ou intemperantes, ou seja, se tornam injustos quando burlam o seu próximo e, caracterizam-se como intemperante quando passam o seu tempo em orgias, exercendo atividades sobre objetos particulares, numa constante busca por todos os tipos de prazer, perfazendo assim o seu caráter.

O homem que tem consciência dos seus atos, mas que mesmo assim desenvolve ações que possam se evidenciar como injustas com um outro, esse pode ser visto como injusto voluntário, pois depende dele não se tornar um homem dessa espécie. Para Aristóteles o homem tem o poder de discernir entre ações injustas e justas, assim como ser temperante ou intemperante. Neste aspecto, “[...] como estava em nosso poder agir ou não agir de tal maneira, as disposições são voluntárias.”<sup>43</sup>

O mesmo acontece com os vícios, ou seja, depende dos homens praticarem ou não praticarem atos que os tornem viciosos, mas foi por sua própria vontade e escolha que se tornaram assim. Compreende-se que as virtudes são voluntárias, porque o homem é senhor de seus próprios atos, sendo este conhecedor das circunstâncias em que ocorrem suas ações, sendo, por

---

<sup>41</sup> Idem, pág. 87.

<sup>42</sup> Idem, pág. 88.

<sup>43</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág. 89.

consequente livre para agir, não agira de maneira que possa transgredir leis ou ferir o seu semelhante. Os vícios também são voluntários, porque o mesmo se aplica a eles. Em síntese vale ressaltar que, após colocar em discussão os aspectos voluntários ou involuntários das atividades postas em prática pelos indivíduos Aristóteles passa a apresentar as virtudes morais relacionando-as com diferentes espécies de coisas.

### 1.3 Virtudes Morais

O terceiro livro da *Ética a Nicômaco* Aristóteles dedica ao estudo das virtudes morais, iniciando no sexto capítulo da obra as discussões em relação à coragem o que pode ser relacionado aos atos de bravura e firmeza. O contrário constitui o que se denomina de covardia ou fraqueza. Aristóteles correlaciona à coragem a justa medida acerca dos sentimentos de medo e de confiança. O medo é a expectativa de algo de mau que possa vir a acontecer. Embora todas as pessoas tenham receio das coisas más, como por exemplo, da doença, da má reputação ou da pobreza, a coragem não está relacionada com esse tipo de coisas. Recear a má reputação ou a doença é uma atitude correta, tanto para a pessoa corajosa como para as outras pessoas.

A coragem diz respeito à ausência de medo da morte, em certas circunstâncias, ou seja, ela está relacionada com a possibilidade de morrer em combate, durante uma guerra, em que o cidadão é chamado a lutar para defender a sua pátria. Embora se espere que a pessoa corajosa seja firme na doença, a coragem é uma virtude merecedora de admiração quando se tem de usar a força e quando vale a pena morrer em combate, tendo em vista que, “[...] é chamado de bravo quem se mostra destemido em face de uma morte honrosa e de todas as emergências que envolvem o perigo de morte; e as emergências da guerra são, em sumo grau, desta espécie”.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 90.

A pessoa corajosa é capaz de ficar imperturbável perante os maiores perigos, agüentando firme contra os perigos, da forma corretamente prescrita pela razão, e em benefício de finalidades retas. A pessoa corajosa é a que “[...] enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas condições correspondentes, é bravo; porque o homem bravo sente e age conforme os méritos do caso e do modo que a regra prescreve”.<sup>45</sup> Para Aristóteles a pessoa que não tem medo de nada, em circunstância alguma, não pode ser chamada de corajosa. A temeridade não é o mesmo que coragem. É mais uma imprudência do que coragem. O temerário é audacioso, arrojado e intrépido, mas não é propriamente corajoso. O temerário pode, inclusive, pôr em perigo de vida os seus companheiros sem necessidade. Sabe-se que:

[...] o fim de toda atividade é a conformidade com a correspondente disposição de caráter. Ora, a coragem é nobre; portanto, seu fim também é nobre, pois cada coisa é definida pelo seu fim. Donde se conclui que é com uma finalidade nobre que o homem bravo age e suporta conforme lhe aponta a coragem.<sup>46</sup>

Fundamentando-se nas concepções do filósofo, pode-se dizer que o indivíduo corajoso só enfrenta o perigo quando assim se faz necessário. Ele não o procura, mas se mostra capaz de enfrentá-lo quando se encontra diante deste. No que diz respeito ao covarde este se caracteriza por recear as coisas erradas da forma incorreta e de maneira indevida, não tem autoconfiança, teme tudo, pode-se dizer que “[...] teme tanto o que deve como o que não deve, e todas as características do mesmo gênero lhe são aplicáveis.”<sup>47</sup> Assim sendo, este tipo de indivíduo se mostra muito propenso ao desespero, uma vez que lhe falta a autoconfiança.

Aristóteles se estendeu de maneira considerável ao relato da coragem, dando seqüência a sua abordagem alusiva às virtudes morais expondo suas considerações à temperança que figura como o meio-termo em relação aos prazeres. Relata neste contexto a espécie de prazeres que se relacionam tanto a

---

<sup>45</sup> Idem. pág. 91.

<sup>46</sup> Idem. pág. 91.

<sup>47</sup> Idem. pág. 91.



temperança como a intemperança, sendo esta última o contrário da primeira.

Acentua que:

[...] A temperança deve relacionar-se com os prazeres corporais; não, porém, como todos, pois os que se deleitam com objetos da visão tais como as cores, as formas e as pinturas não são chamadas temperantes nem intemperantes; e, contudo, parece que é possível deleitar-se com essas coisas tanto como se deve quanto em excesso ou em grau insuficiente.<sup>48</sup>

Conforme descrição do filósofo a temperança é a moderação nos desejos sensuais, é também a garantia de um desfrutar mais puro ou mais pleno. É um gosto esclarecido, dominado, cultivado. Ao intemperante “[...] só interessa o gozo do objeto em si, que sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer como ao beber é a união dos sexos.”<sup>49</sup> Pode-se dizer que o prazer do intemperante é oriundo do contato.

As considerações apresentadas por Aristóteles em relação ao intemperante favorece construir um perfil sobre o mesmo, ressaltando como ponto fundamental o fato deste buscar o prazer em demasia. O homem intemperante, segundo comenta o filósofo “[...] sofre mais do que deve quando não obtém as coisas que lhe apetece [...]”<sup>50</sup> Como característica peculiar ao intemperante tem-se o fato de que este almeja todas as coisas agradáveis ou as que lhe causa maior interesse, assim tanto sofrem quando buscam as mesmas e não as conseguem como são passivos do sofrimento só pelo fato de desejá-las, ou seja, sofrem em função do prazer. É pertinente enfatizar que: “A intemperança assemelha-se mais a uma disposição voluntária do que a covardia, pois a primeira é atuada pelo prazer e a segunda pela dor; ora, a um nós procuramos e à outra evitamos; acresce ainda que a dor transtorna e destrói a natureza da pessoa que a sente, ao passo que o prazer não tem tais efeitos. Logo a intemperança é mais voluntária.”<sup>51</sup>

O fato de ser um ato mais voluntário do que involuntário contribui para que a intemperança seja passível de censura, uma vez que é mais fácil acostumar-se aos seus objetos e o próprio indivíduo se acostumar a esta. A abordagem em

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.95.

<sup>49</sup> Idem. pág. 96.

<sup>50</sup> Idem, pág. 97.

<sup>51</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 97.

relação a temperança é concluída a partir da compreensão de que “[...] no homem temperante o elemento apetitivo deve harmonizar-se com o princípio racional, pois o que ambos têm em mira é o nobre, e o homem temperante apetece as coisas que deve, da maneira e na ocasião devida; e isso é o que prescreve o princípio racional”.<sup>52</sup>

O Livro IV inicia a abordagem das virtudes morais comentando a liberalidade que parece ser meio termo em relação a riqueza, ou seja, diz respeito a “[...] todas as coisas cujo valor se mede pelo dinheiro”.<sup>53</sup> Em se tratando do perfil do homem liberal convém chamar atenção para o fato de que este “[...] é louvado não pelos seus feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no temperante, nem por decidir com justiça num tribunal, mas no tocante ao dar e receber riquezas – e especialmente ao dar.”<sup>54</sup> Entende-se, portanto, que o homem liberal é aquele que dá para as pessoas certas e não obtém riquezas das fontes erradas. E este se destaca por acima de tudo dar mais que receber. Pois é mais nobre fazer o bem, do que recebê-lo.

Como o homem virtuoso busca o nobre, ele saberá o determinado momento e as determinadas condições para doar às pessoas certas. Não obstante, segundo comenta Aristóteles, aquele que dá às pessoas erradas e sofre ao realizar as oferendas, não é liberal, e deve receber outro nome. Aquele que exerce a atividade de ser liberal não busca dinheiro, nas fontes erradas por já possuir suas posses. Assim, busca a riqueza que doará nas suas posses. Este homem, que é liberal, tem a característica de ficar com muito pouco para si, pois é normal de sua parte não atentar-se para si.

Convém chamar atenção para o fato de que a liberalidade é de certa forma, medida perante as posses do homem, tendo em vista que alguém que dá coisas em menos quantidade é tão virtuoso quanto aquele que dá coisas em maior quantidade. Não é fácil para um homem liberal tornar-se ou manter-se rico, pois está muito

---

<sup>52</sup> Idem. pág. 98.

<sup>53</sup> Idem pág. 101.

<sup>54</sup> Idem. pág. 101.

reclinado a dar seus bens, e não mantê-los para si. O homem que é pródigo é mais bem visto que o homem que é avarento. Afinal, suas características estão próximas de um homem liberal. Sobretudo o pródigo que adquire seus bens das fontes erradas é avaro. Para maior compreensão da dimensão dos conceitos ora apresentados enfatiza-se que:

A prodigalidade e a avareza, por sua vez, são um excesso e uma deficiência no tocante à riqueza. Sempre imputamos a avareza aos que amam a riqueza mais do que devem, mas também usamos o termo “prodigalidade” num sentido complexo, chamando pródigo aos homens incontinentes que malbaratam dinheiro com os seus prazeres. [...] Pródigo é aquele que se arruína por sua própria culpa, e o malbaratar seus bens é considerado uma forma de arruinar a si mesmo, pois é opinião de muitos que a vida depende da posse de riquezas.<sup>55</sup>

O ato de oferecer seus bens para uma pessoa necessitada é um ato voluntário e virtuoso, assim sendo, a pessoa que doa a quem necessita faz isso sem dor e arrependimento. Não sofre interferências de outros na escolha, e escolhe porque tem a convicção de que é correto.

Finalizando a análise concernente a liberalidade, Aristóteles acentua a existência de uma outra virtude que também se relaciona com a riqueza, ou seja, a magnificência. No entanto, esta: “[...] Não se estende, porém, com a liberalidade, a todas as ações que têm que ver com a riqueza, mas apenas às que envolvem gasto; e nestas, ultrapassa a liberalidade em escala. Porque, como o próprio nome sugere, é um gasto apropriado que envolve grandes quantias.”<sup>56</sup>

Segundo Aristóteles, a magnificência deve ser adequada ao agente e ao objeto, assim como às circunstâncias. Neste prisma o homem magnífico é aquele que sabe gastar grandes quantias com bom gosto. Este gasta dinheiro em busca da honra, finalidade que se faz comum a todas as virtudes. Sendo assim:

A magnificência é um atributo dos gastos que chamamos honrosos, como os que se relacionam com os deuses – ofertas votivas, construções, sacrifícios -, e do mesmo modo no que tange a todas as formas de culto religioso e todas aquelas coisas que são objetos apropriados de ambição cívica, como a dos que se consideram no dever de organizar um coro, guarnecer uma trirreme ou oferecer espetáculo públicos com grande brilhantismo.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 101.

<sup>56</sup> Idem, pág.105.

<sup>57</sup> ARISTÓTELES, 1979, págs.105 a 106.

Levando em conta que a magnificência deve ter como parâmetro de análise o agente e os seus recursos, verificando se estes se adequam ou não aos resultados e a quem os produz, pode-se dizer que “[...] um homem pobre não pode ser magnificente, visto não ter os meios de gastar apropriadamente grandes quantias; e quem tenta fazê-lo é um tolo, porquanto gasta além do que se pode esperar dele e do que é apropriado [...]”<sup>58</sup> É pertinente salientar que os grandes gastos se adequam de uma melhor maneira aqueles que possuem os recursos propícios, adquiridos mediante esforços próprios ou por meio de heranças ou doações.

Caracterizando o homem magnificente Aristóteles enfoca alguns pontos relativos a este, em primeiro aspecto diz que o magnificente não gasta consigo mesmo, mas sim com objetos públicos, ele apresenta sua casa de acordo com a sua riqueza, visto que esta pode ser vista como um ornamento público, no que diz respeito aos gastos, ele os faz com obras duradouras, pois acredita que estas são mais belas. Portanto, o magnificente gasta grandes fortunas em busca de acentuar cada vez mais o seu valor e honra. O homem vulgar, ao contrário do magnificente, gasta além do que é justo, no entanto, não possui bom gosto com o que gasta:

[...] Dá, por exemplo, um jantar de amigos na escala de um banquete de núpcias, e quando fornece o coro para uma comédia coloca-o em cena vestido de púrpura, como se costuma fazer em Mégara. E todas essas coisas, ele não as faz tendo em vista a honra, mas para ostentar a sua riqueza e porque pensa ser admirado por isso; e gasta pouco quando deveria gastar muito, e vice-versa.<sup>59</sup>

Nessa ordem de classificação do homem vulgar Aristóteles ressalta ainda o homem mesquinho, este figura como aquele que em tudo que faz hesita, estuda a maneira de gastar menos, lamenta em relação ao pouco que desprende e acredita estar fazendo mais do que é necessário.

Passando a discorrer sobre o magnânimo Aristóteles o define como o homem das grandes coisas; magnanimidade pressupõe grandeza e a grandeza conduz à excelência moral. O pensador dá certa importância a esta virtude,

---

<sup>58</sup> Idem, pág. 106.

<sup>59</sup> Idem, págs. 106 e 107.

destacando seu aspecto de justo meio entre a covardia e a pretensão, conforme a reta razão.

A pessoa magnânima, tomando como referência a concepção aristotélica, se caracteriza como o indivíduo que aspira grandes honras que, por conseguinte estão a sua altura, sendo assim “[...] se arroga o que corresponde aos seus méritos, enquanto os outros excedem ou ficam aquém da medida.”<sup>60</sup> Assim, as honrarias perseguidas devem estar em conformidade com os méritos segundo Aristóteles:

[...] o homem magnânimo se interessa pelas honras. Apesar disso, conduzir-se-à com moderação no que respeita ao poder, à riqueza e a toda boa ou má fortuna que lhe advenha, e não exultará excessivamente com a boa fortuna nem se abaterá com a má. Com efeito, nem para com a própria honra ele se conduz como se fosse uma coisa extraordinária. O poder e a riqueza são desejáveis a bem da honra (pelo menos, os que os possuem desejam servir-se deles para obtê-la); e, para os que têm a própria honra em pouca conta, eles também devem ser coisa de somenos. Por isso os homens magnânimos são considerados desdenhosos.<sup>61</sup>

Para Aristóteles os termos méritos e honrarias estão de acordo com os critérios de bondade que os justificam, assim são merecedoras destes princípios qualitativos as pessoas que realmente se firmam como boas. São criticados, por conseguinte os homens ambiciosos que aspiram honrarias mais do que lhe convém, assim como aqueles que não apresentam ambição e assim não querem ser evidenciados como contemplados de honras, mesmo que sejam merecedores.

Outra ação virtuosa comentada por Aristóteles é a calma, meio-termo em relação à cólera que diz respeito à ação de irritabilidade que o homem pode manifestar por qualquer motivo ou situações que não lhe satisfaçam e cause aborrecimento, geralmente às pessoas que assim se apresentam, são mal-humoradas, ou seja, “[...] se encolerizam com o que não devem mais do que devem e por mais tempo, e não podem ser apaziguados enquanto não se vingam ou castigam.”<sup>62</sup> Em contraposição ao homem colérico Aristóteles ressalta a existência do obsequioso que se caracteriza como o indivíduo que procura agradar a todos e jamais se opõe a quem quer que seja acreditando ser o seu dever não magoar as pessoas, sua atuação não visa à obtenção de vantagens.

<sup>60</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 107.

<sup>61</sup> Idem. pág.108.

<sup>62</sup> Idem, pág.112.

Conforme Aristóteles o homem que se propõe a agradar a todos, tendo como objetivo conquistar vantagens em dinheiro ou produtos advindos deste, não pode ser visto como obsequioso, mas sim como adulator. Esse estilo de caráter não merece confiança, uma vez que não externa em seus procedimentos veracidade no que segue e, em certo ponto não manifesta opinião própria.

A abordagem feita em relação ao caráter de veracidade ou falsidade que pode ser investigada no âmbito da ação humana, remete a ser feita uma outra apreciação aos argumentos desenvolvidos por Aristóteles em relação ao agir do homem. Neste contexto é pertinente acentuar as considerações formuladas pelo filósofo no que diz respeito ao homem jactancioso, ou seja, aquele que busca a verdade ou a falsidade tanto em atos como em palavras e pretensões.

Segundo Aristóteles, o homem jactancioso apodera-se de coisas que trazem glória, enquanto o falso modesto chega a negar ou amesquinha-se em relação ao que possui. Já o homem que faz uso do meio-termo este não exagera nem tão pouco subestima, ele é veraz tanto em seu modo de viver como em suas palavras, declara de maneira precisa sobre o que possui. Neste contexto: “[...] o homem veraz é mais um exemplo daqueles que, conservando-se no meio-termo, merecem louvor; e ambas as formas de homem inverídico são censuráveis, mas particularmente o jactancioso.”<sup>63</sup> Conforme concepção aristotélica, o homem que ama a verdade evita a falsidade, inclinando-se mais a atenuar a verdade e faz desta um ponto de direcionamento de sua vida.

Finalizando o quarto Livro da Ética a Nicômaco Aristóteles tece comentário sobre a vergonha, acentuado que esta mais se assemelha a um sentimento do que propriamente a uma virtude. Ressalta que esta “[...] É definida, em todo, caso, como uma espécie de medo da desonra, e produz um efeito semelhante ao do medo causado pelo perigo.”<sup>64</sup> Fundamentando-se na definição de vergonha o filósofo acreditar haver na essência deste mais princípio de sentimento do que uma virtude moral. Aristóteles leva em conta o fato de que as pessoas movidas pela vergonha

---

<sup>63</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 114.

<sup>64</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 116.

chegam a alterar seu aspecto físico ficando com a face corada, já quando diante ao temor da morte empalidecem, assim os dois pontos ora observados são estados corporais, o que justifica que são características oriundas de um sentimento do que de uma virtude moral.

De acordo com Aristóteles, o sentimento de vergonha é bem mais aceito na juventude, uma vez que nesta fase da vida o indivíduo está mais sujeito a pratica de atos imaturos sendo passivos a cometer erros. Os jovens são louvados mediante a possibilidade de recuarem e se fazerem conscientes de seus erros. Já no que alude aos adultos acredita-se que estes não devem fazer nada do que venham a se envergonhar. Convém lembrar que:

[...] o sentimento de vergonha não é sequer característico de um homem bom, uma vez que acompanha as más ações. Ora, tais ações não devem ser praticadas; e não faz diferença que algumas sejam vergonhosas em si mesmas e outras o sejam apenas de acordo com a opinião comum, pois nem as primeiras, nem as segundas devem praticar, a fim de não sentirmos vergonha. E é característico de um homem mau o ser capaz de cometer qualquer ação vergonhosa.<sup>65</sup>

Conforme Aristóteles a vergonha em algumas situações pode ser uma ação positiva, ou seja, quando ela viabiliza ao indivíduo não reincidir em ações não boas, neste caso estará favorecendo ao indivíduo algo favorável. Já se um homem vil pratica um ato vergonhoso e não se inibe com este, o que acontecerá é que em outras ocasiões a ação pode vir a se repetir levando o reincidente a ser digno de censura.

## 2 A JUSTIÇA COMO VIRTUDE MORAL

---

<sup>65</sup> Idem. pág. 117.

Estabelecendo a justiça<sup>66</sup> como virtude moral, Aristóteles procura sistematizá-la juntamente com a injustiça. Analisa de maneira detalhada a significação e a abrangência do conceito. Inicia sua investigação a respeito dessa virtude seguindo a mesma estratégia utilizada nas demais virtudes abordadas, ou seja, indagando que ações se relacionam com a justiça e a injustiça e que tipo de meio-termo é esta virtude, isto é, quer saber entre quais ações externas se encontra o ato justo. Ressalta, portanto que:

[...] todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto.<sup>67</sup>

Dessa forma, a justiça está sendo considerada enquanto uma virtude ética, pois a investigação proposta segue o mesmo caminho percorrido anteriormente como fez com as demais virtudes éticas estudadas. A princípio, procura definir a justiça como a disposição da alma graças à qual as pessoas se dispõem a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo; de maneira idêntica, diz-se que a injustiça é à disposição da alma graças à qual eles agem injustamente e desejam o que é injusto.

É importante enfatizar que a teoria da justiça aristotélica se desenvolve a partir do conhecimento prático do senso comum que parte da imagem criada pelo próprio indivíduo para posteriormente, acrescentar a essa definição outros elementos que possibilitam a efetivação da justiça na pólis.

Aristóteles estabelece uma diferença fundamental entre o que ocorre com as disposições da alma e o que ocorre com as ciências e as faculdades, esclarecendo que uma única ciência ou faculdade investiga coisas contrárias e uma disposição que pretende certo resultado não pode encaminhar-se para o resultado

<sup>66</sup> Segundo Silveira (2001), o termo justiça é homônimo, isto é tem dois significados distintos, usados concomitantemente. A justiça é usada no sentido normativo (nóminos), que se relaciona com a aplicação no interior da comunidade política, e é empregada também no sentido de igual (ísos), que está restrito a ações, cujo objeto é a distribuição de bens, como cargos e prestígios. (SILVEIRA, 2001, pág. 68).

<sup>67</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 121.



oposto, como, por exemplo, “[...] em razão da saúde não fazemos o que é contrário à saúde, mas só o que é saudável, pois dizemos que um homem caminha de modo saudável quando caminha como o faria um homem que gozasse saúde.”<sup>68</sup>

A partir dessa diferenciação é possível reconhecer uma disposição em função da disposição contrária e, em muitos casos, as disposições são identificadas por meio dos indivíduos em quem elas se fazem expressas, a saber, em sendo conhecidas as boas condições físicas, são conhecidas também as más. Partindo deste raciocínio pode-se inferir que, se um dos contrários apresentar mais de um sentido, o outro também terá mais de um significado, isto é, se justo for ambíguo, injusto e injustiça também se encontram na ambigüidade.

Através do relacionamento entre a justiça e injustiça Aristóteles categoricamente dita que ambas parecem ser ambíguas, mas como seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a ambigüidade não é notada, portanto, se o termo injusto se aplica tanto às pessoas que transgridem a lei, quanto às pessoas ambiciosas (aquelas que querem mais do que aquilo que têm direito), e ímprobos, então obviamente as pessoas cumpridoras da lei e corretas são justas.

Aristóteles define o homem justo como o respeitador da lei, ou seja, o probo, e o homem injusto é o homem sem lei, portanto, o improbo. Nesse sentido a justiça é vista como uma virtude moral, sendo o sentimento interior e subjetivo que conduz o indivíduo à obediência do que a lei prescreve; essa é, portanto, sua primeira função. Dessa maneira, o meio-termo, é o que a legislação define entre a ação de agir e a ação de não agir.

Segundo essa definição de justiça a qual pode ser vista como universal, os indivíduos injustos são ambiciosos, pois são injustos a respeito de bens, isto é, querem uma parcela maior nos bens relativos à prosperidade e uma parcela menos nos bens relativos à adversidade, sendo ambiciosos por pretenderem ambos os bens.

---

<sup>68</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 121.

Aristóteles faz compreender que os indivíduos que não são ambiciosos são também não-equitativos, significando que querem simultaneamente muito as coisas boas e pouco as ruins, sem qualquer referência ao bem-estar da comunidade. Desta forma pode-se dizer que a ação justa não pode ser movida pela ambição, nem tão pouco pela não-eqüidade, pois ela deve ser pautada pelo bem-comum.

Após ter feito análise acerca do que se pode ver como justo ou injusto Aristóteles parte para a identificação entre a justiça universal (justiça enquanto virtude) e o ordenamento legal, pois o que é determinado por lei visa a atender ao interesse comum da comunidade política, tanto em relação aos interesses dos indivíduos quanto aos interesses de grupos específicos. Dessa maneira, os atos justos são identificados como aqueles que objetivam a produção e a preservação da eudaimonia para a comunidade política, ressaltando que a lei tem essa função de preservação da comunidade política na medida em que ela determina aquilo que deve ser realizado por todos na esfera pública.

Aristóteles concebe a idéia de que a lei determina que a ação dos indivíduos seja virtuosa, estipulando assim que os homens ajam de maneira corajosa, como, por exemplo, “[...] não desertar de nosso posto, nem fugir, nem abandonar nossas armas [...]”<sup>69</sup>, impondo a prática de atos virtuosos e condenando a prática de atos viciosos. Essas determinações legais que são elaboradas no sentido de apontarem para a virtude são boas, mas as determinações legais que são realizadas apenas instrumentalmente não são boas da mesma forma. Pode-se dizer que: “[...] Essa forma de justiça é, portanto uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes [...]”<sup>70</sup>

Tem-se, portanto, o surgimento da definição da justiça universal como a mais perfeita virtude ética visto ela está identificada com a relação pública de todos os indivíduos, isto é, em função da especificação da forma de relação de

---

<sup>69</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 122.

<sup>70</sup> Idem. pág.123.

uns com os outros, no momento em que ela tem sua relação com o próximo. Assim, a justiça é entendida como a virtude ética que resume todas as outras virtudes, sendo a mais elevada e perfeita virtude ética.

Conforme Aristóteles, a justiça é compreendida como a forma perfeita de virtude ética em função dela ser a prática efetiva da virtude ética perfeita, sendo ela perfeita em razão de que os indivíduos que possuem o senso de justiça podem colocar em prática não apenas em relação a si mesmos, mas principalmente em relação ao outro, isto é, em relação ao próximo. Tem-se, neste ponto, o marco diferencial da justiça, pois ela é uma virtude ética que não se relaciona de forma egoísta, ao contrário sua práxis vai em direção ao outro na circunscrição política. Ou seja, a práxis da justiça não se dá de maneira individual, mas politicamente, isto é, ela acontece na relação de indivíduos entre indivíduos em suas relações sociais.

É importante compreender a vinculação estabelecida entre ética e política observada na *Ética a Nicômaco* por meio da virtude da justiça. Essa vinculação ocorre em função da subordinação dos bens individuais aos bens coletivos, no momento em que a justiça é uma virtude que está em relação com o outro para a efetivação comum. Mas, é pertinente chamar atenção para o fato de que, a relação entre virtudes éticas e justiça em Aristóteles podem levar a compreensão de que estes termos reportam uma mesma coisa, no entanto, a essência destes não é a mesma, pois, “[...] Aquilo que, em relação ao nosso próximo, é justiça, como uma determinada disposição de caráter e em si, é virtude.”<sup>71</sup>

Compreende Aristóteles que a justiça é uma virtude ética que se pratica sempre em relação aos outros, sendo uma forma restrita de virtude ética, enquanto que a virtude ética configura uma disposição irrestrita que pode ser realizada individualmente tem-se, portanto aqui a essência que oferece fundamentação aos conceitos de justiça e virtude.

---

<sup>71</sup>ARISTÓTELES, 1979. pág.123.

## 2.1 Teoria da Justiça e Teoria das Virtudes

A distinção entre teoria da justiça e a teoria das virtudes é esboçada no segundo capítulo do Livro V da *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles apresenta o seu objeto de investigação que se firma em torno da justiça eqüitativa (particular), ou seja, no seu sentido político-jurídico, e não a justiça compreendida enquanto totalidade das virtudes. Sendo assim inicia o citado capítulo com o seguinte pronunciamento: “[...] Seja, porém como for o objeto de nossa investigação é aquela justiça que constitui uma parte da virtude; porquanto sustentamos que tal espécie de justiça existe. E analogamente, é com a injustiça no sentido particular que nos ocupamos.”<sup>72</sup>

Para Aristóteles a injustiça particular não está diretamente relacionada com todos os vícios como covardia, cólera, mesquinhez, mas, sim, com os vícios que possuem relação com tomar mais do que a parte que cabe a cada um. Com isso, identifica que a injustiça em questão tem relação com o tomar demais do que é a parte correspondente de um bem público e essa ação não possui uma relação direta com os outros vícios privados, apontando, assim, para a circunscrição da esfera da justiça ao âmbito político-jurídico, de forma a identificar o injusto como tendo relação com o desigual, isto é, ao não-eqüitativo, indo além do injusto no sentido de ilegal (que não cumpre a lei correta). Essa relativização da justiça legal através da justiça do eqüitativo, buscando uma independência entre as questões de justiça e as questões morais, delimita a justiça enquanto condição de possibilidade para a realização da esfera privada de vida.

Tem-se, então, a identificação da justiça com o ordenamento político-jurídico da *pólis* que estabelece critérios mais fortes para a convivência societária do que somente a deliberação subjetiva do indivíduo. Para ressaltar seu posicionamento, Aristóteles exemplifica a questão com o caso do adultério:

---

<sup>72</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 123.

[...] se um homem comete adultério tendo em vista o lucro e ganha dinheiro com isso, enquanto um outro o faz levado pelo apetite, embora perca dinheiro e sofra com o seu ato, o segundo será considerado intemperante e não ganancioso, enquanto o primeiro é injusto, mas não intemperante.<sup>73</sup>

Segundo Aristóteles, o indivíduo que comete o adultério por desejo não é injusto, mas apenas concupiscente (desregrado), enquanto que o que comete por intenção do lucro é injusto, não sendo vicioso moralmente, em que o ato injusto significa alguém lucrar em uma situação em que lesa o outro. A conclusão que é inferida do exemplo citado é que a justiça tem relação com as regras públicas de relacionamento e não com as regras privadas (morais) de convivência, abrindo um espaço, tanto para a afirmação da necessidade do direito universal, como da necessidade de a moral ser algo particular (não sendo algo próprio da justiça), não identificando diretamente o bem que é público com o bem que é particularizado.

Analisando de maneira independente a teoria da justiça, sem levar em conta a teoria das virtudes, pode-se dizer que as questões de justiça em Aristóteles são identificadas com a relação intersubjetiva dos indivíduos, pois elas se relacionam com a honra, dinheiro entre outros elementos em que a injustiça é caracterizada com o prazer do ganho, sendo que um outro obtém uma perda. Desta forma observa-se que a justiça não trata do aspecto legal, mas sim do aspecto eqüitativo, tendo em vista que aquilo que fere a eqüidade é visto como ilegal.

Pode-se dizer que o objeto central da teoria da justiça aristotélica é a garantia de eqüidade nas relações públicas dos indivíduos da comunidade política. O que se busca é a determinação de um critério universal racional de igualdade para estabelecer a distribuição eqüitativa dos bens públicos para os cidadãos da *pólis*, de maneira a criar uma estrutura de cooperação social através de princípios universais que não dependam necessariamente de uma mediania particular baseada na prudência.

A teoria desenvolvida por Aristóteles estabelece um distanciamento de uma visão perfeita de justiça, na qual se identifica o papel do Estado com uma função específica de criar homens bons (virtuosos). Aristóteles identifica que na concepção

---

<sup>73</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 123.

privada de justiça (universal) que está anexada à teoria das virtudes, pois é a prática das virtudes, se estabelece uma associação com as ações permitidas pela lei que proíbe o vício e recomenda a virtude e, sendo assim, deve existir uma educação correspondente, visando à criação do homem virtuoso, formando um bom ser humano. No que diz respeito à educação do indivíduo enquanto tal, a questão central não se encontra na formação do bom ser humano, mas, sim, na formação do homem enquanto cidadão.

Aristóteles acredita que não há uma identidade absoluta entre um bom ser humano e um bom cidadão, revelando que a esfera pública de justiça não tem a necessidade de uma visão perfeita de homem para o estabelecimento de critérios a respeito da equidade na sociedade política, sendo que a justiça pode ser alcançada por homens (cidadãos) e não necessariamente homens virtuosos. O que se pode observar é que Aristóteles faz uma análise da justiça equitativa no âmbito público a partir de sua delimitação e subdivisão. Assim distingue a justiça em dois grupos, ou seja, a justiça geral e a justiça particular. Considera:

[...] (A) uma espécie é a que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de um outro); e (B) outra espécie é aquela que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos. Dessa última há duas divisões: dentre as transações, (1) algumas são voluntárias, e (2) outras são involuntárias – voluntárias, por exemplo, as compras e vendas, os empréstimos para consumo, as arras, o empréstimo para uso, os depósitos, as locações (todos estes são chamados voluntários porque a origem das transações é voluntária); ao passo que das involuntárias, (a) algumas são clandestinas, como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, o engodo a fim de escravizar, o falso testemunho, e (b) outras são violentas como a agressão, o seqüestro, o homicídio, o roubo a mão armada, a mutilação, as invectivas e os insultos.<sup>74</sup>

A partir da exposição do seu campo de investigação em relação a teoria da justiça Aristóteles dá início a abordagem relativa a justiça distributiva, apontando com esta o tipo de mediania que corresponde ao ato justo, em que se deve especificar de que maneira se realiza essa operação, se da mesma forma que as outras virtudes, ou se utiliza um mecanismo diferenciado, entre outros pontos.

---

<sup>74</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 124.

## 2.2 Justiça Distributiva

A justiça distributiva é explicada na *Ética a Nicômaco* como a que se aplica na repartição dos homens e dos bens, e tem em vista que cada um dos associados receba, de tais honras e bens, uma porção adequada a seu mérito. Neste aspecto compreende-se que:

[...] as distribuições devem ser feitas de acordo com o mérito num sentido qualquer, se bem que nem todos especifiquem a mesma espécie de mérito, mas os democratas o identificam com a condição de homem livre, os partidários da oligarquia com a riqueza (ou com a nobreza de nascimento), e os partidários da aristocracia com a excelência.<sup>75</sup>

A justiça distributiva envolve pelo menos quatro termos: as duas pessoas para quem é justo e as duas partes que são justas. Se as pessoas não são iguais, não terão partes iguais. A justiça seria uma forma de proporção. Segundo Aristóteles, distribuir partes iguais para pessoas desiguais seria uma injustiça da mesma forma que distribuir partes desiguais para pessoas iguais. Portanto, afirmando o princípio da igualdade o filósofo enfatiza que, se as pessoas não são iguais, não podem ter coisas iguais. A justiça distributiva, consiste, assim, de uma relação proporcional a qual o filósofo, artificialmente, assevera tratar-se de uma proposição geométrica, onde: “[...] o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente. Esta proporção não é contínua, pois não podemos obter um termo único que represente uma pessoa e uma coisa.”<sup>76</sup>

Esclarece Aristóteles que partindo da proporção ora especificada, o justo equivale ao proporcional, enquanto o injusto é o que transgride a proporção. Assim o que ocorre é que um dos termos que dão estrutura à proporção toma uma dimensão desproporcional aos demais termos constituintes, o que ocorre na prática é que o homem que age injustamente tem excesso na partilha do bem e o injustamente tratado tem demasiado pouco.

---

<sup>75</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág. 125.

<sup>76</sup> Idem. pág. 125.

Aristóteles enfatiza que nas ações que se relacionam com os bens públicos onde são dispostas a passarem pelo processo de distribuição, a justiça consiste na não-eqüidade, ou seja, na desigualdade, existindo por conseguinte o mais e o menos e, portanto, o justo compreende o meio-termo entre o mais e o menos.

O critério de igualdade ressaltado por Aristóteles compreende uma afirmação que não precisa ser evidenciada, pois este surge de um critério matemático universal no qual considera que se há desigualdade entre os indivíduos e os bens propostos à distribuição, o justo corresponde aquilo que proporciona a igualdade. Ao referido critério sabe-se que:

[...] Implica pelo menos duas coisas. O justo, por conseguinte, deve ser ao mesmo tempo intermediário, igual e relativo (isto é, para certas pessoas). E, como intermediário, deve encontrar-se entre certas coisas (as quais são, respectivamente, maiores e menores); como igual, envolve duas coisas; e, como justo, pois, envolve pelo menos quatro termos, portanto, duas são as coisas que se manifestam – os objetos distribuídos.<sup>77</sup>

A regra da justiça distributiva enuncia que a igualdade deve ser proporcional, de forma que a proporção entre as parcelas de bens a serem distribuídas deva corresponder à proporção entre os indivíduos, concluindo-se que, se os indivíduos não forem iguais, não devem receber proporções iguais, ou “[...] quando iguais têm e recebem partes desiguais, ou quando desiguais recebem partes iguais.”<sup>78</sup> A igualdade ora referida pode ser vista como o meio-termo, é a igualdade proporcional, pois essa igualdade deve ser estabelecida entre os indivíduos que estão envolvidos e os bens públicos a serem distribuídos, porque tanto as coisas envolvidas assim como os indivíduos em questão se relacionam entre si, sendo que, se os indivíduos em questão não estiverem em uma situação de igualdade, eles não apresentam uma participação igual nas coisas a seres distribuídas.

O que Aristóteles tematiza com a abordagem feita em relação à justiça distributiva é que, se o indivíduo pretende operar apenas com o princípio da

---

<sup>77</sup> ARISTÓTELES, pág.125.

<sup>78</sup> Idem. pág.125.



igualdade (o igual para desiguais) no interior da comunidade política está se instituindo a injustiça, pois na dinâmica política, social e econômica observa-se que os indivíduos são desiguais, tendo mais ou menos necessidades relativas a uma coisa.

Na concepção de Aristóteles, a justiça para ser efetivada deve se encontrar além da igualdade absoluta, passando a ser considerada a partir do princípio da diferença, operando com o critério “o desigual para desiguais”, em função da realidade contingente dos indivíduos e das coisas, passando a ser compreendida enquanto igualdade proporcional. Portanto, o princípio da diferença é formulado a partir de uma compreensão do que é a distribuição eqüitativa dos bens públicos, fundamentada em um critério matemático de igualdade através de um procedimento racional para designar o que é o justo (igualdade proporcional).

A questão da justiça distributiva se fundamenta no princípio da realização de uma distribuição eqüitativa dos bens públicos de maneira a estabelecer uma estrutura de cooperação social através de critérios racionais que não dependam exclusivamente de um meio-termo baseado na sabedoria prática.

Conforme o pensamento aristotélico a justiça distributiva sendo firmada na idéia de uma distribuição por partes iguais é um meio-termo que não depende do entendimento individual (subjetivo) do agente moral que faz uso da sabedoria prática para fundamentar sua ação, na realidade esta faz uso de um critério objetivo com sentido político-público que se firma num modelo de racionalidade privada individualizada, baseando-se somente no eudaimonismo passa a determinar o que é justo.

### **2.3 Justiça Corretiva**

No quarto capítulo do Livro V da *Ética a Nicômaco* Aristóteles inicia a sua exposição alusiva a justiça corretiva que resulta, segundo o filósofo, a partir de um

princípio corretivo frente às relações privadas, sejam elas voluntárias ou involuntárias, sendo as primeiras, contratuais, e as últimas delituosas.

Na justiça corretiva o princípio da igualdade é encarado de forma diversa, em proporção matemática, cuidando somente de medir os ganhos e perdas de modo impessoal, as coisas e as ações são levadas em conta pelo seu valor objetivo, e não mais pela qualidade das pessoas. Assim, “[...] não faz diferença que um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, se uma é autora e a outra é vítima do delito.”<sup>79</sup> De acordo com a justiça corretiva, a função do juiz frente as diferentes situações de desigualdade, que possa se fazer presente entre os atos por ele analisado, é de buscar igualar as partes por meio da pena.

Segundo Aristóteles a justiça corretiva se mostra como o intermediário entre a perda e o ganho, sendo a figura do juiz como um intermediário entre estes dois pontos. Ele é uma espécie de mediador entre os litigantes que tem o poder de encontrar um meio-termo que possa amenizar ou solucionar o conflito. A obtenção do meio-termo tem neste contexto a conotação de justiça, uma vez que o juiz a representa.

O critério que serve de parâmetro para a ação justa nas relações privadas da comunidade política é a equidistância, sendo que o justo se constitui como aquilo que é equidistante, isto é, aquilo que dista igualmente, da mesma maneira que o juiz deve agir equidistantemente, assim a justiça corretiva significa o igual. Aristóteles neste contexto não trata a justiça como uma virtude moral (enquanto ética), mas enquanto direito (esfera jurídica) que tem uma função equalizadora, estabelecendo uma fronteira entre o moral o legal, sendo a justiça corretiva a justiça dos tribunais. Esse afastamento da justiça corretiva ao âmbito da moral evidencia-se a partir da associação desse estilo de justiça com a função do juiz que é a justiça personificada, porque é como mediania entre as partes que estão em desacordo, oferecendo uma mediação entre aqueles que reclamam a respeito da perda e do ganho, tendo a função de restituição da igualdade rompida.

---

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.126.

A ação de recorrer ao juiz com o objetivo de intervir em casos que envolva possibilidades de perdas e ganhos, segundo Aristóteles equivale a ir em busca da justiça uma vez que a decisão tomada por ele é firmada nos princípios legais que são devidamente criadas pelos indivíduos para uso próprio, visando a garantia da interrelação entre os mesmos e manutenção do equilíbrio social. Em sentido geral espera-se que este encontre um meio-termo sanando ou amenizando possíveis conflitos. Neste aspecto é que, “[...] em alguns Estados os juizes são chamados mediadores, na convicção de que se os litigantes conseguirem o meio-termo, conseguirão o que é justo.”<sup>80</sup>

A justiça é entendida como mediania entre as partes disputantes, da mesma forma que o juiz estabelece essa mediania através da restauração da igualdade, em que sua função é a subtração do segmento maior daquela parte que excede o meio, somando à parte menor para restituir o meio (pensando em uma linha dividida em duas partes desiguais, o juiz restaura a igualdade através da equalização das linhas), sendo, dessa maneira, o igual uma mediania entre o mais e o menos conforme uma proporção aritmética.

Numa situação de divisão de bens o juiz é responsável pelo estabelecimento da igualdade entre os indivíduos, pois é este quem através de medidas proporcionais delimita o que se destina a cada um dos litigantes, seguindo, por conseguinte os princípios da reciprocidade. A justiça como reciprocidade ocorre nas relações voluntárias (atos voluntários), sendo que nas associações que têm por objetivo a troca comercial (troca de serviços), os indivíduos permanecem unidos em função da reciprocidade proporcional que une a comunidade em relação ao seu comércio.

A justiça corretiva opera com o critério matemático da igualdade aritmética, pois visa à equalização de todos os indivíduos em suas relações privadas e, sendo assim, considera todos os cidadãos, enquanto iguais em relação à lei, oferecendo um ponto eqüitativo para todos através da mediania entre o ganho e a perda. Nas relações privadas, que são voluntárias (como a compra e a venda e outras

---

<sup>80</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.126.

transações legais), o ganho significa ter mais do que cabe a uma parte e a perda significa ter menos do que se tinha no início da transação, de sorte que o resultado da operação não efetiva nem um aumento e nem uma diminuição, da mesma forma que a justiça nas operações involuntárias constitui uma mediania entre o ganho e a perda.

Portanto, conforme Aristóteles a justiça corretiva opera com o critério da igualdade igual (igualdade aritmética) visando corrigir os possíveis erros da justiça distributiva, bem como corrigir os erros e crimes nas relações privadas entre os cidadãos, constituindo-se como a aplicação das regras positivas do direito ou, também, a aplicação das leis definidas pela justiça distributiva.

O que importa à justiça é a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, assegurando um ponto eqüidistante para todos os membros da comunidade política em suas relações privadas. Dessa maneira, a justiça corretiva opera com um princípio da igualdade com a intenção de estabelecer na sociedade um critério universal eqüidistante, efetivando a justiça na *pólis* através de uma mediania entre o ofensor e o ofendido, possibilitando a restituição e a garantia da igualdade entre todos e, também, garantindo a liberdade subjetiva dos indivíduos através de uma circunscrição jurídica (direito).

Em relação ao conceito de justo, neste contexto, este é “[...] intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda [...] Consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação.”<sup>81</sup> Portanto, quando a transação foi justa corresponde que as partes envolvidas não tiveram prejuízos em seus bens.

No que alude a relação da reciprocidade na justiça corretiva Aristóteles deixa claro que em muitos casos ela não se enquadra como exemplo, assim destaca a seguinte situação: “[...] se uma autoridade infligiu um ferimento, não deve ser ferida em represália, e se alguém feriu uma autoridade, não apenas deve ser também ferido, mas castigado além disso.”<sup>82</sup> Então, adverte o filósofo que a reciprocidade deve fazer-se conforme uma proporção e não na base de uma

<sup>81</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.127.

<sup>82</sup> Idem. pág. 127.

retribuição igual, pois uma ação má não pode ser paga com uma ação do mesmo nível. Portanto, o que Aristóteles enfatiza é que os bens devem ser medidos por uma só e mesma coisa. A unidade que mantém unidas todas as coisas é a procura (os homens necessitam dos bens uns dos outros) e o dinheiro tornou-se por convenção, uma espécie de representante da procura, daí a necessidade de que todos os bens tenham um preço marcado, pois assim haverá sempre troca e, por conseguinte, associação do homem com homem. Na realidade é impossível que objetos diferentes se tornem comensurável. Neste aspecto por convenção se criou o dinheiro que por sua vez constitui uma espécie de representante da procura, sendo o seu valor estipulado pelo próprio homem. O dinheiro, portanto, coloca em prática a reciprocidade, uma vez que estabelece a igualdade entre os bens.

Conforme Aristóteles, o dinheiro assume a função de estabelecer a equalização entre os diversos artigos produzidos que são desiguais, isto é, ele é entendido como uma mediania entre o excesso e a deficiência que tem a tarefa de estabelecer a equidade nas trocas comerciais, servindo para o estabelecimento de trocas futuras, estando também sujeito a uma flutuação de valor, porém, em muito menor escala que as demais mercadorias.

Aristóteles evidencia, portanto, o fato de que nas relações comerciais, se faz necessária à utilização de um padrão para a realização das trocas, de forma a estabelecer a comensurabilidade dos diversos bens que são produzidos na *pólis* e constituem-se como objetos de trocas comerciais. O padrão utilizado nesse tipo de relação de compra e venda é a justiça, que se compreende não enquanto uma virtude, como na idéia de justo preço, mas está identificado com a utilidade (demanda) das mercadorias estabelecidas pelos indivíduos no comércio.

A delimitação da justiça como reciprocidade revela o caráter político-jurídico da teoria da justiça aristotélica, afastando-a definitivamente da lógica operada pela ética das virtudes, pois o critério de reciprocidade proporcional nas relações comerciais é possibilitado pela dinâmica econômica, em que os indivíduos estabelecerão o valor das mercadorias a partir de seu entendimento a respeito da utilidade dos produtos e da qualidade dos serviços utilizados.

No contexto anteriormente citado pode-se dizer que Aristóteles não trata da justiça como condição de possibilidade para a *eudaimonía*, através dos princípios de igualdade/liberdade e da diferença, mas considera que o justo nas relações de compra e venda pode ser determinado pelos envolvidos, a partir da avaliação sobre o que é recíproco a quê.

Aristóteles considera que na justiça corretiva o fator justiça é alcançado através de um procedimento de eficiência econômica (procedimento justo), no qual não se evidencia uma concepção de bem independente do próprio procedimento de troca comercial (que se baseia na demanda), circunscrevendo o âmbito da teoria da justiça a uma esfera pública que resguarda as liberdades subjetivas dos indivíduos em suas diversas associações. Nesta linha de raciocínio, depreende-se que a justiça é uma espécie de meio-termo, não no mesmo sentido que as outras virtudes, mas porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos.

No final do quinto capítulo do Livro V da *Ética a Nicômaco* Aristóteles faz uma menção à limitação da justiça entendida enquanto virtude (universal), destacando a necessidade de se tratar das questões de justiça (aspecto público) de uma maneira diferenciada em relação às demais virtudes éticas. Retomando a argumentação a respeito da justiça universal, Aristóteles define a justiça como uma mediania entre os extremos de fazer uma injustiça e sofrer uma injustiça (deficiência), não da mesma maneira que as outras virtudes éticas, porque a justiça é uma mediania que tem relação com a mediania e a injustiça tem relação com os extremos.

Dizer que a justiça é uma mediania que se relaciona com a mediania é identificar a justiça com o eqüitativo, isto é, é identificar a justiça com o que é igual, ou no sentido proporcional, aritmético ou recíproco. No caso da distribuição dos bens, o eqüitativo é a igualdade proporcional; no caso das relações privadas, o eqüitativo é a igualdade aritmética; no caso das trocas comerciais, o eqüitativo é a igualdade como reciprocidade. Isso é evidenciado quando Aristóteles trata da justiça como uma qualidade subjetiva de predisposição, através de uma escolha

livre, para fazer o que é justo no caso da distribuição dos bens, questão esta abordada no final do quinto capítulo do Livro V da obra já referida.

A abordagem segue seu percurso chegando Aristóteles a mencionar que na sua investigação em relação à questão da justiça, entre outros pontos, propõe encontrar uma definição para a justiça política que na sua concepção,

[...] é encontrada entre homens que vivem em comum tendo em vista a auto-suficiência, homens que são livres e iguais, quer proporcionalmente, quer aritmeticamente, de modo que entre os que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por analogia.<sup>83</sup>

Esclarece o filósofo que:

[...] a justiça existe apenas entre homens cujas relações mútuas são governadas pela lei; e a lei existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto. E, havendo injustiça entre homens, também há ações injustas (se bem que do fato de ocorrerem ações injustas entre eles nem sempre se pode inferir que haja injustiça), e estas consistem em atribuir demasiado a si próprio das coisas boas em si, e demasiado pouco das coisas más em si.<sup>84</sup>

Aristóteles chega à compreensão de que a justiça política tem como especificidade tratar das relações de justiça públicas entre indivíduos que são considerados livres e iguais, com uma vida comum, em que se busca a satisfação das necessidades para a realização da auto-suficiência. Sendo assim, ela está circunscrita nas relações sociais, políticas e econômicas com o objetivo específico de garantir a auto-suficiência do grupo, isto é, de garantir a auto-suficiência de indivíduos livres e iguais, proporcionalmente ou aritmeticamente.

Em se tratando da compreensão de Aristóteles no tocante a justiça política é possível dizer que este delimita a sua esfera como tendo relação ao ordenamento legal da comunidade política, pois a justiça só é possível entre os indivíduos livres e iguais que possuem suas ações reguladas pela lei, sendo que é questão primordial para a lei a classificação do justo e do injusto, em que a ação injusta, aqui, tem relação com o apropriar-se de uma parcela grande de coisas boas e, também, de uma parcela pequena de coisas ruins. O ponto central é a identificação dos atos específicos de injustiça cometidos pelos indivíduos que estabelecem uma

<sup>83</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.130.

<sup>84</sup> Idem. pág.130.

convivência comum: a ação injusta se constitui na atribuição demasiada de coisas boas a si mesmo, com a exclusão de coisas ruins.

Os argumentos desenvolvidos por Aristóteles em relação à justiça corretiva favorecem compreender que, em uma comunidade humana, na qual se percebem diversos interesses particulares a partir das relações políticas e sociais, a ação injusta, que consiste na apropriação indevida de coisas boas (com a exclusão das más), deve ser coibida pela lei, sendo que a lei deve consistir em uma garantia da liberdade e da igualdade, tanto do ponto de vista aritmético quanto do ponto de vista geométrico. É por isso que, nas relações públicas, quem deve possuir primazia é a lei e não um indivíduo isolado, para evitar que se crie uma ordem pública com base apenas na vontade de um indivíduo. Dessa maneira, a lei para Aristóteles assume um papel essencial, na tentativa de fundamentar a liberdade e a igualdade a partir de um reconhecimento do grupo social, evitando a fundamentação da ordem justa em um só indivíduo (governante), que fará sua deliberação a partir, apenas, de sua vontade.

Conforme o filósofo há ações dos indivíduos praticadas no todo social que são injustas por natureza ou por lei, cada uma destas deve na sua concepção ser examinada em relação a sua natureza, ao número de suas espécies e a natureza das coisas com que se relaciona. Aristóteles estabelece, ainda, a distinção entre a justiça política e a justiça doméstica ao dizer sobre estas que:

A justiça de um amo e a de um pai não são a mesma que a justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação a coisas que nos pertencem, mas o servo de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são, por assim dizer, uma parte dele (...). Portanto, não é nessas relações dessa espécie que se manifesta a justiça ou injustiça dos cidadãos; pois, como vimos, ela se relaciona com a lei e se verifica entre pessoas naturalmente sujeitas à lei.<sup>85</sup>

Aristóteles argumenta, portanto, que o governante deve ser aquele que atua no sentido de estabelecer uma ação política a partir da justiça, não devendo comandar a comunidade política em razão de sua subjetividade, de forma a ser compreendido como o “guardião da justiça”, que significa ser o representante da

---

<sup>85</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.130.



igualdade e da liberdade no sentido que ele deve obedecer ao que está prescrito na lei, efetivando e garantindo os direitos e deveres que são estabelecidos na lei.

Para Aristóteles, a justiça política é em parte natural e em parte legal. O filósofo estabelece uma distinção entre o direito natural e o direito positivo, em que o que é justo por natureza se apresenta como universal, isto é, como tendo validade universal, não dependendo da concordância dos indivíduos da comunidade, e o que é legalmente justo tem um caráter convencional, particular, podendo ser estabelecido a partir do entendimento particular dos envolvidos.

Uma questão essencial nas investigações aristotélicas sobre a justiça política diz respeito à proposta em procurar se fazer consciente se a justiça política faz uso apenas de uma fundamentação substancial baseada na natureza ou se é possível perceber um espaço de indeterminação para a construção dos princípios de justiça com base na razão humana na forma de uma ação comunicativa.

Refletindo ainda sobre a natureza dos atos justos e injustos o filósofo conclui que, “[...] uma coisa é injusta por natureza ou por lei; e essa mesma coisa, depois que alguém a faz, é um ato de injustiça, antes disso, porém é apenas injustiça.”<sup>86</sup> O enunciado demonstra que a teoria da justiça aristotélica é interpretada como uma concepção que se fundamenta na justiça natural, tendo como finalidade oferecer um ordenamento correto universal para as leis positivas, de maneira a ter um critério filosófico para a organização da comunidade política.

É acentuada na teoria da justiça aristotélica a presença de um mecanismo substancial utilizado com o propósito de validar os princípios de justiça da comunidade política, porém, como até o ordenamento natural é mutável, o ordenamento legal (convencional) possui o seu espaço assegurado. Esse espaço de ação da justiça legal é o espaço da indeterminação da justiça natural, de forma que as regras de justiça passam a ter um caráter procedimental, em que é o procedimento acertado do indivíduo que garante a justiça, além do seu caráter substancial.

---

<sup>86</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.131.

Aristóteles ao estabelecer a distinção entre o que é justo e o que é a conduta justa coloca em prática a análise procedimental, pois o que é justo só passa a ser determinado a partir da efetivação da ação do indivíduo, tendo como base a voluntariedade da ação que passa a ser analisada na esfera da moralidade individual com base na deliberação. Portanto, o que determina o caráter justo ou não das ações dos indivíduos é a voluntariedade da ação fundamentando-se na deliberação do sujeito. Justifica-se assim que:

[...] um homem age de maneira justa ou injusta sempre que pratica tais atos voluntariamente. Quando os pratica involuntariamente, seus atos não são justos nem injustos, salvo por acidente, isto é, porque ele fez coisas que redundou em justas ou injustas. É o caráter voluntário ou involuntário do ato que determina se ele é justo ou injusto, pois, quando é voluntário, é censurado, e pela mesma razão se torna um ato de injustiça; de forma que existem coisas que são injustas, sem que, no entanto sejam atos de injustiça, se não estiver presente também à voluntariedade.<sup>87</sup>

Fica, portanto, esclarecido que é a voluntariedade da ação firmada na deliberação do sujeito que classifica as ações dos indivíduos como justas ou injustas. Neste prisma esta questão está vinculada à esfera da moralidade, pois somente a ação voluntária, com base na vontade do agente, pode ser classificada como uma conduta justa ou injusta no sentido moral. Vale ressaltar o que Aristóteles conceitua:

[...] tudo aquilo que um homem tem o poder de fazer e que faz com o conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar (por exemplo, A toma a mão de B e com ela bate em C, B não agiu voluntariamente, pois o ato não dependia dele).<sup>88</sup>

A ação voluntária para que possa ser vista como um ato deliberado pelo sujeito, podendo assim ser considerada como justa ou injusta deve ser fundamentada na consciência do agente, sendo este capaz de identificar todos os elementos que estão implícitos nesta, ou seja, os envolvidos, o instrumento e o resultado da ação têm que ser devidamente de total conhecimento daquele que a pratica. No entanto, é pertinente salientar que na opinião de Aristóteles, nem todas as ações podem ser vistas como possuidora de uma má índole e assim injustas, como uma deficiência moral, assim enfoca os atos oriundos pela ira que não são

---

<sup>87</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.132.

<sup>88</sup> Idem, pág.132.

premeditados com uma intenção criminosa, pois o início da ação não se encontra no agente. Exemplificando tem-se:

[...] aquilo que se faz na ignorância, ou embora feito com conhecimento de causa, não depende do agente, ou que é feito sob coação, é involuntário (pois há, até, muitos processos naturais que nós cientemente realizamos e experimentamos, e nenhum dos quais, no entanto, se pode qualificar de voluntários ou involuntários, como, por exemplo, envelhecer ou morrer).<sup>89</sup>

Portanto, constitui ato moralmente injusto, na concepção de Aristóteles, aquele em que toda ação é realizada premeditadamente de maneira a não respeitar a proporcionalidade e a igualdade, isto é, que não respeitam os valores individuais tais como a liberdade, concepções e sentimentos. No tocante à questão de sofrer uma injustiça, ou seja, uma ação injusta, Aristóteles defende a idéia de que esse ato é sempre involuntário. Isso demonstra a distinção ente à esfera ética de responsabilidade individual para a ação correta e a esfera da justiça, compreendida enquanto direito que se propõe a estabelecer um meio-termo entre o sofrer uma injustiça e praticar uma injustiça no que diz respeito à igualdade e à distribuição, sendo que a determinação do ato justo é estabelecida pela ação voluntária ou involuntária.

Aristóteles se atenta para o fato de que há na esfera ética da justiça uma expressiva dificuldade, a saber, não é fácil conhecer aquilo que é justo, pois não é simples saber que ações devem ser praticadas e que distribuições devem ser realizadas para que se alcance o justo, ou em sentido geral a justiça. O conhecimento ético da justiça para Aristóteles não se resume em apenas identificar na lei aquilo que deve ser feito, pois a lei só determina o que é justo acidentalmente, nem identificar na natureza o que é justo, pois isso apenas remete a um universal deslocado da realidade.

## **2.4 Justiça e Eqüidade**

---

<sup>89</sup> Idem. Pág.132.

No capítulo 10 do Livro V da *Ética a Nicômaco* Aristóteles investiga a respeito do papel da eqüidade e sua relação com a justiça, ou seja, propõe tomar conhecimento se estes dois fatores são idênticos ou distintos. O filósofo em primeira instância faz uma aproximação entre os conceitos, estabelecendo um elo entre os mesmos, vendo a eqüidade com a mesma dimensão da justiça, uma vez que esta visa o eqüitativo que por sua vez é o justo no sentido proporcional e aritmético; no entanto, a justiça possui uma força legal (justiça política) que a eqüidade, por sua vez não possui.

Em segundo momento o filósofo ressalta que eqüidade apresenta diferenças em relação à justiça legal, pois constitui esta uma espécie de retificador da justiça legal, ou seja, o eqüitativo se mostra como “[...] uma correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade.”<sup>90</sup>. Desta forma particulariza a generalidade da lei, de forma a oferecer um juízo eqüitativo nos casos em que a lei é ampla e propõe, além disso, corrigir ou assegurar a plena execução da lei.

Num terceiro prisma Aristóteles enfoca a igualdade como uma virtude ética (moral), quando esta é utilizada pelo indivíduo por meio de escolha, isto é, quando o indivíduo se contenta em receber menos de uma parcela, mesmo tendo a lei a seu dispor. Nesta esfera a eqüidade está associada com a prudência<sup>91</sup>, pois é esta que determina a exata correção, adequando um universal ao particular. A eqüidade não tem a função de substituir a justiça regular das leis, pois é uma virtude que não possui força coercitiva, entretanto apresenta-se como uma espécie de complemento para o ordenamento legal.

Conforme pensamento aristotélico, os conceitos de justiça e eqüidade são fundamentais para a constituição do ordenamento político equilibrado uma

---

<sup>90</sup> ARISTOTELES, 1979. pág.136.

<sup>91</sup> Spinelli (2007) chama atenção para o fato de que na atualidade o conceito de prudência é associado ao excesso de cautela e precaução e atenta as circunstâncias nas quais ele precisa tomar alguma decisão. “Ele ‘pensa duas vezes antes de agir’, quando age. Se as circunstâncias se revelam arriscadas ou comprometedoras, ele prefere se abster de tomar uma decisão; ele prefere ‘ não se envolver’”. (op.cit.pág.9).

vez que necessita da justiça entendida enquanto direito, apresentando, portanto, uma norma geral para a garantia da igualdade, liberdade e da diferença, necessitando, também, de eqüidade, que possui um sentido moral para analisar o caso particular, visando à garantia da singularidade.

Conforme Aristóteles, a eqüidade opera a partir da lógica da ética das virtudes, que por sua vez necessita da deliberação subjetiva para a determinação do justo, ou seja, o eqüitativo, tendo como referência a norma generalizante e universal, enquanto a justiça opera com critérios mais objetivos baseados em um princípio matemático da igualdade que necessita ser confirmado na comunidade política.

A análise proposta por Aristóteles em relação à eqüidade favorece observar que a virtude desta é estabelecida no âmbito da moralidade das relações públicas na comunidade política. Para Aristóteles, o eqüitativo é justo, porém não o legalmente justo, visto que constitui uma correção da justiça legal. A característica está na correção da lei quando ela é deficiente em razão da sua universalidade. Nem todas as coisas são determinadas pela lei. Com efeito, quando a coisa é indefinida, a regra também é indefinida. O eqüitativo é justo.

O homem eqüitativo é aquele que escolhe e pratica atos sensatos, que não se prende aos seus direitos em mau sentido, mas tende a tomar menos do que seu quinhão embora tenha a lei por si, é eqüitativo; e essa disposição de caráter é a eqüidade, que é uma espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter. O princípio da eqüidade determina ser necessário se tratar desigualmente os desiguais no momento da aplicação da lei.

Após este processo de análise em relação à justiça, nada natural do que colocar em apreciação uma outra questão essencial no estudo da ética aristotélica, ou seja, propõe-se no capítulo seguinte uma apreciação a dimensão que possui o conceito de virtudes intelectuais.

### **3 VIRTUDES INTELLECTUAIS**

No sexto Livro da *Ética a Nicômaco* Aristóteles faz uma apreciação das virtudes intelectuais. Para tanto o filósofo começa a sua abordagem mediante uma apreciação das partes que compõem a alma, tendo em vista ser no âmbito destas que se tem o desenvolvimento das virtudes. A compreensão das virtudes intelectuais apresentadas na obra já referida remete à necessidade de uma leitura da *Metafísica*, uma vez que nesta obra o filósofo faz uma abordagem em relação aos princípios gerais que dão fundamento ao processo de conhecimento, questão inserida nas virtudes intelectuais.

#### **3.1 As Duas Partes da Alma**

Para Aristóteles o homem é uma unidade substancial de alma e de corpo, em que a primeira cumpre as funções de forma em relação à matéria, que é constituída pela segunda. O que caracteriza a alma humana é a racionalidade, a inteligência, o pensamento, pelo que ela é espírito.

Segundo a concepção do filósofo a alma se constitui de duas partes, ou seja, uma que concebe uma regra ou princípio racional e uma outra esfera que se caracteriza por ser destituída de razão. O objetivo desta divisão é identificar no homem a virtude intelectual agindo sobre a virtude moral de modo que seja possível ao homem ser virtuoso nas suas ações.

Desdobrando cada uma das citadas partes, obtém-se a subdivisão destas em outras duas vertentes, sendo que uma contempla as coisas cujas causas determinantes são invariáveis e uma outra, as coisas que apresentam causas variáveis. Compreende, portanto, que por um lado tem-se uma parte científica e outra calculativa, sendo que esta última diz respeito à unidade que possui princípio racional. Neste aspecto cabe ao indivíduo “[...] investigar qual seja o melhor estado

de cada uma dessas duas partes, pois nestas residem a virtude de cada uma [...] A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado. Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo.”<sup>92</sup>

Ressalta o filósofo que a sensação não constitui princípio de nenhuma ação, visto que assim como os racionais, os irracionais também possuem sensações, no entanto, apesar de possuírem característica comum aos racionais, eles não participam da ação, ou seja, o homem na condição de animal racional quando faz uso de suas faculdades mentais interage com os seus semelhantes agindo de maneira consciente, tendo sempre finalidades o que lhe favorece ser visto como indivíduo que delibera em diferentes situações, podendo efetuar escolha, porém, sabe-se que, “[...] a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral, pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter.”<sup>93</sup>

Enquanto os racionais deliberam sobre os seus atos os irracionais agem sob o impulso do instinto e não pela racionalidade, uma vez que são destituídos desta faculdade. Assim é pertinente salientar que:

A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral, pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter.<sup>94</sup>

Aristóteles acentua a escolha como produto de uma aspiração ou de um raciocínio, tendo sua origem no homem que delibera sobre coisas futuras, ou seja, desejos a serem alcançados, verdades a serem reveladas, entre outros aspectos. Spinelli (2007) ressalta que todos os desejos possuem uma origem extra-racional e não racional, possuem uma base fisiológica, pois todos os animais têm sede, no entanto só os seres humanos possuem desejos específicos como se de água, de um suco, fome de comer carne ou saborear uma outra espécie de alimento. Assim como só os seres humanos possuem desejos específicos só estes também possuem a capacidade de buscar ou não os meios de saciá-los.

---

<sup>92</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.142.

<sup>93</sup> Idem. pág. 142

<sup>94</sup> Idem, pág. 142

A escolha assim como o desejo, segundo o pensamento aristotélico, é movida por ações intelectuais, pois são tidas como ações boas quando suas origens devem se firmar na racionalidade, figurando assim como disposição de caráter. No que diz respeito à origem da ação esta provém do querer ou não do indivíduo que, mediante o uso da sua capacidade racional pode vir a deliberar sobre a prática ou não destas. Nesta deliberação estão implícitos o desejo e a escolha, onde pode ser observada a manifestação ou não das virtudes, conforme argumenta o filósofo.

Pode-se enfatizar que a abordagem desenvolvida por Aristóteles em relação à prática das virtudes sejam elas morais ou intelectuais tem como fim expressar a significação da prática destas no que diz respeito à explicitação da veracidade dos fatos e por meio destas o bem, mais precisamente alcançar a felicidade. Neste contexto pode-se inferir que seguindo as virtudes morais, encontrando sempre o meio-termo nas diferentes situações vividas o indivíduo pode vir a conquistar o que suas ações visam, no entanto, aliando-se às virtudes morais as virtudes intelectuais (conhecimento científico, arte, sabedoria prática, sabedoria filosófica e razão intuitiva), a conquista da felicidade se faz mais viável.

Para Aristóteles a razão é que regula os desejos da alma, o homem assim deve encontrar o meio-termo para que seus atos mediante a reta razão se conciliem à sabedoria prática que, por conseguinte versa sobre coisas variáveis, a sabedoria filosófica constitui o fim mais elevado alcançado pelo intelecto. É pertinente enfatizar que enquanto a sabedoria prática trata de particulares e tende a ação para o bem comum dos indivíduos, a sabedoria filosófica constitui os primeiros princípios, os quais se ligam à Ontologia, portanto, aos universais e não somente aos particulares onde as categorias predicam o ser dentro da realidade empírica. Em sentido geral a ética aristotélica se fundamenta no agir bem por meio da razão intuitiva para a felicidade dos indivíduos.

### **3.2 Conhecimento Científico, Arte e Sabedoria Prática**



Conforme de Aristóteles para agir bem o indivíduo precisa desenvolver o intelecto, a racionalidade que o distingue dos outros seres, pois segundo o que está dito na Metafísica “[...] Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer”<sup>95</sup> Pressupõe-se assim que o uso da razão que mesmo vindo a pensar com vistas a um agir concreto e particular de uma organização social e política precisa pensar sua própria racionalidade para então chegar a agir conforme a reta razão.

Agir conforme a reta razão constitui para Aristóteles fazer uso da sabedoria prática, tendo em vista ser este dotado do “[...] poder de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral.”<sup>96</sup>

Aristóteles adverte que a sabedoria prática não pode ser ciência, nem tão pouco arte. Não pode se constituir ciência ou arte visto que “[...] aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa.”<sup>97</sup> Na realidade o filósofo considera como sendo a sabedoria prática a capacidade raciocinada de o indivíduo agir de modo a deliberar entre as coisas boas ou más, o que pressupõe fazer o uso da razão.

Segundo o filósofo, uso da razão pressupõe o conhecer, dado principalmente pelos Primeiros Princípios que seriam as causas onde a final diz o porquê de algo, ou seja, seu fim, tendo em vista que, se a Ontologia de Aristóteles é teleológica, todas as coisas tendem a um fim e remetem ao motor imóvel e aos primeiros princípios, assim se pode dizer que os fins desejados pelas virtudes da alma e do intelecto seriam práticos na medida em que se direcionam a coisas particulares e de sabedoria filosófica na medida em que a direção é elevar a razão, mas para isso é necessário que se chegue aos Primeiros Princípios.

Na Metafísica Aristóteles enuncia que todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer seja numa perspectiva de agir ou não em diferentes situações.

---

<sup>95</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.11.

<sup>96</sup> Idem. pág.144.

<sup>97</sup> Idem. pág. 144.

No processo de conhecimento a visão constitui o sentido que mais favorece ao indivíduo o poder de tomar ciência sobre as coisas, uma vez que impulsiona a arte e o raciocínio, além de promover a memorização sobre a coisa observada, faculdade esta que só os animais racionais possuem. A capacidade de memorização constitui um dos pontos que diferencia o homem dos demais animais.

Os animais irracionais são dotados de sensações sobre as coisas, no entanto, não geram a memorização destas. A capacidade de gerar a memória sobre os objetos permite ao homem executar diferentes atividades em distintas ocasiões. Compreende-se, portanto, que os seres racionais são diferenciados no grau de conhecimento em relação aos demais animais. Pode-se dizer que “[...] são mais inteligentes e mais aptos para aprender do que os que são incapazes de recordar.”<sup>98</sup>

Aristóteles considera que são impossibilitados de aprender “[...] todos os que não podem captar os sons, como as abelhas, e qualquer outra espécie parecida de animais.”<sup>99</sup> Os seres que possuem a faculdade de aprender, na concepção do filósofo, são aqueles que além da memória são providos dos sentidos. A espécie humana neste aspecto é dotada da capacidade de perceber através dos diferentes sentidos que possui a existência das coisas, tendo ainda o poder de memorizar o que os sentidos lhes oferecem. Relata o filósofo que, “[...] É da memória que deriva aos homens a experiência: pois as recordações repetidas da mesma coisa produzem o efeito duma única experiência, e a experiência quase se parece com a ciência e a arte.”<sup>100</sup>

Conforme Aristóteles “[...] a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio.”<sup>101</sup> Adverte ainda que em sentido geral se julga que é na arte que se reúne mais saber e conhecimento do que na experiência. Assim os homens de arte são acentuados como mais sábios do que os empíricos, tendo

---

<sup>98</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.11

<sup>99</sup> Idem. pág. 11

<sup>100</sup> Idem. pág. 11

<sup>101</sup> Idem. pág. 143.

em vista considerar que os sábios conhecem as causas, o porquê da existência das coisas, enquanto os empíricos não, ou seja, “[...] os empíricos sabem o ‘quê’, mas não o ‘porquê’; ao passo que os outros sabem o ‘porquê’ e a causa.”<sup>102</sup>

Uma vez que se vêem os sábios como os detentores do conhecimento das causas que justificam a existência das coisas, tende-se a oferecer uma maior carga de importância aos mestres-de-obras em detrimento dos operários, pois se pressupõe que “[...] sabem mais que os operários, pois conhecem as causas do que se faz, enquanto estes, à semelhança de certos seres inanimados, agem, mas sem saberem o que fazem, tal como o fogo [quando] queima.”<sup>103</sup>

Na concepção de Aristóteles o que distingue os mestres dos operários é que os mestres além de terem aptidão prática, possuem a teoria e conhecimento das causas dos fatos ou objetos, podendo, por conseguinte passar a ensinar sobre aquilo que sabem. É pertinente salientar que para o filósofo “[...] a possibilidade de ensinar é indicio de saber; por isso nós consideramos mais ciência a arte do que a experiência, porque os homens de arte podem ensinar e os outros não.”<sup>104</sup>

A *Ética a Nicômaco* aborda o conhecimento científico como sendo um estado que torna o indivíduo capaz de demonstrar de forma contundente e analítica as descobertas e concepções que se produzem ao longo de estudos e pesquisas. Ressalta, portanto, que “[...] toda ciência pode ser ensinada e seu objeto, aprendido. E todo ensino parte do que já se conhece [...]”<sup>105</sup> Em outras palavras, as concepções formuladas pelos indivíduos em relação a fatos e situações observadas e analisadas podem ser apreendidas pelos seus semelhantes desde que se faça uso de habilidades e técnicas que são produzidas pelo próprio conhecimento científico que compreende: “[...] um estado que nos torna capazes de demonstrar [...]”<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Idem. pág. 12.

<sup>103</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 12.

<sup>104</sup> Idem, pág. 12.

<sup>105</sup> Idem, pág. 143.

<sup>106</sup> Idem. pág. 143.

Esclarece o filósofo que não é lícito julgar qualquer sensação como indício de ciência, mesmo que estas constituam os conhecimentos mais seguros acerca das coisas. No entanto, as sensações por si não revelam o “porquê” das coisas, por exemplo, não justifica a razão do fogo ser quente, mas simplesmente que é quente. Compreender a razão que favorece a sensação advinda a partir das coisas observadas pelo homem é objeto da ciência que tem por objeto as causas primeiras e os princípios que lhe oferecem estrutura, ou seja, este poder cabe à filosofia, pois, “[...] o filósofo conhece, na medida do possível, todas as coisas, embora não possua a ciência de cada uma delas por si.”<sup>107</sup>

Aristóteles concebe ao filósofo a capacidade de investigar sobre as causas das coisas, podendo adquirir maior conhecimento destas, além de ser este dotado do poder de ensinar sobre aquilo que sabe. Espera-se que o filósofo tenha o conhecimento universal, porque, em certo sentido, ele precisa conhecer os sujeitos em sua individualidade enquanto ser. Mas sobre este aspecto compreende que é “[...] difícil ao homem chegar a estes conhecimentos universais, porque estão muito para além das sensações”<sup>108</sup>

Para Aristóteles as ciências mais exatas são as que se ocupam dos primeiros princípios das coisas. São mais exatas do que as que se mostram mais complexas como as que se formam por adição como a aritmética, especificando nessa área a geometria. Dentre estas se sabe que:

[...] a que ensina é a ciência que investiga as causas, porque só os que dizem as causas de cada coisa é que ensinam. Ora, conhecer e saber por amor deles mesmos é próprio da ciência sumamente conhecível. Com efeito, quem procura o conhecer pelo conhecer escolherá, de preferência, a ciência que é mais ciência, e esta é a do sumamente conhecível; e sumamente conhecíveis são os princípios e as causas: é, pois por eles e a partir deles que conhecemos as outras coisas, e não eles por meio destas que são subordinados.<sup>109</sup>

Aristóteles considera que a mais elevada das ciências é aquela que conhece “[...] aquilo em vista do qual cada coisa se deve fazer.”<sup>110</sup>, ou seja, é a ciência teórica dos primeiros princípios e das causas, objetivo este que

<sup>107</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 13.

<sup>108</sup> Idem, págs.13, 14.

<sup>109</sup> Idem, pág. 14.

<sup>110</sup> Idem. pág. 14.

fundamentou as primeiras ações filosóficas dos indivíduos, uma vez que estes conforme acentua o filósofo procuraram a ciência imbuídos pelo desejo de conhecer.

Partindo das considerações ora apresentadas, pode-se dizer que a ciência a que o filósofo faz alusão é a filosofia, uma vez que a natureza desta vem do entusiasmo, da admiração, da dúvida, e foi para fugir da ignorância pelo desejo de saber (gerado pelo deleite da visão) que os homens começaram a filosofar. A falta de compreensão, a inquietude, e a falta de certeza a respeito das coisas em si, e tampouco a si mesmas, despertaram nos homens a admiração, agitando seu interesse, para investigar, questionar a realidade.

A filosofia encerra, em si, um papel nobre entre as demais ciências, ou seja, ela constitui-se a partir do estudo do ser por completo, buscando a sua universalidade. Enquanto que as demais ciências investigam apenas parte deste ser, usufruindo de suas qualidades ou de seus atributos, cabe à filosofia a investigação inicial das primeiras causas, a preocupação com os primeiros princípios e com suas causas supremas. Sua preocupação deve ser com algo que se caracteriza como essência (o que dá [identidade](#) a um ser), e não como característica accidental (algo que pode ser inerente ou não ao ser).

Para Aristóteles essa investigação não pertence a uma ciência apenas, mas a todas as ciências que possuem a preocupação comum com a verdade essencial. É evidente, pois, para a filosofia, o estudo das coisas que são enquanto são do ser. Toda ciência trata do que é primário, ou seja, daquilo que depende de outras coisas e das quais recebe sua denominação. Se isso é a substância, será daí que o filósofo deverá abstrair os princípios e as causas.

Fundamentando-se no pensamento de Aristóteles cabe ao filósofo extrair os princípios e as causas da substância, pois é função de apenas uma só ciência investigar os contrário e a pluralidade. Compete a uma só ciência examinar a negação e a privação. Sendo o contrário também um desses conceitos, pois é uma espécie de diferença de alteridade, é função do filósofo, investigar todos os

conceitos, estejam eles em seus estados naturais ou modificados, e o porquê deles assim se tornarem.

### **3.3 Distinções entre a Sabedoria Prática e Sabedoria Política e Razão Intuitiva**

Aristóteles considera como sabedoria prática a capacidade que o indivíduo tem em discernir entre o bem e o mal. Tal virtude se difere da arte por ser esta excelente na sua elaboração e não em sua ação. Para o filósofo a sabedoria prática é a faculdade verdadeira de raciocínio de agir no que se refere às ações. Assim o homem que possui sabedoria prática “[...] delibera bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral.”<sup>111</sup>

O saber prático difere da ciência e de sua forma de conhecimento pelo critério da necessidade. O conhecimento científico envolve demonstração e esta só é possível a partir de princípios primeiros, invariáveis, regentes últimos de todas as ciências. Não se pode deliberar sobre o necessário. Ele se impõe como tal. A deliberação é justamente o ato de escolha entre várias e distintas possibilidades. Ele também não é uma arte porque esta é produção, e não ação, ou seja, Aristóteles contrasta arte com sabedoria prática, procura dar uma ênfase especial à distinção entre o fazer e o agir.

O fazer deve ser entendido no sentido da idéia de se obter um produto final, no sentido de um objeto material; e mesmo supondo que haja um produto final, este não tem compromisso nenhum com a originalidade. Sob esse prisma o filósofo associa a arte ao fazer, e a sabedoria prática ao agir. Assim, toda arte estaria comprometida com uma produção que pode ou não vir a se concretizar, pois que, enquanto arte, sua origem estaria no fabricante e não na coisa feita.

---

<sup>111</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 144.

A sabedoria prática para Aristóteles implica num aprendizado através da ação e, conseqüentemente, constitui algo que fomenta a deliberação, tendo sua origem em um aprendizado decorrente de ações passadas. Em síntese, a sabedoria prática envolve a virtude e a capacidade humana de tomar decisões sábias e corretas, visando ao bem coletivo. Rege-se pelo princípio da ação propriamente dita, e diz respeito às decisões políticas, à legislação, às normas e aos hábitos, para uma adequada postura ética e moral. Aristóteles a classifica como “[...] uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem.”<sup>112</sup>

Acentua o filósofo que o homem que tem sabedoria prática pode vir a ser um bom administrador da própria casa ou do Estado, pois tem consigo o poder de discernir diante de diferentes aspectos sobre o que é bom tanto para si como para aqueles que estão sob a sua administração. Assim pode-se dizer que esta virtude deve, “[...] ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos.”<sup>113</sup>

Vale ressaltar que ao fazer essa distinção entre arte e sabedoria prática Aristóteles não está procurando estabelecer um critério de produção, mas sim favorecendo uma maneira de pensar ou, seja, está procurando estabelecer a maneira pela qual o intelecto seria capaz de assimilar uma idéia nova. Assim ele está excluindo da arte, enquanto pensada como geradora de conhecimento, a produção em série. Conseqüentemente, este fazer, no sentido de produzir ou fabricar, deve ser interpretado como associado ao ato coletivo, e daí ter sua origem no fabricante e não na coisa feita. Já a produção em série estaria relacionada à limitação ou cópia ou, ainda, ao ato ou ação de copiar, e isso poderia ser executado por terceiros. Aquele que se propõe a copiar ou a imitar um artefato, pode adquirir sabedoria prática e até mesmo se aperfeiçoar na arte pensada como disciplina, mas não está assimilando idéias originais.

---

<sup>112</sup> Idem. pág.144.

<sup>113</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 145.

Considerando que todo conhecimento científico apóia-se em última instância em primeiros princípios, então em qual categoria acentuadas por Aristóteles como maneira de chegar à verdade se enquadra tais princípios? O filósofo acentua que seja a razão intuitiva quem capta os primeiros princípios o que equivale a dizer que a ciência começa pela intuição.

Para Aristóteles a sabedoria filosófica é a combinação da razão intuitiva com o conhecimento científico e se firma na mais perfeita forma de conhecimento, ou seja, na metafísica, a ciência do ser, aquela que sustenta todas as demais formas do conhecer. Desta forma a define como: “[...] disposição mental que se ocupa com os interesses pessoais de um homem [...]”<sup>114</sup>

A sabedoria filosófica representa para Aristóteles, a apreensão intelectual de características inerentes aos fenômenos naturais em seu nível hierárquico mais elevado e a revelar certo despreendimento dos bens materiais, ao contrário do que seria observado na sabedoria prática. Conforme o pensamento do filósofo, a sabedoria filosófica constitui o conhecimento científico das coisas que são mais nobres por natureza combinado com a razão intuitiva.

Coisas mais nobres por natureza devem ser pensadas como coisas bem gerais e que não sejam exclusividades do ser humano. A esse respeito Aristóteles diz que o que é saudável ou o que é bom para os homens, pode não ser saudável nem bom para os peixes, logo essas coisas não servem para exemplificar o que ele chama de coisa mais nobre por natureza. Existe, não obstante, qualidade que ele acreditava que seriam sempre as mesmas, independentemente de quem as observa, seja o homem, seja o peixe. Esse assunto é questionável, haja vista que ninguém conversou com um peixe, mas Aristóteles dá dois exemplos dessas coisas, ou seja,

[...] o que é branco ou reto é sempre o mesmo, qualquer um diria que o que é sábio é o mesmo, mas o que é praticamente sábio varia, pois é àquele que observa bem as diversas coisas que lhe dizem respeito que atribuímos sabedoria prática, e é a ele que confiaremos tais assuntos. Por isso dizemos que até alguns animais inferiores

---

<sup>114</sup> Idem. pág. 145.



possuem sabedoria prática, isto é, aqueles que mostram possuir um certo poder de previsão no que toca à sua própria vida.<sup>115</sup>

Tem-se na exemplificação um tipo de realismo, pois se verifica uma existência a independe do tipo de observador em especial no que diz respeito à subjetividade humana não poder influenciar determinados tipos de conhecimento científico. Isto significa que para Aristóteles, se fosse possível a um peixe, a uma formiga ou um outro ser, estudar, por exemplo, a física, haveria muitas coisas em comum entre essas três físicas e entre todas essas e aquelas que os seres humanos estudam. Em meio a essa física comum, haveria ainda aspectos essenciais ou básicos a serem captados exclusivamente pela razão intuitiva. Todo conhecimento associado a esses aspectos essenciais ou básicos faria parte da sabedoria filosófica.

Aristóteles declara que sabedoria prática e arte política não constituem a mesma coisa, visto que uma vez que a sabedoria filosófica é “[...] disposição mental que se ocupa com os interesses pessoais de um homem, haverá muitas sabedorias filosóficas. Não existirá uma relativa ao bem de todos os animais (assim como não existe uma arte médica para todas as coisas existentes), mas uma sabedoria filosófica diferente sobre o bem de cada espécie.”<sup>116</sup>. Já em relação à sabedoria prática Aristóteles ressalta que esta versa sobre coisas humanas passivas de deliberação, uma vez que se espera do homem que possui sabedoria prática deliberar bem, ou seja, decidir sobre algo tendo em vista oferecer o melhor para os envolvidos. Compreende o filósofo que tanto a sabedoria prática como a filosofia deve contar com um controle. Neste contexto acentua que,

[...] a sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de “sabedoria política” e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de um ato individual.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.146.

<sup>116</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.146

<sup>117</sup> Idem. pág. 147.

A sabedoria política propicia ao homem o poder de deliberar de forma a oferecer aos homens que compõe a cidade condições favoráveis para construção de uma vida plena, firmando assim a conquista da felicidade.

### **3.4 Excelência da Liberação**

Acentua Aristóteles que entre investigação e deliberação existe diferença, visto que a deliberação constitui uma investigação de uma espécie particular de coisa. Neste sentido o filósofo ressalta ser necessário ter uma compreensão sobre o sentido da deliberação se esta configura uma forma de conhecimento científico, uma opinião, habilidade de fazer julgamentos ou outra espécie de atividade. Numa primeira abordagem esclarece que: “[...] Não se trata de conhecimento científico, porque os homens não investigam as coisas que conhecem, ao passo que a boa deliberação é uma espécie de investigação, e quem delibera investiga e calcula.”<sup>118</sup>

Assim como não caracteriza a deliberação como conhecimento científico, o filósofo ainda refuta a idéia de a mesma ser uma habilidade em fazer conjecturas, visto que “[...] além de implicar ausência de raciocínio, esta é uma qualidade que opera com rapidez, ao passo que os homens deliberam longamente, e diz-se que a conclusão do que se deliberou deve ser posta logo em prática, mas a deliberação deve ser lenta.”<sup>119</sup>.

Uma outra peculiaridade que Aristóteles enfatiza é que a vivacidade intelectual que pode ser considerada como uma habilidade em formular idéia hipotética, também difere da excelência na deliberação. Vale ressaltar que, “[...] Não se pode, por outro lado, identificar a excelência na deliberação com uma opinião de qualquer espécie que seja.”<sup>120</sup> No entanto, sabendo que aquele que delibera mal comete um erro e aquele que delibera bem executa uma ação correta, assim pode-se dizer que a excelência na deliberação configura uma espécie de correção, mas

---

<sup>118</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág. 148.

<sup>119</sup> Idem, pág.148.

<sup>120</sup> Idem. pág.149.

não de opinião ou de conhecimento, visto que segundo o filósofo não existe conhecimento correto ou errado.

Sendo característica do homem que possui sabedoria prática deliberar bem, compreende-se que a excelência da deliberação nesse contexto é “[...] a correção ao que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira.”<sup>121</sup>. Compreende, portanto, que a excelência na deliberação é o poder de tomar decisões que possam ser vistas como corretas. Assim pode-se dizer que a arte em deliberar abrange um expressivo campo visto que existem inúmeras espécies de correção, mas a excelência no deliberar não configura como uma espécie qualquer, pois:

[...] o homem incontinente e o homem mau, se forem hábeis, alcançarão como resultado do seu cálculo o que propuserem a si mesmos, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão alcançado é um grande mal eles. Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação – isto é, aquela que tende a alcançar um bem.<sup>122</sup>

A arte de bem liberar pode oferecer benefícios àquele que bem delibera como aqueles que estão ligados a este, no entanto, não se pode dizer que aquilo que deliberou possa ser visto como algo de bom, uma vez que o indivíduo seja ele mau ou bom pode vir a deliberar. Neste aspecto compreende-se que a boa deliberação é relativa, podendo ser boa para alguns e para outros não. Pode-se dizer ainda que:

[...] é até possível alcançar o bem e chegar ao que se deve fazer mediante um silogismo falso – não, todavia, pelo meio correto, sendo falsa a premissa menor; de forma que tampouco isso é a excelência no deliberar – essa disposição em virtude da qual atingimos o que devemos, se bem que não pelo meio correto.<sup>123</sup>

O bem deliberar pode favorecer a conquista daquilo que o indivíduo tenciona, mesmo que para isso coloque em ação, meios não corretos, ou seja, também por caminhos não lícitos o ser humano pode vir a conquistar seus fins. Aristóteles relata ainda que “[...] é possível alcançar por uma longa deliberação enquanto um outro homem chega a ele rapidamente.”<sup>124</sup> Aquele que delibera de

---

<sup>121</sup> Idem. pág.149.

<sup>122</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.149.

<sup>123</sup> Idem, pág.149.

<sup>124</sup> Idem. pág. 149.

maneira rápida não conta, todavia com a excelência do ato deliberado, visto que ainda não colocou em prática a correção do que deliberou.

Aristóteles enfatiza que a excelência da deliberação compreende o uso de raciocínio, uma vez que aquele que delibera seja bem ou mal na intenção de conquistar algo efetua cálculos, ou seja, projeta a ação em busca de êxito. Neste sentido pode-se inferir que: “[...] A excelência da deliberação no sentido absoluto é, pois aquilo que logra êxito com referência ao que é o fim no sentido absoluto, e a excelência da deliberação num sentido particular é o que logra um fim particular.”<sup>125</sup>.

No âmbito da discussão sobre a excelência deliberativa Aristóteles destaca ainda como uma das vertentes que pode oferecer mestria no ato de deliberar a questão da inteligência, visto esta favorecer ao indivíduo condições de perspicácia e assim poder vir a deliberar de maneira correta. No entanto, adverte o filósofo que inteligência não constitui o mesmo que sabedoria prática, uma vez que esta emite ordens, tendo o seu fim firmado no que se deve ou não fazer, enquanto a inteligência se limita apenas a julgar entre o praticar ou não uma ação, escolher uma coisa em detrimento de outra, entre outros pontos.

O discernimento que compreende a reta discriminação do eqüitativo favorece ao homem agir de maneira a conquistar a excelência do deliberar, pois oferece à ação o uso da razão no julgamento das coisas. Para Aristóteles a arte do julgar constitui a faculdade pela qual o indivíduo manifesta um parecer sobre a percepção acertada do que é eqüitativo, levando, por conseguinte o julgamento compreensivo acerca de certos fatos. O julgamento compreensivo é aquele no qual se faz presente à percepção do que é eqüitativo, e de maneira acertada; e julgar segundo a verdade.

Portanto, pode-se dizer que todas as disposições examinadas no transcorrer deste estudo convergem para o mesmo ponto; com efeito, quando se fala de julgamento, de entendimento, de discernimento e de inteligência se atribui às mesmas pessoas a posse da faculdade de julgar e se diz que elas chegaram à idade

---

<sup>125</sup> Idem. pág. 149.

da razão e têm discernimento e entendimento, pois todas estas disposições se relacionam com o fundamental e com o particular; e ser uma pessoa de entendimento e compreensiva consiste em ser capaz de julgar acertadamente os fatos a propósito dos quais se demonstra discernimento, porque os atos eqüitativos são comuns a todas as pessoas boas em sua conduta nas relações com as outras pessoas.

Pela equidade na ação particular se poderia chegar ao gesto da equidade no seu sentido universal. Daí, mais uma vez, a tônica do pensamento aristotélico demarca a virtude como um hábito, que só se consolida na ação. Por não se tratar de assunto invariável, não seria tema ensinável enquanto saber teórico.

Aristóteles considera que todas as virtudes são formas de sabedoria prática. Assim na *Ética a Nicômaco* o que se denomina como filosofia prática visa mediatizar a possibilidade de articular a relação entre o universal e o particular, ou, ainda, a aplicação de princípios gerais em casos particulares. Neste aspecto o agir moral não está voltado para um bem transcendente, mas realizado em ações concretas. A sabedoria prática, conforme o filósofo, diz respeito às coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação; pois compete ao homem dotado de sabedoria prática deliberar bem. Nesta especificação o homem pode vir a colocar em prática uma outra virtude de expressivo valor, ou seja, a amizade, tema que se apresenta na unidade seguinte.

#### **4 A DIMENSÃO ÉTICA DO CONCEITO DA AMIZADE**

Aristóteles dedica os livros VIII e XIX da *Ética a Nicômaco* para fazer uma abordagem à amizade. A extensão dada é estabelecida pelo filósofo ao considerar que ela é uma virtude ou implica numa, sendo necessária a vida, uma vez que sem

amigo ninguém consegue viver mesmo que detenha todos os outros bens. Acredita-se que até mesmo os ricos e os que exercem autoridade e poder necessitam de amizade, pois, se não a tem, também não pode contar com quem possa fazer o bem nem a quem possa garantir a sua proteção, ações que geralmente são confiadas aos amigos. Os amigos são aqueles com os quais se pode contar em diferentes situações como na pobreza e nos demais infortúnios.

Em linhas gerais pode-se dizer que duas razões apresentadas por Aristóteles justificam a abordagem sobre a amizade, ou seja, uma de que se tem como objeto de comentário uma virtude e outra o fato desta ser necessária à vida. Para viver bem, conforme Aristóteles é essencial agir moralmente, isto é procurar alcançar um equilíbrio nas ações humanas, acompanhando-se de amigos idôneos, pois, ninguém é feliz sozinho.

A dimensão da amizade se estende a diferentes contextos e indivíduos, sendo possível observar a sua manifestação entre pais e filhos, entre filhos e filhos, entre os homens e os animais, assim como entre os homens e os vegetais, entre indivíduos de diferentes raça ou de outras regiões. Pode-se dizer ainda que a amizade pode manter a união dos Estados. Considera o filósofo que “[...] os legisladores têm mais amor à amizade do que à justiça, pois aquilo a que visam acima de tudo é à unanimidade, que tem pontos de semelhança com a amizade; e repelem o facciosismo como se fosse o seu maior inimigo.”<sup>126</sup>

A importância que Aristóteles destaca na amizade o faz dizer que “[...] quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que os justos necessitam também da amizade; e considera-se que a mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade.”<sup>127</sup> A afirmação em sua essência deixa claro que o filósofo atribui a amizade um peso de valor bem maior do que a justiça, tecendo o comentário de que a existência da justiça ocorre em função de que as relações amistosas entre os indivíduos não constitui um fato comum. A justiça se faz necessária para garantir os direitos e a segurança do indivíduo. Com os

---

<sup>126</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.179.

<sup>127</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.179.

amigos não há a necessidade da justiça, pois a natureza da amizade entre amigos é completa, como a mais autêntica forma de justiça.

Além do seu caráter necessário, conforme acentua Aristóteles, a amizade é uma virtude nobre. Neste sentido louva os que amam os seus amigos e os vê como homens bons. No entanto, mesmo diante todo esse valor questiona sobre a natureza desta virtude ao relatar que:

[...] certos pontos atinentes à amizade são matéria de debate. Alguns a definem como uma espécie de afinidade e dizem que as pessoas semelhantes são amigas, donde os aforismos “igual como igual”, “cada ovelha com sua parêntia”, etc; outros, pelo contrário, dizem que “dois do mesmo ofício nunca estão de acordo”.<sup>128</sup>

Tecendo considerações acerca do caráter e dos sentimentos dos homens, Aristóteles investiga algumas questões como: “[...] se a amizade pode nascer entre duas pessoas quaisquer, se podem ser amigos os maus, e se existe uma só espécie de amizade, ou mais.”<sup>129</sup> Portanto, em meio a questionamentos tem-se incio o estudo desenvolvido por Aristóteles em relação à virtude a qual é atribuída um conjunto de significações, a sua explicitação em múltiplos contextos (utilitária, por prazer e por natureza do homem bom) e entre diferentes estilos de indivíduos (pais, filhos, irmãos, entre outros).

#### **4.1 Amizade Utilitária**

A abordagem concernente aos tipos de amizades relatados por Aristóteles na *Ética a Nicômoco* tem seus primeiros passos no segundo capítulo do Livro VIII, sendo esta introdução feita a partir de uma referência do autor a questão alusiva ao objeto do amor, ou seja, compreender a qual fim se direciona o amor passa a ser uma questão investigada, pois acredita que por esse meio se chega às espécies de amizade. Começa a investigação enfatizando que há uma discriminação entre aquilo que é, e o que não é amado, ou seja, considera Aristóteles que os homens só amam

---

<sup>128</sup> Idem. pág.179.

<sup>129</sup> Idem. pág.180.

o que lhe parecem bom ou agradável, assim se entende que o que é bom é o que tem uma utilidade, o que pode promover a conquista dos fins visados.

Esclarece Aristóteles que a relação afetiva que o homem tem pelos objetos inanimados não pode ser visto como uma amizade, pois não se processa entre estes uma relação mútua, não há o desejo do bem entre eles. Neste aspecto, acentua como uma exemplificação o fato de que, “[...] seria com efeito, ridículo se desejássemos bem ao vinho; se algo lhe desejamos é que se conserve, para que continuemos dispendo dele; no tocante aos amigos, porém, diz-se que devemos desejar-lhes o bem no interesse deles próprios.”<sup>130</sup>

O ato de desejar o bem (benevolência) quando recíproca promove a amizade. No entanto, para que possa existir a amizade é imprescindível que haja o conhecimento entre os envolvidos, pois estes devem ter consciência da existência do sentimento que lhe é destinado, como da razão que garanta o existir de laços de amizade.

As razões que impulsionam a existência da amizade se diferem uma da outra em espécie, diferenciando as formas de amor e amizade que lhes são correspondentes. Para cada forma de amor e de amizade Aristóteles considera haver um motivo que lhe oferece base, assim:

[...] os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em virtude de algum bem que recebem um do outro. Idêntica coisa se pode dizer dos que se amam por causa do prazer; não é devido ao caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas porque as acham agradáveis. Logo, os que amam por causa da utilidade, amam pelo que é bom para eles mesmos, e os que amam por causa do prazer, amam em virtude do que é agradável a eles, e não na medida em que o outro é a pessoa amada, mas na medida em que é útil ou agradável.<sup>131</sup>

Sendo a amizade utilitária impulsionada por um desejo de suprir uma necessidade, onde o indivíduo passa a interagir com o outro na perspectiva de se fazer possuidor de algo que lhe parece útil e que a pessoa a que se alia possui, pode-se dizer que a relação de amizade que se desenvolve por este prisma ocorre de forma acidental uma vez que o princípio que lhe oferece base não é o sentimento

<sup>130</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.180.

<sup>131</sup> Idem. pág.181.



oriundo de uma relação natural onde o indivíduo passa a ser amado pelo que ele é, mas sim pelo que ele representa ou pelo prazer que pode oferecer. Sendo assim, “[...] tais amizades se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas: com efeito, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la.”<sup>132</sup> Considerando que o útil não é permanente, estando ele em contínua transformação, a amizade que se firma na perspectiva de alcançá-la também se mostra com o caráter mutável da mesma forma que o princípio que lhe garantiu a sua existência.

Conforme o filósofo, “[...] Essa espécie de amizade parece existir principalmente entre velhos (pois na velhice as pessoas buscam não o agradável, mas o útil) e, dos jovens e dos que estão no vigor dos anos, entre os que buscam a utilidade.”<sup>133</sup> Em muitos casos as pessoas que estão envolvidas com este tipo de amizade não chegam a manter um contato contínuo, pois não sentem a necessidade da companhia um do outro a não ser que esta seja mutuamente útil, ou seja, possua um sentido específico que possa suprir alguma das necessidades dos envolvidos.

A amizade baseada no utilitarismo acaba quando o objeto visado entre os envolvidos se acaba ou sofre alguma transformação. Tal fato acontece porque na realidade não havia nenhum sentimento de amor ou mesmo prazer que justificasse a permanência dos envolvidos em um processo de convívio e interação. Aristóteles enfoca a amizade que se baseia na utilidade como sendo notória entre as pessoas de espírito mercantil, uma vez que, o que mantém a ligação destes é o espírito comercial, a busca pela manutenção ou aquisição de bens materiais, acumular riquezas torna-se um dos principais fins entre outros.

Segundo Aristóteles, quando o objetivo básico da amizade é o prazer ou a utilidade não há limites nem ponderações ao ponto de que até os maus podem vir a se unirem como amigos ou os bons manterem relações com os maus e vice-versa. No entanto, para o filósofo somente os bons podem ser amigos.

---

<sup>132</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.181.

<sup>133</sup> Idem. pág.181.

## 4.2 Inter-relação Amizade por Prazer e Amizade Perfeita

No contexto de discussão sobre a questão do utilitarismo como fator de firmiação da amizade no início do terceiro capítulo do Livro VIII da *Ética a Nicômaco* Aristóteles dá vasão a análise da amizade por prazer quando enfoca que a busca pelo prazer é que impulsiona a amizade dos jovens, pois são estes “[...] guiados pela emoção e buscam acima de tudo o que lhes é agradável e o que têm imediatamente diante dos olhos [...]”<sup>134</sup> Há entre os jovens a facilidade em desenvolver amizade, mas da mesma maneira que as constróem eles as destróem, pois estas são mutáveis em função de ser também mutável o objeto que lhes dão margem de existência, ou seja, “[...] sua amizade muda com o objeto que lhes parece agradável, e tal prazer se altera bem depressa.”<sup>135</sup>

Uma outra característica que Aristóteles menciona como existente nos jovens que influencia na sua habilidade em fazer amizade é o fato destes serem amorosos o que lhe faz buscar na amizade o meio para desfrutar o amor que, em certo sentido, constitui uma forma de desfrutar o prazer. Neste sentido é que, assim como têm facilidade em fazer amizades estes têm em se apaixonarem e num curto espaço de tempo e na mesma proporção podem esquecer a paixão.

Os indivíduos que constróem amizade por prazer, segundo comenta Aristóteles, sentem prazer em estarem juntos, pois estando juntos é que podem vir a alcançar o propósito da amizade. Relata o filósofo que a distância não leva ao rompimento da amizade, o que ela provoca é a limitação da sua atividade. Porém, sabe-se que caso a ausência se prolongue por um considerado espaço de tempo o esquecimento da amizade pode ocorrer. Neste contexto tem-se o dito popular que enuncia o seguinte: “[...] longe dos olhos, longe do coração”.<sup>136</sup>

Considerando, portanto, que o agradável, ou seja, o que causa prazer constitui um dos pilares para a construção da amizade, Aristóteles ressalta que os

---

<sup>134</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.181.

<sup>135</sup> Idem. pág.181.

<sup>136</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.184.

velhos e as pessoas amargas pelo fato de em grande parte se revelarem como pessoas não agradáveis, assim tendem a não terem amigos, uma vez que ninguém deseja conviver com pessoas deste estilo, pois é da própria natureza do ser humano buscar o prazer e o que lhe faz o bem, vindo assim a se afastar do que lhe causa dor.

Aristóteles enfatiza a prática do convívio entre os indivíduos como um fator evidente entre aqueles que mantêm um laço de amizade, sejam entre os que sofrem necessidades e desejem benefícios ou até mesmo aqueles que são felizes sentem o desejo de se interrelacionarem com os seus amigos, no entanto, “[...] as pessoas não podem conviver se não são agradáveis uma às outras e não se deleitam com as mesmas coisas, como parecem fazer os amigos que são também companheiros”.<sup>137</sup> Assim é estabelecida uma forte relação entre o bom e o agradável, justificando que a verdadeira amizade é a que se processa entre os homens bons, uma vez que nesta se expressam ações boas e aprazíveis.

Aristóteles ao fazer sua abordagem sobre o bom e o agradável enfoca ainda, como fez no começo de sua discussão sobre amizade, a relação desta com o amor, enfatizando que:

[...] os homens desejam bem àqueles a quem amam por eles mesmos, não por efeito de um sentimento, mas de uma disposição de caráter. E finalmente, os que amam um amigo amam o que é bom para eles mesmos; porque o homem bom, ao tornar-se amigo, passa a ser um bem para seu amigo. Cada qual, portanto, ao mesmo tempo que ama o que é bom para ele, retibui com benevolência e apazibilidade em igualdade de termos; porque se diz que amizade é igualdade, e ambas são encontradas mais comumente na amizade dos bons.<sup>138</sup>

O indivíduo, que deseja o bem àquele que ama, tem tal desejo porque sente no ser amado peculiaridades que reportam a sensação de bem-estar, elementos que lhe faz querer estar junto, poder desfrutar de situações e momentos. Desta maneira, pode-se dizer que há o prazer, um conjunto de sensações que leva o indivíduo a sentir-se bem com o outro. No entanto, o fim destas sensações pode significar o fim da amizade a não ser que haja o amor.

---

<sup>137</sup> Idem. pág.184.

<sup>138</sup> Idem. pág.184.

O amigo é para o homem bom um bem, sendo assim é merecedor das honras. Ao amar o que lhe parece bom o homem externa sua essência, suas peculiaridades. Para o homem bom a amizade é igualdade. Desta forma compreende-se que amizade e igualdade constituem pontos essenciais na relação desenvolvida entre indivíduos que comungam com idéias ou sentimentos.

Tendo em vista a complexidade que se faz implícita no conceito de amizade Aristóteles relata sobre a impossibilidade de se ter muitos amigos e por todos estes ter uma amizade perfeita, da mesma forma como não há como amar muitas pessoas ao mesmo tempo em virtude de que “[...] o amor é, de certo modo um excesso de sentimento e está na sua natureza dirigir-se a uma pessoa só; e não sucede facilmente que muitas pessoas, ao mesmo tempo, agradem muito a um indivíduo só, ou mesmo talvez, que pareçam boas aos seus olhos.”<sup>139</sup> O amor, assim como a amizade, necessita de um certo tempo de conhecimento entre os envolvidos.

No que diz respeito à relação de prazer e utilidade que a pessoa possa ter por uma outra pessoa Aristóteles diz ser possível que muitas pessoas agradem a uma só, uma vez que muitas pessoas chegam a ser úteis ou afáveis, e tais características não exigem tempo para que possam ser manifestadas.

Estabelecendo uma análise acerca das relações firmadas por prazer ou por utilidade Aristóteles compreende que a relação que busca o prazer se assemelha mais com a amizade partindo do pressuposto de que os envolvidos recebem as mesmas sensações de bem-estar como acontece nas amizades dos jovens, onde a generosidade ocorre com uma certa frequência.

Quanto a amizade que tem como foco a utilidade, supressão de necessidades dos envolvidos e externa aspectos comerciais, esta é própria das pessoas de espírito mercantil, ou seja, de pessoas que agem e pensam de maneira comercial, buscando sempre tirar proveito de situações ou de outras

---

<sup>139</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.185.

Segundo Aristóteles os indivíduos que ocupam posição de autoridade são propensos a terem amigos de diferentes estilos, alguns são úteis, outros agradáveis e raramente encontram algum tipo que seja útil e agradável ao mesmo tempo, visto que estes,

[...] não procuram nem aqueles que, além de agradáveis, sejam virtuosos, nem aqueles cuja utilidade vise a objetos nobres, mas, levados pelo desejo de prazer, buscam a companhia de pessoas espírituosas e, quanto aos seus outros amigos, escolhem-nos entre os que são hábeis em fazer o que lhes mandam; ora, tais características raramente se encontram combinadas numa só pessoa.<sup>140</sup>

Conforme acentua o filósofo os homens bons integram como característica pessoal agradabilidade e utilidade, ou seja, são pessoas que transmitem prazer e se dispõem a contribuir com a superação das necessidades quando estas são verificadas no amigo. No entanto, “[...] um tal homem não se torna amigo de quem lhe é superior em posição, a menos que lhe seja superior também pela virtude [...]”<sup>141</sup>. Desta forma, Aristóteles relata que a amizade, neste contexto, só ocorre entre iguais, pois aquilo que os amigos oferecem eles querem receber na mesma dimensão e proporção. Tal amizade não pode ser perfeita, uma vez que não pode ser vista como verdadeira nem também duradoura, pois esta tende a desaparecer quando o prazer ou a sua utilidade acaba.

Ao colocar em discussão suas concepções sobre amizade por utilidade e amizade por prazer Aristóteles no terceiro capítulo do Livro VIII passa a falar da amizade perfeita, estabelecendo um confronto de idéias sobre os tipos de amizades (utilitária e a fundamentada no prazer) com a prática de ações dos homens bons não enquanto uma espécie padronizada, ou seja, criada para colocar em prática atos bons, mas sim como aquele que pela sua própria natureza faz uso de ações virtuosas. Portanto, os homens bons são aqueles “[...] que desejam bem aos seus amigos por eles mesmos, são os mais verdadeiramente amigos, porque o fazem em razão da sua própria natureza e não acidentalmente.”<sup>142</sup>. Em função de tal característica é que se justifica o fato da amizade entre homens bons terem uma expressiva resistência, pois o que é bom é durável. Além do caráter de serem bons

---

<sup>140</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.185.

<sup>141</sup> Idem. pág.185.

<sup>142</sup> ARISTÓTELES, 1979, págs. 181 e 182.

também pode-se dizer que são agradáveis. Tem-se assim a junção do que se pode denotar como aprazível e útil nas ações do homem que se caracteriza como bom, daí a amizade entre estes poder ser além de agradável e útil, ser vista como perfeita. Assim, comenta Aristóteles que:

Uma tal amizade é, como seria de esperar, permanente, já que eles encontram um no outro todas as qualidades que os amigos devem possuir. Com efeito, toda a amizade tem em vista o bem ou o prazer – bem ou prazer, quer em abstrato, quer tais que possam ser desfrutados por aquele que sente a amizade -, e baseia-se numa certa semelhança.<sup>143</sup>

A amizade entre homens bons na concepção de Aristóteles resume os maiores qualitativos que se possa imaginar, tendo em vista à natureza dos próprios envolvidos, sendo possível assim encontrar o bom e o agradável qualidades estimadas e idealizadas pelos indivíduos. No entanto, sabe-se que:

[...] é natural que tais amizades não sejam muito frequente, pois que tais homens são raros. Acresce que uma amizade dessa espécie exige tempo e familiaridade. Como diz o provérbio, os homens não podem conhecer-se mutuamente enquanto não houverem “provado sal juntos”; e tampouco podem aceitar um ao outro como amigos enquanto cada um não parecer estimável ao outro e este não depositar confiança nele.<sup>144</sup>

Em sentido geral Aristóteles acentua como fatores essenciais para que haja a amizade, o conhecimento entre os envolvidos, pois a partir deste ponto é que pode vir a surgir a confiança, além dos sentimentos que denotam estima e prazer, entre outros que justifiquem a ligação destes num grau de amizade. Amizade firmada neste prisma pode ser vista como perfeita tanto porque esta tende a se manter por um longo espaço de tempo como pelos preceitos de respeito que são expressos em cada um dos amigos. Compreende-se que amizade do porte da que é posta em prática pelos homens bons se firma na prática de virtudes, ou seja, é próprio do homem bom agir de maneira a desenvolver situações afáveis e que promovam o bem-estar.

### **4.3 Inter-relação entre Amizade, Justiça e Amor**

---

<sup>143</sup> Idem. pág.182.

<sup>144</sup> Idem. pág.182.

A interrelação amizade e amor já havia sido pronunciada no começo do segundo capítulo do Livro VIII da *Ética a Nicômaco*. No sétimo capítulo o autor retoma a discussão, passando a analisar a questão da existência das relações afetivas entre diferentes aspectos envolvendo a amizade e o amor manifestado entre pais e filhos, filhos e pais, filhos e filhos, marido e mulher, governante e súditos, entre outros. Considera Aristóteles que a relação de amizade que se manifesta entre estes diferentes grupos apresenta entre si diferenças consideráveis, ou seja:

[...] essas amizades diferem também uma das outras, pois a que existe entre pai e filhos não é a mesma que entre governantes e súditos, nem a amizade de pai para filho é a mesma que a de filho para pai, como a de marido para mulher não é a mesma que a de mulher para marido.<sup>145</sup>

Na concepção do filósofo, o que favorece a distinção entre estes diferentes estilos de amizade é o fato de que, cada um dos membros desses grupos se distingue em sua maneira de ser, de amar e de agir, entre outros aspectos, pois possui virtudes e funções distintas, além de que a prática do amor e da amizade por si difere um do outro.

A amizade entre pais e filhos segundo Aristóteles tende a ter longa duração quando os envolvidos se lançam na perspectiva de satisfazer o que os mesmos desejam, assim cada um se sente interligado em interesses que lhes são próprios um na condição de pai e o outro na condição de filho. Nessa relação prevalece o princípio da proporcionalidade, onde se dá a cada parte o que lhe merece. Neste mesmo aspecto pode-se dizer que:

[...] o amor também deve ser proporcional, isto é, o melhor deve receber mais amor do que dá, assim como deve ser mais útil, e analogamente em cada um dos outros casos; pois quando o amor é proporcional ao mérito das partes estabelece-se, em certo sentido, a igualdade, que é indubitavelmente considerada uma característica da amizade.<sup>146</sup>

Aristóteles estabelece um caráter de proporcionalidade nas relações afetivas, acentuando que o homem bom deve receber mais amor do que dar. Na mesma proporção deve ser mais útil do que receber a utilidade, no entanto, o que se verifica, em grande parte, entre os indivíduos é que movidos pela ambição

---

<sup>145</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.186.

<sup>146</sup> Idem. pág.186.

preferem mais receber do que oferecer, na mesma dimensão, preferem ser amados do que amar. Neste aspecto é que os homens amam a lisonja e se imbuem na sua procura, pois, de certa forma, relacionam esta com o ato de ser honrado. No entanto,

[...] não preferem a honra em si, mas apenas acidentalmente; porquanto a maioria gosta de ser honrada pelos que ocupam posição de autoridade, em razão de suas esperanças (pois pensam que, se necessitarem de alguma coisa, conseguiram com eles, e por isso se comprazem na honra como prenúncio de favores futuros). Os que desejam ser honrados por homens bons e sábios, por seu lado, querem confirmar a boa opinião que fazem de si mesmos; e, por conseguinte, deleitam-se em ser honrados porque acreditam na sua própria bondade estribados no julgamento dos que falam a seu respeito.<sup>147</sup>

Há, portanto, na ação dos indivíduos que buscam o linsojeio, ou seja, os elogios e bajulações o interesse em conquistar algo que lhe interesse, passando a serem amigos daqueles que possam lhe oferecer algo em troca e, no que trata do amor, preferem ser amados do que amar. Em se tratando do amado, Aristóteles enfatiza que este por si só têm características que o faz ser denotado como agradável, sendo por conseguinte merecedor de honra, tendo o poder de desenvolver uma boa amizade. No entanto, vale ressaltar que este estilo de indivíduo tem uma maior propensão de amar do que ser amado; é o que ocorre na relação da mãe com o filho,

[...] algumas mães entregam os filhos a outros para serem educados, e, enquanto conhecem o destino deles, amam-nos sem procurar ser amadas em troca (se não lhes são possíveis ambas as coisas), mas parecem contentar-se em vê-los prosperar; e amam os seus filhos mesmo quando estes, por ignorância, não lhes dão nada do que se deve...<sup>148</sup>

Aristóteles acentua a arte de amar como uma virtude dos amigos, tendo em vista que a amizade se firma mais na ação do amar do que no ser amado, assim compreende que só os que amam na medida justa podem ser vistos como amigos verdadeiros e duradouros. Sabendo que a existência de amizade entre diferentes indivíduos é possível e que até mesmo entre desiguais pode haver amizade, seja esta por fins de utilidade ou de prazer, Aristóteles relata que estas se diferem quanto ao valor moral, assim como o caráter de veracidade, entre outros aspectos só observados na amizade perfeita.

<sup>147</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.187.

<sup>148</sup> Idem. pág.187.



Para falar sobre a relação entre amizade e justiça Aristóteles faz uso do provérbio “os amigos têm tudo em comum”<sup>149</sup> concordando com este dito popular, salienta que a amizade depende da comunhão de bens, uma vez que os indivíduos se tornam amigos quando evidenciam no outro pontos comuns que lhes possam favorecer algum tipo de prazer ou mesmo pelo fato de ser benevolente.

Adverte Aristóteles que os irmãos e os camaradas possuem coisas em comum, alguns em maior grau que em outros, justificando assim a existência de diferentes graus de amizade. Assim como ocorre diferenças nos graus de amizade também se observa na justiça. A título de esclarecimento é pertinente enfatizar que: “[...] não são os mesmos os deveres dos pais com os filhos e os dos irmãos entre si, nem os dos camaradas ou dos concidadãos; e o mesmo no que toca às outras espécies de amizades”.<sup>150</sup>

Considera-se que os atos injustos praticados por amigos são merecedores de condenação em maior escala, ou seja, conforme Aristóteles, “[...] é mais detestável defraudar um camarada do que um concidadão, mais odioso deixar de ajudar um irmão do que um estranho, e mais abominável ferir o próprio pai do que a qualquer outro.”<sup>151</sup> As imposições da justiça tornam-se bem mais expressivas quanto mais expressiva for a amizade, ou seja, quanto mais amizade mais justiça deve-se apresentar para que não se corra o risco de ser complacente com o amigo e assim ser injusto.

Aristóteles estabelece uma correlação entre as formas de governo (monarquia, aristocracia e timocracia) e seus desvios (tirania, oligarquia e democracia) com as relações sociais desenvolvidas pelos indivíduos. Após tecer comentário sobre cada uma das formas, mostrando as desgenações como tirania, oligarquia e democracia, passa a fazer analogias com ações familiares como se pode observar nos seguintes trechos:

[...] a associação de um pai com seus filhos tem a forma de monarquia, visto que o pai zela pelos filhos. [...] Entre os persas, no entanto, o governo dos pais é tirânico, pois ali

<sup>149</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.188.

<sup>150</sup> Idem. pág.188.

<sup>151</sup> Idem. pág.188.

os pais usam os filhos como escravos. Tirânico, igualmente, é o governo dos amos sobre os escravos, em que a única coisa que se tem em vista é a vantagem dos primeiros. [...] A associação entre marido e mulher parece ser aristocrática, já que o homem governa como convém ao seu valor, mas deixa a cargo da esposa os assuntos que pertencem a uma mulher. Se o homem governa em tudo, a relação degenera em oligarquia, pois ao proceder assim ele não age de acordo com o valor respectivo de cada sexo, nem governa em virtude da sua superioridade. Às vezes, no entanto, são as mulheres que governam, por serem herdeiras; e assim o seu governo não se baseia na excelência, mas na riqueza e no poder, como acontece nas oligarquias. A associação de irmãos assemelha-se à timocracia, porquanto eles são iguais, salvo na medida em que haja diferença de idades; e por isso, quando diferem muito em idade, a amizade já não é do tipo fraternal. A democracia é encontrada sobretudo nas famílias acéfalas (onde, por conseguinte, todos se encontram num nível de igualdade), e naquelas em que o chefe é fraco e todos têm licença de agir como entenderem.<sup>152</sup>

Através destas analogias Aristóteles mostra que cada uma das formas de governo comporta um tipo de amizade da mesma maneira como comporta a justiça. Comenta que a amizade existente entre um rei e um súdito depende dos benefícios que lhes possam ser conferidos ou sendo o rei um homem bom ele zela pelo bem-estar do seu subalterno. A amizade de um pai com um filho, apesar de que o pai por si só já detenha o valor como responsável pela sua existência, o mesmo além de poder manter um laço de amizade é responsável pela manutenção deste. O mesmo grau de importância atribuído ao pai é atribuído aos

Conforme Aristóteles, a amizade entre pais e filhos, avós e netos, reis e súditos, tem sua base na formação do caráter de superioridade entre os envolvidos, justificando assim a razão das honrarias aos superiores, uma vez que exercem a função de governantes ou defensores do bem-estar dos seus subalternos. Neste contexto, afirma Aristóteles que: “[...] a justiça que existe entre pessoas assim relacionadas não é a mesma de parte a parte, mas sempre proporcional ao mérito; porquanto isso é verdadeiro também da própria amizade.”

153

Aristóteles deixa, portanto, expresso que toda forma de amizade envolve a união de indivíduos em torno de um objetivo específico, embora possam ser de várias espécies há sempre uma relação de troca e, em muitas situações evidenciam um relação hierárquica como paterno-fraternal, embora nesta os pais

<sup>152</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.190.

<sup>153</sup> Idem, pág.190.

amem os filhos como partes de si mesmos, e os filhos amem seus pais como frutos destes. Ao tercer tal comentário o filósofo retoma a sua discussão sobre a relação entre amor e amizade desenvolvida entre pai e filho, justificando e explicando-a na seguinte sentença:

[...] (1) os pais conhecem os filhos melhor do que estes se conhecem como seus filhos, e (2) o procriador sente os filhos como seus mais do que os filhos sentem os pais como seus, pois o produto pertence a quem o produziu (como, por exemplo, um dente, um fio de cabelo ou qualquer outras coisa pertence ao seu dono), mas o produtor não pertence ao seu produto, ou pertence em menor grau. E finalmente (3), o tempo decorrido contribui para o mesmo resultado: os pais amam os filhos desde que estes nascem, mas os filhos começam a amar os pais só depois de algum tempo, quando adquirem entendimento ou o poder de discriminação pelos sentidos. Por isso tudo se evidencia também a razão de ser o amor das mães maior que o dos pais.<sup>154</sup>

Segundo Aristóteles, o amor que os pais sentem pelos filhos provém do ato de concepção destes como sua extensão, sendo que na visão do filósofo o amor da mãe apresenta uma maior dimensão significativa, visto que esta já nutre esse sentimento a muito mais tempo que o pai. Os filhos por conseguinte amam seus pais por terem sido gerados deles. Quanto aos irmãos eles se amam pela origem comum, consideram-se uma mesma coisa, apesar de existirem como partes separadas.

A educação em comum e a semelhança de idade de acordo com Aristóteles constituem pontos essenciais para o desenvolvimento da amizade entre irmãos, visto que as pessoas da mesma idade assim como os que foram criados juntos tendem a camaradagem, assim é que a amizade dos irmãos se assemelha a dos colegas. Entre primos e outros parentes se observa um relacionamento fraterno.

A amizade entre marido e mulher na visão aristotélica parece existir por natureza, uma vez que a natureza humana demonstra ter uma forte inclinação a formar casais e a procriar a espécie. O homem, além de perpetuar a sua espécie ele passa a conviver, desenvolvendo, por conseguinte, relações políticas e sociais, passando a se conhecer e assim tornam evidentes os mais diferentes sentimentos como o amor, a amizade, entre outros.

---

<sup>154</sup> ARISTÓTELES, 1979, pág.192.

Retomando a análise da relação amor e justiça o filósofo comenta sobre a existência de queixas entre o amante e o amado, ou seja, a distribuição justa do amor entre amado e amante é apreciada uma vez que pode haver entre os envolvidos a não satisfação pela parte do amor que lhe é conferida. Aristóteles declara haver em muitas situações queixas quanto a dimensão de amor que envolve a relação, ou seja, um pode chegar a acreditar que o seu excesso de amor não é recompensado com amor, enquanto o amado diz que o amante, que antes lhe demonstrava amor já não demonstra esse sentimento. A situação ora referida é explicada no seguinte enunciado:

[...] Tais incidentes acontecem quando o amante ama o amado com vistas no prazer, enquanto o amado ama o amante com vistas na utilidade, e nenhum dos dois possui as qualidades que deles se esperam. Se tais são os objetivos da amizade, esta se dissolve quando os dois não obtêm as coisas que constituíam os motivos de seu amor; porquanto nenhum deles amava o outro por si mesmo, mas apenas as suas qualidades, e estas não eram duradouras. Eis aí porque essas amizades também são passageiras.<sup>155</sup>

No caso especificado há entre o amado e o amante perspectivas distintas, favorecendo o surgimento de divergência de opiniões, sendo assim se mostram estarem em situações opostas no que diz respeito aos fins que cada um espera alcançar. Neste sentido pode-se dizer que: “[...] Surgem desentendimentos quando o que as pessoas obtêm é algo diferente daquilo que desejam, pois, é então, como se nada tivessem obtido.”<sup>156</sup>

Para que situação como essa possa ser sanada é pertinente fazer uso da seguinte proposição: “Que cada um tenha a sua recompensa fixa.”<sup>157</sup> Aplicada esta proposição, certamente, espera-se que seja assegurado que cada uma das partes de um acordo receba o que lhe pertence por mérito. Pretende-se que a retribuição de cada parte envolvida seja feita de maneira justa. No entanto, segundo o filósofo, “[...] mas, se isso não for possível, não apenas será necessário mas também justo que o primeiro beneficiado fixe a recompensa.”<sup>158</sup> Cabe, portanto, ao indivíduo diante do poder de designar valor seja a um objeto ou mesmo a uma ação como um trabalho desenvolvido ou um serviço prestado ter consciente de que “[...] deve

<sup>155</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág.199.

<sup>156</sup> Idem. pág.199.

<sup>157</sup> Idem. pág.199.

<sup>158</sup> Idem. pág. 200.

avaliar uma coisa não pelo que lhe parece valer quando a possui e sim pelo valor que lhe atribuía antes de possuí-la”<sup>159</sup>

Aristóteles considera como ações éticas aquelas que podem apresentar características virtuosas e que tragam no seu cerne a presença da racionalidade. Neste prisma acentua a justiça como uma das principais peculiaridades necessárias à ação justa. Acentua que honras e respeito sejam atribuídos às pessoas conforme lhe convenha, segundo o seu mérito. Assim,

[...] A todas as pessoas mais velhas, igualmente, devem ser prestadas as honras que convêm à sua idade, erguerdo-nos para recebê-las, procurando lugares para elas, etc, ao passo que aos camaradas e amigos devemos dar a liberdade de expressar-se e o uso de todas coisas em comum.<sup>160</sup>

Em Aristóteles a efetivação da justiça pressupõe a prática de atos justos, neste sentido defende a ideia de que não havendo razão que justifique uma amizade o que se espera por parte do indivíduo é que este não a mantenha, pois do contrário estará sendo injusto consigo e com o outro. Desta forma se deve compreender:

[...] não há nada de estranho em romper uma amizade baseada na utilidade ou no prazer quando nossos amigos já não possuem tais atributos. Pois já por causa destes que nos tornamos amigos, e quando eles deixam de existir, é razoável que não se sinta mais amor.<sup>161</sup>

Para Aristóteles os desentendimentos que ocorrem entre pessoas que mantêm algum tipo de amizade só se torna algo presente na relação quando entre estas não se apresenta tanto amizade como se acreditava ter. Considerando por este ângulo, é preciso que se caracterize o que realmente figura uma amizade, ou seja,

[...] (1) definimos um amigo como aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo, ou (2) como aquele que deseja que seu amigo exista e viva por ele mesmo, e isso é o que as mães fazem aos seus filhos e o que fazem os amigos que entraram em conflito. E (3) outros o definem como aqueles que vivem na companhia de um outro e (4) tem os mesmos gostos que ele, ou (5) o que compartilha os pesares e alegrias de seu amigo; e isso também é encontrado principalmente nas mães. É por algumas destas características que a amizade é definida.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Idem. pág. 200.

<sup>160</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág. 201.

<sup>161</sup> Idem. pág. 202.

<sup>162</sup> Idem. pág. 203.

Pelo exposto se percebe que todas as características são pontos comuns observados nos homens bons tanto em relação a si mesma como naqueles que assim se consideram, sendo estes por certo praticantes de virtudes, têm opiniões harmonicas, põem em prática o bem, desejam a vida e buscam preservá-la, uma vez que, “[...] a existência é boa para o homem virtuoso, e cada um deseja para si o que é bom, ao passo que ninguém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tornar-se uma outra pessoa (quanto a isso Deus é quem tem a posse atual do bem).”<sup>163</sup>

Considerando que o homem bom prima pelo bem-estar seja seu como do outro, uma vez que é da sua natureza ser bom e praticar o bem, agir virtuosamente passa ser uma questão comum no cotidiano deste indivíduo que tem a ação justa como uma questão inerente ao sua essência.

A amizade é uma palavra que se aplica às pessoas das quais se quer o bem enquanto delas pode-se esperar certa reciprocidade. Amigo é aquele que se deseja ver feliz e que deseja o mesmo para outro. Muitas pessoas demonstram não ser amigas tanto nos momentos difíceis quanto nos momentos alegres da vida de seus conhecidos. Para ser amigo é preciso alegrar-se com a alegria de outro e ajudá-lo em suas tristezas.

Uma outra questão que Aristóteles acentua como um requisito essencial na amizade é a unanimidade, tendo em vista que quando se tem opiniões semelhantes não se tem a possibilidade do conflito. Para o filósofo a unanimidade é a amizade política, pois ela versa sobre coisas de interesses dos indivíduos e que exercem influencia em suas vidas. Segundo o filósofo a unanimidade pode ser observada entre os homens bons. Já no que diz respeito aos homens maus afirma que:

[...] não podem ser unânimes a não ser dentro de limites muito reduzidos, como também pouco podem ser amigos, visto que ambicionam mais do que o seu quinhão justo de vantagens, enquanto, no trabalho e no serviço público, ficam muito aquém da parte que lhes compete.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> ARISTÓTELES, 1979. pág. 203.

<sup>164</sup> Idem. pág. 206.

Os homens maus encontram em estados de luta, desenvolvendo assim ações que lhes distanciam da unanimidade, assim de todas as virtudes que favorece o estado de bem-estar, assim sendo não se dispõem a desenvolverem relação de amizade nem tão são partidários da justiça.

Levando em conta que a amizade é um sentimento que obedece aos limites dos laços humanos, ela exige sempre reciprocidade. Não é, neste caso, apenas um sentimento, mas uma construção de laço com o que há de responsabilidade para sua sustentação. O laço que os une é o desejo do bem. Neste caso ela não é um simples sentimento, mas um sentimento complexo que envolve uma noção de liberdade do outro a ser preservada.

Amizade é, sobretudo, desejar o bem de quem se ama, não desejar seus bens, nem proveitos, nem os prazeres que advém de seus bens. Não há amizade que se sustente por interesses, nem pelo status de se ter muitos amigos. Amigo é quem tem que valer por ele mesmo, pelo que é, e não pelo que possui em termos materiais ou pragmáticos. O amigo, como pessoa, não pode ser um meio pelo qual se pode alcançar um outro fim, mas deve ser um fim ele mesmo, o objetivo da amizade.

Enfim, os argumentos formulados por Aristóteles que indentificam uma forte relação entre amizade e a justiça favorecem compreender que o ato de ser justo figura como uma necessidade vital do homem bom, do cidadão que entre outras questões se identifica como praticante de atos onde possa manifestar o amor, a amizade, entre outras virtudes que lhes são peculiares.

## **CONCLUSÃO**

A leitura desenvolvida em relação a *Ética a Nicômaco* e a *Metafísica* viabiliza o conhecimento de uma acentuada parte da contribuição deixada por

Aristóteles em termos de análise da dimensão política e social que o ser humano possui, uma vez que são discutidos alguns preceitos que envolvem o comportamento do homem e sua interação nos mais diferentes contextos.

Para apreciação da ação humana, visando compreender a função do homem dentro do contexto social, assim como, ter uma apreciação sobre os elementos que compreendem o agir foi tematizado os conceitos de ética, justiça e amizade, visando perceber como estes são dispostos no âmbito da filosofia aristotélica, mais precisamente na ética. Neste sentido, partiu-se para a leitura das obras em que o filósofo reúne os aspectos essenciais que norteiam a sua investida pela revelação do ser ético.

Compreende-se que a ética em Aristóteles propõe um caminho do bem enquanto fim. Conquistar a felicidade é o princípio que norteia o agir humano. Este fim não deve ser entendido como ponto final, mas como algo que está sempre se iniciando. Não há um fim estático e acabado, mas, na verdade, um fim que se torna início e aprimoramento para uma próxima busca. No entanto, para chegar a esse objetivo há que se observar o caminho do meio onde se encontra o equilíbrio para alcançar com êxito e objetivos determinados.

Uma vez que a felicidade é o bem maior para todo ser humano e o fim último de suas ações, é preciso que este possa de modo conciso e determinado, pôr-se na prática do que é realmente bom e justo, via única para a eudaimonía. Inúmeras são as dificuldades e desafios que surgem como empecilhos para as ações coerentes, afastando o indivíduo da prática do que é nobre e excelente, no entanto, é preciso resgatar as virtudes como características próprias de uma espécie destinada à comunhão plena com o sumo-bem, à felicidade.

As virtudes potencializam a busca do homem pelo que é natural e espontaneamente bom; são como bússolas que o orientam e dirigem a contemplar o que é mais nobre e necessário. No entanto, é preciso disposição: coragem e abertura são essenciais para que as virtudes sejam guias na busca da



A proposta ética de Aristóteles é um incentivo para a busca da realização pessoal, um estímulo a procurar a verdadeira felicidade. Aponta as virtudes como possibilidade para tal fim, pois estas são características inerentes a todos os homens e também condições para a prática do que é verdadeiramente bom e justo. Compreende-se que suas atividades resultam no alcance da felicidade pessoal e colaboram para a harmonia da pólis.

Pelas virtudes, o indivíduo é convidado a buscar a excelência em todas as ações. Atividades excelentes exigem o máximo de esforço em sua realização. Não basta ser bom, é preciso buscar o ápice da bondade, não é suficiente ser um bom filósofo, é preciso, em todas as atividades, procurar o que há de melhor e assim ser um filósofo excelente, isso é verdadeiramente ser virtuoso.

Todos os homens são portadores das virtudes, até os mais vis possuem-nas enquanto semente, no entanto, cabe a cada um cultivá-las, e cuidar para que o pernicioso não infeste e destrua seu terreno, que não é outra coisa senão a vida. A vivência e a contemplação da vida feliz é resultado das mais nobres atividades. A realização pessoal e a felicidade são frutos das virtudes. Pode-se dizer que, as atividades humanas orientadas pelas virtudes e guiadas pela prudência são garantia da vida excelente segundo as mais nobres ações, porém, é necessário o cultivo e a dedicação destes elementos que capacitam os seres humanos.

Enfim, é possível identificar no pensamento político de Aristóteles a defesa de uma concepção concreta de indivíduo (e não metafísica), em que o ser humano é compreendido enquanto um ser político que deve construir-se através de uma ação ética no interior da *pólis*, o que conduz necessariamente a uma definição de cidadão como um indivíduo que participa da esfera pública de forma ativa e, por conseguinte a conquista de sua soberania, além da felicidade, bem maior objetivado pelo homem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução de Vincenzo Cocco et al. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília (UNB), 1997.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. 2.ed. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

BERTI, Enrico. **Aristóteles no século XX**. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

BITTAR, Eduardo C. B. **A justiça em Aristóteles**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

CHALITA, Gabriel. **Os dez mandamentos da ética**. Rio de Janeiro: Nova FRONTEIRA, 2003.

CORBISIER, Roland. **Introdução à Filosofia**. Tomo II – parte primeira-filosofia grega. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**: Platão e Aristóteles. Vol. II. Tradução Henrique de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a ética de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SILVEIRA, Denis Coitinho. **Os sentidos da justiça em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001 (Col. Filosofia – 121).

SPINELLI, Priscilla Tesch. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo – RS: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS/ANPOF, 2007.