

## 2

### Parte I: Fundamentação

Buscaremos fundamentar este trabalho a partir de três abordagens, a saber: i) como a tradição filosófica grega trata a ética; ii) aproximação ética e *physis*; e, por fim, (iii) aproximação ética e política.

Antes de alcançarem algum teor conclusivo, as três temáticas procuram acompanhar o campo de visão de Aristóteles, de modo a fornecerem instrumentos para melhor compreensão das bases do seu tratado ético.

Podemos dizer que na filosofia grega, sobretudo nos períodos que antecederam Aristóteles, a ética esteve condicionada à sabedoria<sup>4</sup>. O conhecimento obtido através da razão seria condição necessária ao homem de caráter. Todavia, neste cenário de valorização do conhecimento como caminho do bem, Aristóteles se interroga se saber<sup>5</sup> o que é o bem seria suficiente para de fato o homem agir corretamente diante das situações reais da vida. Assim sendo, é ainda neste contexto grego que o tema da ética ganha uma dimensão prática abrangente, já que o filósofo problematiza o debate distinguindo três elementos que precedem e sucedem a ação humana: o conhecimento do que seja o bem, a vontade<sup>6</sup> de praticá-lo e a responsabilidade<sup>7</sup> do homem pelo resultado da prática -

---

<sup>4</sup> Esta sabedoria não se restringe ao conhecimento teórico, mas trata-se de um “conhecimento *moral*, o conhecimento de todos os bens e males envolvidos na ação.” (Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga - Acrasia e o Método da Ética*, p.429).

<sup>5</sup> Este “saber” que Aristóteles questiona diz respeito à tese socrática de que mesmo agindo de forma virtuosa o homem deve ter consciência do seu ato, sendo capaz de explicá-lo, justificá-lo racionalmente. Se por um lado Sócrates coloca na reflexão sua ênfase sobre a ética, Aristóteles parece colocar na ação a tônica de sua análise sobre a virtude, considerando positiva a ação virtuosa mesmo que, de início, seja somente fruto do hábito, por força das leis ou dos costumes, ou mesmo por influência.

<sup>6</sup> Não existia a palavra “vontade” à época, mas é corrente entre os comentaristas que a abordagem aristotélica introduz o conceito que viria a surgir posteriormente, como considera Gauthier: “Notar-se-á que Aristóteles não fala no livre arbítrio. Não há lugar para se espantar: a palavra não faz parte de seu vocabulário, além do mais ela não faz parte da língua de seu tempo (...) na psicologia de Aristóteles a vontade não existe (...) deseja-se necessariamente o que acredita-se ser um bem (...) necessariamente (...) a razão julga que tal meio conduz a tal fim e que ele é possível. Não somos por conseguinte obrigados a dizer que Aristóteles nega o livre arbítrio? A isso seríamos obrigados, se Aristóteles possuísse do livre arbítrio um conceito bem elaborado; mas, precisamente, não é o caso, (...) [é] esta confusão da espontaneidade e da liberdade que permitiu a Aristóteles não ver que sua teoria determinista da ação arruína o livre arbítrio no qual ele crê. Caberá a uma filosofia mais evoluída [São Máximo, Santo Tomás] da liberdade psicológica

seja ele bom ou mau. O estagirita estaria explicando a ação do homem de modo não expresso anteriormente, contendo elementos da razão e da emoção, abrindo a possibilidade da *acrasia*, ou fraqueza da vontade - característica deste homem que embora saiba o que seja o bem, não o pratica. Apesar da *acrasia* não ter sido aceita por Sócrates, ao admiti-la, em uma leitura da realidade, Aristóteles amplia o espectro de entendimento e análise da ética, ao mesmo tempo enredando e distinguindo conhecimento teórico, volição e sabedoria prática.

Aristóteles parece dispor de uma explicação [sobre a *acrasia*] em termos do conflito entre razão e afecção ou apetite, que pode ser expressa sem referência à tese socrática (...). [Para Aristóteles] o fenômeno da fraqueza da vontade explica-se naturalmente sob a forma de um conflito entre o que agente sabe (do ponto de vista prático) e aquilo que deseja em um dado momento. (...) Para Sócrates, porém, a possibilidade do conflito entre razão e emoção (mais precisamente: entre razão e apetite) não descreve adequadamente o que ocorre na ação humana.<sup>8</sup>

De lá para cá, da Grécia à contemporaneidade, se olharmos a ética de diversos pontos de vista – lógico, explicativo, metafísico, ontológico, utilitário, moral ou mesmo prático – iremos nos deparar com inúmeros pensadores, entretanto, cada um parece privilegiar um caminho de análise. Ainda hoje, a visada de pensamento que empenha e integra as várias áreas de conhecimento a serviço da investigação ética, parece vir mesmo de Aristóteles.

Ao abordar um assunto ligado à moral, cada autor trata dela em seu idioma favorito. Alguns usam uma moral pós-moderna, outros uma moral kantiana, outros ainda uma moral materialista, mas poucos fazem moral filosófica, no sentido de uma disciplina racional e crítica. (...) Os pensadores antigos definiram a moral como um domínio teórico e prático do agir. A dimensão prática (aplicada à ação) da racionalidade foi analisada admiravelmente, sobretudo em Aristóteles.<sup>9</sup>

É privilegiando a *phronesis* (sabedoria prática) frente à *sofia* (sabedoria teórica) que Aristóteles pontua o seu tratado ético. Muito embora mais estritamente nos seus relatos éticos e na *Política* (*Pol.*), também na *Metafísica*

---

descobrir o único fundamento verdadeiro: a vontade, potência racional e ativa, que se determina por si mesma.” - R.A.Gauthier, J.Y.Jolif (1959-59), p.217-220. Passagem extraída do artigo de Carlo Natali intitulado *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Traduzido do francês para o português por Dioclézio Domingos Faustino.

<sup>7</sup> Não existia o termo “responsabilidade” à época, mas podemos dizer que Aristóteles introduz o termo através da expressão “tudo que depende de nós”, enfatizando o papel da deliberação na ação humana. (*EN* III 1112a 31).

<sup>8</sup> Marco Zingano, *Estudos de Ética Antiga - Acrasia e o Método da Ética*, p.428.

(*Met.*), na *Retórica* (*Ret.*) e na *Poética* (*P*) a importância da ética aparece de maneira determinante.

Em relação à *physis*, natureza – segundo tema desta fundamentação - o pensamento na Grécia se constrói utilizando-a como fonte de conhecimento, de modo a denominar-se de “não natural” o que não seja um desdobramento dela.

Os pré-socráticos denominam *historia peri physeos* – inquirição sobre a natureza – uma física que, sendo ao mesmo tempo abstrata, tem entretanto como regra a observação. Certo dia, quando lhe perguntaram por que ele havia nascido, Anaxágoros respondeu, segundo Diógenes Laércio: ‘para observar o sol, a lua e as estrelas’.<sup>10</sup>

Por oposição ao natural impõe-se o convencional, que por pressupor interferência humana poderia, sobretudo na visão dos sofistas, abrir espaços para interesses e favorecimentos que viessem a desencaminhar a tendência natural ao bem. Veremos que tanto Platão quanto Aristóteles discordam desta visão. Eles acreditam que o homem, ao contrário, contribui para completar esta natureza. Para Aristóteles o homem tende naturalmente à virtude e é somente através de sua ação que poderá chegar ao seu fim.

Para os sofistas, as leis, a moral e os deuses existem por convenção e não por natureza: o que acontece na natureza se faz sem intenção pré-estabelecida, enquanto as regras humanas são intencionais. (...) Como Platão, Aristóteles supera a oposição entre *phýsis* e *nómos* por meio de uma teoria da finalidade (...) A intervenção humana é requerida para que a natureza produza suas boas formas, pois nem tudo está na natureza: ‘Se as virtudes se acham entre nós, isto não se dá nem pela natureza e nem contra a natureza. Ao contrário, sua presença se explica pelo fato de que, naturalmente aptos a recebê-las, nós chegamos à sua plenitude graças ao hábito’<sup>11</sup>. Para Aristóteles, assim como para Platão, a excelência moral só pode ser atingida na cidade.<sup>12</sup>

Isto nos leva à terceira abordagem desta fundamentação: a aproximação entre ética e política. Para os homens atingirem sua natureza, isto é, a prática virtuosa e o bem último – a felicidade (*eudaimonia*) – necessariamente precisam se organizar em uma *polis*. É esta cidade que dará condições ao homem para realizar sua natureza.

---

<sup>9</sup> M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana*, Capítulo I, p.17 e 81.

<sup>10</sup> C. Larrère, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral vol.II*, verbete ‘natureza’, p.228-229.

<sup>11</sup> Aristóteles, *EN II*, 1, 1103a 23.

<sup>12</sup> C. Larrère, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral vol.II*, verbete ‘natureza’, p.229.

Não por acaso Aristóteles é autor da expressão “virtude ética” - *êthikê aretê* - já que, em sua filosofia prática, esta toma posição central. É na *polis* próspera que, ao agir, o homem naturalmente tende ao bem supremo, à felicidade. Ele enlaça ética e política sem jamais dissociá-las, nem nos seus tratados éticos e nem na *Pol.*

## 2.1. Como a tradição filosófica grega trata a ética?

A resposta à questão que intitula este capítulo se confunde com a busca por entendimento do ser, e com a própria filosofia. No livro *Gamma da Met.*, a ética e suas implicações aparecem como determinantes para traduzir o papel do filósofo, e conseqüentemente para o pensamento filosófico da época. Trata-se do trecho em que Aristóteles enfatiza o discurso comprometido com a verdade, condicionando-o à vida, à existência, sendo este o argumento que distinguiria o filósofo. A passagem relata que a filosofia difere da sofística “pelo modo de especular” e da dialética “por escolha de vida” (*tou biou te proairesei*)<sup>13</sup>.

O que Aristóteles parece querer dizer é que não se trata de uma diferença formal, mas de uma diferença ética. Uma diferença que nasce de um lugar que é princípio, ponto de partida: a condição humana. Uma decisão do homem entre falar das coisas como realmente são, ou falar do discurso. Trata-se de uma escolha ética. Para Aristóteles, o filósofo, diferentemente do sofista, deve dizer conforme as coisas, e agir conforme o dizer.

Esta escolha primeira, que aproxima o pensamento da ação conforme a realidade, segundo Aristóteles, define o posicionamento necessário do homem. Observemos a passagem completa em que ele diferencia sofística, dialética e filosofia:

Existem propriedades peculiares ao ser enquanto ser e é sobre estas que o filósofo deve buscar a verdade. Eis uma prova do que dissemos: os dialéticos e os sofistas exteriormente têm o mesmo aspecto do filósofo (a sofística é uma sapiência apenas aparente, e os dialéticos discutem sobre tudo, e o ser é comum a tudo), e discutem essas noções, evidentemente porque elas são o objeto próprio da filosofia; mas a filosofia difere da primeira pelo modo de especular e da segunda

---

<sup>13</sup> Aristóteles, *Met.* 1004b 24-25.

por escolha de vida. A dialética move-se às cegas nas coisas que a filosofia conhece verdadeiramente; a sofisticada é conhecimento aparente, mas não real.<sup>14</sup>

Neste sentido, o pensamento de Aristóteles não segue exatamente a herança socrática e platônica, porque parte de um princípio ético distinto. Para Sócrates o conhecimento moral tem importância suficiente para tornar um homem virtuoso. Aristóteles enfatiza, todavia, que este conhecimento precisa se evidenciar praticamente, ao exemplificar que saber o que é a justiça não torna o homem justo.

Com relação a possuir virtudes, o saber pouco ou nada conta. (...) É dito corretamente que o justo nasce de praticar atos justos e o temperante, de praticar atos temperantes; do não os fazer ninguém sequer se avizinha de tornar-se bom. A maioria, porém, não os realiza, mas, refugiando-se no discurso, crê filosofar e assim tornar-se virtuoso.<sup>15</sup>

Muito embora com um caminho de investigação diferente, Aristóteles, como Platão, herda de Sócrates, a preocupação prioritária em procurar a essência das coisas. Aristóteles refaz a pergunta clássica socrática - “o que é a virtude?” (*tí estin*) -, entretanto, no livro II da *EN*, ele reforça a importância da prática da virtude, privilegiando-a frente ao conhecimento. Ele deixa claro que encaminhará sua análise da virtude não para saber o que ela é, mas para tornar homens bons, caso contrário o propósito do seu tratado ético não se cumpriria: “Como a presente disciplina [a ética] não visa ao conhecimento, como as outras<sup>16</sup> visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que,

---

<sup>14</sup> Aristóteles, *Met.* IV 1004b 16-26. Tradução do grego para português de Giovanni Reale, exceto “*tou biou te proairesei*” que ele traduziu por “pela finalidade da especulação”, e nós traduzimos como “por escolha de vida” por nos parecer mais fiel ao texto original.

<sup>15</sup> Aristóteles, *EN*, II 3 1105b 1-8. Tradução do grego por Marco Zingano.

<sup>16</sup> “Essas outras são as ciências teóricas – matemática, filosofia primeira e filosofia segunda (ou física); todas elas visam tipicamente ao conhecimento não à ação. Em *EN* I 1095a 4-6, Aristóteles também advertiu que as lições de ética serão inúteis àqueles que seguem as paixões, ‘visto que o fim [destas lições] é não o conhecimento, mas ação.’ Em *EN* X 1179a35-b2, Aristóteles volta ao ponto e insiste que, ‘como foi dito, o fim nos assuntos práticos não consiste em estudar e conhecer cada item, mas antes em realizá-los.’ Aristóteles parece ter uma forte razão para insistir em tomar a ação moral como decisiva para a própria formação do saber em questão, valendo, portanto, igualmente como seu fim. A ciência parte de princípios que possui previamente; os princípios relevantes da ciência moral são obtidos por meio do hábito, e isso implica em um envolvimento moral que não escapa à própria teoria. A ética como disciplina filosófica está inevitavelmente enraizada em uma perspectiva moral: ela não somente constata o que se diz como sendo bom ou mau, ela toma parte em uma perspectiva sobre o bem e o mal. Ao fazer isso, a moral como disciplina filosófica não é uma ciência teórica como as outras.” Comentários e tradução do grego por Marco Zingano.

de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las.”<sup>17</sup>

Aristóteles enfatiza, na passagem acima, que irá dedicar-se ao estudo das práticas virtuosas, na intenção de mostrar, com o tratado, o caminho e as reais dificuldades que o homem poderá encontrar para realizar sua natureza ética. Para Aristóteles não é suficiente saber o que é o bem, pois o homem, mesmo em condição de livre escolha, poderá voluntariamente optar por uma prática viciosa. Esta perspectiva é inaceitável para Sócrates que, pelo relato de Platão, postula que “ninguém é malvado voluntariamente”, como mostra o diálogo abaixo entre Sócrates e Meleto, na *Apologia de Sócrates*:

[Sócrates] - Vamos, pois, tu me acusas como pessoa que corrompe os jovens e os torna piores, voluntariamente ou involuntariamente?

[Meleto] - Para mim, voluntariamente.

[Sócrates] - Como, Meleto? Tu, nesta idade, és mais sábio do que eu, tão velho, sabendo que os maus fazem sempre mal aos mais próximos e os bons fazem bem: eu, pois, cheguei a tal grau de ignorância que não sei nem isso; que, se tornasse maus alguns daqueles que estavam comigo, correria o risco de receber dano, se é que faço um tão grande mal como dizes. Não te creio, Meleto, quanto a isso, e ninguém te acredita, penso. Mas, ou não os corrompo, ou, se os corrompo, é involuntariamente, não há leis que mandem trazer aqui alguém, por tais fatos involuntários, mas há as que mandam conduzi-lo em particular, instruindo-o, advertindo-o; é claro que, se me convencer, cessarei de fazer o que estava fazendo sem querer.<sup>18</sup>

Há nesta passagem duas palavras fundamentais: o “voluntário”, que aparece em oposição ao “sem querer”; e o “saber”, em contraponto à “ignorância”. Sócrates se coloca, e também Meleto seu interlocutor, nas duas posições contraditórias, ao longo do diálogo. Isto é, se Meleto possuir o saber ele só fez o mal por ignorância, e sem querer. Já se ele, Sócrates, possuir o saber, praticou o bem voluntariamente, e Meleto é que ignoraria o bem; ou teria que convencer Sócrates de sua ignorância. De toda forma, em qualquer das situações, Sócrates não estaria jamais agindo mal, ou seja, não há a hipótese de um homem – seja Sócrates, Meleto ou qualquer outro – praticar o mal voluntariamente.

Em aparente resposta a este paradoxo socrático, Aristóteles, na *EN*, analisa a *acrasia*, isto é: o problema do agente, que sabe o que é o bem, não estar impedido de agir mal.

---

<sup>17</sup> Aristóteles, *EN* II 1103b 27-29. Tradução do grego por Marco Zingano

O problema é que parece que saber o que é o bem não me impede de agir mal. Porque eu ajo mal, já que eu sei o que devo fazer para agir bem? A resposta a questões como esta implica em se voltar à análise aristotélica da *acrasia* que é como uma resposta de Aristóteles ao paradoxo de Sócrates (...). Na leitura do livro III<sup>19</sup>, parece que Aristóteles rejeita o paradoxo socrático: eu sou mau voluntariamente, pois sou responsável pelas minhas ações e minhas disposições – boas ou más. (...) Entretanto, na leitura de outra passagem que trata do paradoxo socrático, parece que Aristóteles não admite que podemos ser maus voluntariamente. (...) O que é paradoxal então não é o que diz Sócrates, mas o fato de querer o mal, ou seja, de ter como fim de sua ação o mal. (...) A leitura de algumas passagens do livro VII<sup>20</sup> pode talvez esclarecer. Ressaltamos inicialmente que, no início do capítulo 1, Aristóteles distingue o vício da incontinência: a incontinência, a *acrasia*, é uma disposição, uma *hexis* (que é adquirida), mas não é um vício propriamente dito – aqui temos um primeiro deslocamento em relação ao livro III sobre o voluntário: o vício é voluntário, mas talvez a *acrasia*, na medida que não é um vício, mas uma disposição, embora deva ser evitada, não é voluntária como o vício.<sup>21</sup>

Sócrates não admite a *acrasia* por acreditar ser suficiente para a prática virtuosa saber o que é o bem. Aristóteles concorda que é importante saber o que é o bem, mas não suficiente. O paradoxal em Sócrates parece ser a impossibilidade de o homem querer o mal, agir voluntariamente e ter por fim de sua ação o mal. Citando a *acrasia*, Aristóteles concebe esta possibilidade, pois acredita que o homem tem uma opinião e uma vontade, de certa forma, independentes do saber. E a vontade está entre o conhecimento e a ação. A partir do fenômeno da *acrasia*<sup>22</sup>, Aristóteles procura incluir o ensinamento socrático, mas alertando que é preciso distinguir entre dois sentidos do verbo saber: saber entendido como ter a ciência sem fazer uso dela, ou então, utilizando-a na prática. Aquele que age mal, mesmo que saiba o que seria o bem, mas que não utiliza o que sabe, para Aristóteles terá agido, sem dúvida alguma, mal.

Vimos na passagem citada da Apologia de Sócrates que não há possibilidade nem de Sócrates nem de Meleto terem por fim de sua ação o mal.

---

<sup>18</sup> Platão, *Apologia de Sócrates* XII; tradução de Maria Lacerda de Moura.

<sup>19</sup> Aristóteles, *EN* 1114a 12-14.

<sup>20</sup> Aristóteles, *EN* 1145b 2-7

<sup>21</sup> J. Lemaire, *L'Akrasia chez Aristote*. Publicação Seminário USP; SP, 2009. Tradução livre do francês.

<sup>22</sup> “Já que o termo ‘ter o saber’ se coloca em duplo sentido (pois há aquele que possui o saber, e não o utiliza, e aquele que costuma utilizá-lo; são ditos, de um e de outro, que têm saber), haverá uma diferença entre um homem que, embora possuindo o saber não o exerce, e faz o que não deve ser feito, e um outro que faz o mesmo [o que não deve ser feito], tendo o saber e tendo por hábito praticar este saber: este último caso parece inexplicável, mas não é já que [igualmente] trata-se de um saber que não é exercido.” (Aristóteles, *EN* 1146 b 31). Tradução livre do francês (J. Tricot).

Aristóteles possivelmente abriria outra via neste diálogo, podendo, por ignorância, nenhum dos dois ter voluntariamente agido mal, por não saberem o que é o bem; mas também, diante das circunstâncias, mesmo sabendo o que é o bem, qualquer um dos dois, por vontade ou opinião, poderia ter escolhido agir mal.

No compêndio ético da tradição grega, Aristóteles parece trazer um olhar com maior ênfase à prática do que a teoria, que o leva, por decorrência, a uma dedicação cuidadosa à ação. Desta maneira, o estudo se abre para uma investigação dos reais elementos que compõem a ação, a quais conflitos entre razão e emoção o homem estará submetido no momento que precede o ato, e quais as respostas que a sabedoria prática poderá fornecer.

Como reforça Martha Nussbaum, a experiência prática com Aristóteles ganha importância, sobretudo porque provoca uma mudança no pensamento e na valorização das possibilidades do homem no mundo real, em detrimento do ideal.

No momento em que começamos a teorizar, colocamo-nos, como Aristóteles ilustra repetidamente, em agudo perigo de super-simplificação. Seus capítulos históricos e críticos demonstram a variedade desses perigos: reducionismo materialista na filosofia do espírito, mecanicismo na explicação científica, hedonismo no fim-dominante na ética, socratismo nos temas da linguagem e da definição. Ao fazer com que retornemos, em cada caso, às ‘aparências’, ele nos faz lembrar que nossa linguagem e nossos modos de vida são mais ricos e mais complexos do que a maior parte daquilo que a filosofia reconhece.<sup>23</sup>

Estaria sendo desenhada ali uma linha divisora no traçado da história do pensamento ocidental. Era preciso que o homem valorizasse a si e ao mundo real a sua volta, pois ali estaria a sua principal fonte de conhecimento através da sua atividade em relação a este mundo. Para tal, precisaria ser rompido certo preconceito da realidade frente ao mundo das “Idéias” platônico.

Nussbaum explica a expressão usada por Aristóteles em *Das Partes dos Animais (PA)* – ‘asco infantil’- que traduz o impacto, no platonismo vigente, do retorno ao mundo real, comum.

[Para Aristóteles,] precisamos da filosofia para nos mostrar o caminho de volta ao comum e para fazer dele um objeto de interesse e prazer, e não de desdém ou evasão. Às vezes, o retorno encontrou resistência; às vezes a platéia de Aristóteles parece ter se rebelado contra seu gosto pelo usual e mundano,

demandando em lugar disso as preocupações elevadas e ilustres às quais a tradição filosófica a acostumou. Em *PA I*, 5, ele se dirige a alguns estudantes que haviam evidentemente protestado contra o estudo de animais e sua forma e matéria, e solicitado algo mais sublime. Ele lhes diz que essa relutância é efetivamente um tipo de autodesprezo: pois eles próprios são, afinal, criaturas de carne e osso<sup>24</sup>. Que eles precisassem ser lembrados desse fato é um sinal da profundidade do platonismo (...). Poderíamos generalizar o raciocínio de Aristóteles afirmando que o oponente do retorno às aparências tende a ser uma pessoa que não está em paz com sua condição humana; (...) Alguns tipos de filosofia têm sua origem no que Aristóteles denomina aqui ‘asco infantil’<sup>25</sup>; para desfazer os edifícios construídos pelo asco é preciso, por sua vez, um outro tipo de filosofia.<sup>26</sup>

## 2.2. Aproximação Ética e Natureza (*physis*)

Por natureza entende-se o conjunto de tudo o que existe, o mundo, o universo, mas igualmente o que singulariza algo existente, seu princípio ou sua essência. O radical latino assim como seu equivalente grego remetem ao que nasce (*nasci*) e se desenvolve (*phýomai*, brotar, crescer). A natureza está então ao lado do vivente, do que é susceptível de reprodução e de corrupção: o instável. Ao mesmo tempo a natureza é o que se mantém, o permanente, o estável, ao lado do ser ou da ordem. Essa polissemia se reforça quando se passa do descritivo ao normativo, do registro da verdade àquele do bem e do belo.

C. Larrère<sup>27</sup>

Ao se dedicar de modo mais específico aos significados de “natureza”, no livro quinto da *Met.*, Aristóteles estabelece várias definições distintas do termo grego *physis*: “É a geração das coisas que crescem”; “É o princípio do primeiro movimento que se encontra em cada um dos seres naturais (...) que crescem (...) e constituem uma unidade ou uma orgânica continuidade, como no caso dos embriões.”; “É o princípio material originário do qual é feito ou do qual deriva algum objeto natural”; “Natureza significa a substância dos seres naturais”<sup>28</sup>. Ou, segundo o livro II da *Física*: “A natureza é princípio e causa do movimento e do

<sup>23</sup> M. Nussbaum, *A Fragilidade da Bondade*, p.226.

<sup>24</sup> Aristóteles, *PA* 654a 27-31.

<sup>25</sup> Aristóteles, *PA* 645a 16.

<sup>26</sup> M. Nussbaum, *A Fragilidade da Bondade*, p.228.

<sup>27</sup> *Dicionário de Ética e Filosofia Moral vol.II*, verbete ‘natureza’, p.228-229.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Met.* V 1014b 16-1015a 12.

repouso do ente no qual ela reside por si mesma e não por acidente”<sup>29</sup>. Todas essas noções são sintetizadas por Aristóteles na seguinte passagem:

A natureza é a substância das coisas que possuem o princípio do movimento em si mesmas e por sua essência; com efeito, a matéria só é dita natureza porque é capaz de receber esse princípio, e a geração e o crescimento só porque são movimentos que derivam desse mesmo princípio. E esse princípio do movimento dos seres naturais, que de algum modo é imanente a eles, ou é em potência ou em ato.<sup>30</sup>

Podemos dizer que a natureza de algo é o que o faz vir a ser através de um movimento que lhe é próprio e intrínseco. Mas como ocorre este movimento? Em que se diferencia no caso do ser humano? Aristóteles vai se dedicar diretamente a esta análise em *EE* II 6 e também em *De Anima (DA)* III 10, como nos indica Carlo Natali em seu artigo intitulado *Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade*<sup>31</sup>.

Vimos que a teoria da ação de Aristóteles admite a existência de elementos da razão e da emoção que são ponderados no momento da escolha, por isso, o homem tem responsabilidade sobre seus atos, sejam eles bons ou maus. Como parte da natureza, Aristóteles reconhece que o conceito de causa<sup>32</sup> é também indispensável para explicar a ação humana, e é por este caminho que ele procurará distingui-la dos demais eventos naturais.

Todas as substâncias físicas são, certamente, um tipo de princípio; por esta razão, cada uma pode engendrar vários seres semelhantes, por exemplo, o homem, homens; o que é animal em geral, animais; a planta, plantas. Além disso, o homem é o único dos seres vivos que é princípio de certas ações também; com efeito não poderíamos dizer de nenhum outro animal que ele age.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Aristóteles, *Física* II 192b 20.

<sup>30</sup> Aristóteles, *Met.* V 1015a 13-17. “Note-se que Aristóteles assume, neste conceito de *physis*, tanto a tradição jônica quanto a platônica, realizando uma síntese superior. Dizendo que *physis* é, embora em um nível superior, também matéria, Aristóteles se liga à tradição jônica; dizendo que *physis* é *forma* [substância], inspira-se no idealismo platônico; e mostrando como todos os significados de *physis* estão em função deste, opera aquela mediação sintética das diferentes instâncias, que é típica do seu realismo.” Comentários do tradutor da passagem Giovanni Reale.

<sup>31</sup> C. Natali, *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Publicado originalmente nos *Cahiers de Philosophie Politique et Juridiques* vol. 27 1995, p.193-213. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

<sup>32</sup> Para Aristóteles (*Física* II) há quatro tipos de causas que definem as coisas no mundo – sejam elas artefatos ou oriundas da natureza: (i) material – uma mesa é feita de madeira, por exemplo; (ii) formal – a forma da mesa; (iii) a causa eficiente - a mesa foi feita por um carpinteiro; e, (iv) a causa final – a finalidade do carpinteiro.

Aristóteles afirma que o homem é princípio de suas ações e responsável por suas consequências, que podem ser várias, logo, se respeitarmos a relação causa e efeito, é preciso que as causas das ações se modifiquem, correspondendo a efeitos diferentes. Isto não acontece na matemática, por exemplo, que tem causas imutáveis.

Tanto nas matemáticas como na agência humana, certas premissas sendo dadas, algumas outras consequências daí derivam necessariamente. Portanto, se certas causas se apresentam no indivíduo singular, daí resultarão necessariamente certas outras ações. A diferença consiste no fato que as definições matemáticas são causas e são imutáveis: se o triângulo é definido de uma certa maneira particular, as consequências que derivam de uma tal definição, ou a causa formal, como por exemplo o fato que a soma dos ângulos internos é  $180^\circ$ , são eles mesmos imutáveis. Em contrapartida, no homem, a causalidade muda, e então a consequência disso, a ação humana, muda igualmente. (...) O homem é princípio no sentido forte, de consequências opostas, na medida em que a causalidade humana é variável.<sup>34</sup>

A noção de responsabilidade do homem vem justamente do fato dele ter em si uma causa variável da ação que realiza, sendo então apropriado emitir juízo moral deste ato.

Uma vez que a virtude ou o vício, e as obras que dela resultam, são umas louvadas e outras censuradas (pois se censura e se louva não o que existe por necessidade, sorte ou natureza, mas aquilo de que nós mesmos somos responsáveis, pois aquilo de que um outro é responsável, ele recebe a censura ou castigo), é claro que a virtude assim como o vício incidem sobre essas ações das quais o homem mesmo é responsável e princípio.<sup>35</sup>

Para Aristóteles, os seres naturais possuem em si mesmos o princípio de seu movimento e de seu repouso, mas somente o ser humano é capaz da ação que é precedida pela escolha que se caracteriza por ponderar elementos da razão e do desejo. Nos outros animais há uma reação instantânea ao objeto de desejo percebido, já no homem esta percepção é ponderada pela razão - trata-se de um desejo racional que define o ato. Então, embora todos os animais sejam movidos

---

<sup>33</sup> Aristóteles, *EE* 1222b 14-20. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

<sup>34</sup> C. Natali, *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Publicado originalmente nos *Cahiers de Philosophie Politique et Juridiques* vol. 27 1995, p.193-213. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

<sup>35</sup> Aristóteles, *EE* 1223a 9-15. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

voluntariamente pelo desejo, somente no homem a causa se modifica através da sabedoria prática (*phronesis*), onde o desejo “ouve” a razão e formaliza a ação. Por exemplo, se o objeto de desejo é um peixe; o gato o percebe, se move em direção a ele e o come automaticamente; já o homem o percebe, mas pode voluntariamente comê-lo ou não, a depender do grau de sua fome, de suspeitar que o peixe não esteja fresco, ou pode levá-lo para quem tem fome e muitas outras opções. O homem traz a percepção do objeto externo, que representa o desejo que o impulsiona, para sua estrutura interna, e transforma um evento mental em um movimento físico.

E cada desejo, por sua vez, persegue um objetivo: o objeto mesmo do desejo é princípio do intelecto prático; o termo final do raciocínio é o princípio da ação. É portanto a justo título que estas duas faculdades são vistas como motoras: desejo e pensamento prático; pois o objeto do desejo é motor e, se o pensamento, por sua vez, é motor, é porque o objeto do desejo é seu princípio.(...) Único é portanto o motor, a faculdade do desejo.<sup>36</sup>

Isto só é possível porque o homem tem o sentido de tempo, sendo capaz de avaliar previamente o impacto de suas ações no futuro, racionalizando o seu desejo na prática.

Uma vez que os desejos nascem em luta uns contra os outros e isso se produz quando razão e apetites lutam uns contra os outros (isso acontece nos seres que têm a percepção do tempo: o intelecto, de uma parte, nos ordena a resistir por consideração ao futuro, o apetite nos conduz na via única do imediato, pois o prazer do momento parece ser agradável absolutamente e bom absolutamente, pelo fato de não se ver o futuro), o princípio motor deve ser especificamente um: é a faculdade desejante, como tal (mas o objeto do desejo é anterior a todo o resto, pois move sem ser movido pelo fato de ser pensado ou imaginado); todavia, quanto ao número, os motores são múltiplos.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Aristóteles, *De Anima* 433a 15-21 (na linha 21 há dúvidas de leitura entre os comentadores, mas a opção de C. Natali, autor do artigo em que selecionamos este excerto e comentários, foi considerar *to orektikon*). “O par ‘intelecção + desejo’ corresponde à sabedoria prática, à *phronêsis*. Dentre seus componentes a intelecção é a atividade do intelecto especulativo, com o qual aprendemos os princípios das ciências, como por exemplo os axiomas da matemática. O termo ‘desejo’, por sua vez, traduz o termo grego *orexis*, que é empregado numa acepção muito geral e consiste em indicar aqui toda pró-atitude. (...) Embora a ação resulte de princípios diferentes e potencialmente divergentes ou sem relação entre eles, ela é unificada em primeiro lugar por seu fim, que é comum nas condições normais, seja ao intelecto, seja ao desejo.” (Comentários de C. Natali). Passagem e comentários traduzidos do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

<sup>37</sup> Aristóteles, *De Anima* 433b 5-13. Extraído de artigo de C. Natali – *Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade* - traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino e publicado em *Textos Selecionados sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles* – Organizador: Marco Zingano.

Desta forma, sendo o homem capaz de escolher como agir, torna-se responsável pelas conseqüências do seu ato, porque teve condições de controlar suas paixões.

Em Aristóteles, a cadeia necessária de eventos físicos se interrompe devido à interpretação dada pelo intelecto, a qual determina a orientação do desejo. O desejo, é verdade, pode também não obedecer ao intelecto, mas neste caso seu agir fica determinado pelo mecanismo do mundo exterior; se, em contrapartida, ele se deixa guiar pela razão, como desejo racional, seu agir se torna independente.<sup>38</sup>

Se em Aristóteles as causas que movem o homem são mutáveis, seria possível dizer que a natureza do homem se modifica? Não exatamente. É justamente esta estrutura interna particular, que lida necessariamente com causas mutáveis ao longo da vida, que permite ao homem alcançar a sua finalidade natural. Para tal, a *phronesis* tem papel fundamental, de modo a possibilitar o aperfeiçoamento do homem na direção da prática virtuosa. Sendo assim, é para ir ao encontro de sua natureza que o homem está apto a agir de forma singular, modificando seus princípios. O mesmo acontece coletivamente. Movidos pela causa final - o bem supremo - os homens interagem, aprimorando suas ações.

Considerando-se as quatro causas dos seres - material, formal, eficiente e final -, embora seja necessário que o conjunto das causas atue na produção do ser natural, a causa final tem primazia sobre as demais. Ela dirige todo o desdobramento e só se realiza quando o ser natural alcança sua plenitude. Do ponto de vista da ética, podemos considerar que, apesar do ideal grego consistir em conhecer os fins eticamente bons, é preciso realizar estes fins por meio de ações, e conseqüente análise e deliberação dos meios. Todavia, muitas vezes a determinação teórica dos fins é influenciada pelo contexto; já a deliberação dos meios se revela imediatamente na ação, menos condicionada às influências externas. A idéia de intenção ainda não existe em Aristóteles, mas aparece no sentido em que, no âmbito prático, a verdade da ação é interna (intencional), enquanto que no âmbito teórico a verdade é externa.

---

<sup>38</sup> C. Natali, *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Publicado originalmente nos *Cahiers de Philosophie Politique et Juridiques* vol. 27 1995, p.193-213. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

O ideal moral grego é o homem temperante (*sophron*) que é o que tem os fins moralmente bons. O ato de pôr para si mesmo os fins é condição suficiente para a responsabilização moral; contudo, o agente tem ainda, para que se possa dizer que agiu bem, de traduzir seus fins em ações mediante exame dos meios, o que depende de uma outra faculdade. O ponto que quero pôr em realce é que ter bons fins não é uma condição necessária da imputação moral; ao contrário, para ser responsabilizado, basta que possa deliberar sobre os meios, qualquer que seja o modo pelo qual adota os fins. E talvez não seja sensato exigir de início a autodeterminação dos fins. Com efeito, os fins que perseguimos quando amadurecemos são em grande parte sugeridos por outros, fins que, em sua grande maioria, senão todos, nos foram dados pelo contexto educacional, social e político em que vivemos. Mesmo assim, mediante a deliberação sobre os meios, os atos que daí decorrem tornam-se em um sentido forte nossas ações, quaisquer que tenham sido as influências externas na adoção dos fins: sou o que ajo agora, se ajo com base em minhas razões, ainda que os fins me tenham sido, sub-reptícia ou claramente, insuflados por outra pessoa.<sup>39</sup>

Enquanto os demais animais atuam por impulso frente ao desejo, no homem a realização do seu desejo dependerá da decisão da razão. Ao agir, estarão sendo ponderados pela sabedoria prática do homem o desejo, os fins e as circunstâncias presentes. Deste modo, de posse destes recursos, ao agir o homem tem, por natureza, condições de aproximar-se do bem supremo, ou desviar-se do seu *telos*.

Vimos que a decisão sobre os meios qualifica o caráter do homem, e que as causas que levam às ações se modificam segundo as circunstâncias e a sabedoria prática de cada qual. Assim sendo, as leis que regulam as ações dos homens em coletividade dialogam com a ética no sentido do grau de eficiência das mesmas, isto é, no quão mutável e adaptativa pode vir a ser a justiça.

A própria justiça política é de duas espécies, uma natural e outra legal<sup>40</sup>. É natural aquela que tem a mesma força em todo lugar, e não depende desta ou daquela opinião; legal, aquela que tem a origem talvez indiferentemente aqui ou acolá, mas que uma vez estabelecida se impõe. (...) Alguns são da opinião que todas as prescrições jurídicas dizem respeito a esta segunda porque, de acordo com eles, o que é natural é imutável e tem a mesma força em todo lugar (como é o caso do fogo que queima igualmente aqui e na Pérsia), enquanto que o direito é visivelmente sujeito a variações. Entretanto dizer que o direito é essencialmente variável não é exato de uma maneira absoluta, mas somente em um sentido determinado. No caso dos deuses<sup>41</sup>, essa afirmativa também não poderia ser válida; em nosso mundo, ao menos, apesar de existir também uma certa justiça natural, tudo nesse domínio é sujeito a mudança; entretanto podemos distinguir o

---

<sup>39</sup> M. Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.309-310.

<sup>40</sup> Ver também esta diferença entre direito natural e direito positivo que Aristóteles desenvolve em *Ret.* I 1373 b 4-27, onde a lei universal (*nomos*) é colocada em oposição à lei particular (*idios*).

<sup>41</sup> Porque no caso dos deuses a justiça é imutável.

que é natural e o que não é natural. Em meio às coisas que têm as possibilidades de serem diferentes do que elas são, é fácil de ver que tipo de coisas são naturais e quais não são mas repousam sobre a lei e a convenção, estando umas e outras sujeitas à mudança. E, nos outros domínios, a mesma distinção se aplicará. Por exemplo, digamos que por natureza a mão direita seja superior à esquerda, é, entretanto, sempre possível tornar-se ambidestro.<sup>42</sup>

A natureza do homem se manifesta em algumas características que o levam a viver em coletividade para desenvolver-se. Destacamos dentre elas: (i) a disposição à virtude; (ii) o *logos*, que se mostra através da linguagem; e, (iii) as paixões (e o possível controle das mesmas).

É na *polis* que o homem poderá exercer sua natureza em direção ao *telos* comum - a felicidade individual e a prosperidade da *polis*. Este fim comum é o norte, a identidade que, uma vez compartilhada lealmente por todos os integrantes da *polis* e expressa nas leis, será referência e dará condições ao homem de agir. Diante das situações, ele desenvolverá a sabedoria prática ao buscar alcançar o fim desejado, ponderando as necessidades individuais e coletivas. Ao se revelarem as paixões frente às circunstâncias, é a sabedoria prática que, ao usufruir do desejo racional, permitirá o controle e, conseqüentemente, tornará este homem livre para escolher a melhor forma de agir. Caso contrário, se ele não puder conter suas paixões naturais, estará sujeito a uma espécie de escravidão aos impulsos externos, reagindo tão somente.

É então a *polis* o espaço da liberdade de escolha do homem, onde ele, por sua própria deliberação e determinação, poderá, ao longo da vida, dar conta de seu princípio mutável, na medida em que saberá controlar suas paixões, agir em consonância com sua escolha e consentir à sua disposição natural à virtude.

Para Aristóteles, assim como para Platão, a excelência ética só pode ser atingida na *polis*. Ao agir, este “animal político” naturalmente introduz a ética, pois, dentre os animais, são os homens os únicos a ter desejo racional, conseqüente percepção do bem, do mal, do justo, do injusto, além de linguagem. Aristóteles reforça a necessidade gregária do homem comum, ressaltando que aquele que “naturalmente” se coloca fora da *polis* é um ser degradado ou um ser divino: “É evidente que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele

---

<sup>42</sup> Aristóteles, *EN V* 1134b 18 – 1135a 6. Tradução livre do francês (J.Tricot).

que, por instinto, e não por qualquer circunstância que o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem.”<sup>43</sup>

Podemos dizer que a *polis* une o homem à sua natureza, define um âmbito próprio que dá a medida às normas éticas, garantindo seu caráter natural. É este espaço de liberdade de escolha, particularmente importante em Aristóteles, que permite que a ação humana intervenha na contingência através da sabedoria prática (*phronesis*) que racionaliza os desejos em direção à virtude.

Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa para bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem. (...) o homem, tendo atingido a sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e sem justiça. Terrível calamidade é a injustiça que tem armas na mão. As armas que a natureza dá ao homem são a prudência [*phronesis*] e a virtude. Sem virtude, ele é o mais ímpio e o mais feroz de todos os seres vivos; mais não sabe, por sua vergonha, que amar e comer.<sup>44</sup>

É então exercendo o caráter ético-político que o homem se singulariza revelando a sua natureza. A *physis* habilita este direcionamento ao homem tornando-o apto a sedimentar o caminho da virtude como meio de chegar à felicidade (*eudaimonia*) - finalidade de cada vida humana que se conjuga à prosperidade do entorno.

Se por um lado os gregos viam na *physis* fonte de conhecimento e observação, muitos externavam receio com a intervenção do homem, criando uma dicotomia entre o natural e o convencional.

Demócrito distingue entre a *physis*, os princípios de todas as coisas que para ele são os átomos e o vácuo, e o *nómos*, arranjo convencional da aparência. Para os sofistas, as leis, a moral e os deuses existem *por convenção* e não *por natureza*; o que acontece na natureza se faz sem intenção preestabelecida, enquanto que as regras humanas são intencionais (...). Protágoras e Górgias vêem na lei a condição necessária para uma vida civilizada. Mas a separação entre a natureza e a lei, e a afirmação do caráter convencional desta, relativizam as normas morais, que, interiores à cidade, são explicáveis por interesses, e instrumentalizáveis.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Aristóteles, *Pol.* I 1253a 2-4.

<sup>44</sup> Aristóteles, *Pol.* I 1253a 28-36.

A percepção das convenções como mecanismo manipulador no interior da *polis*, possivelmente, trouxe à tona oposições às normas éticas. Todavia tal percepção foi enfaticamente combatida por Platão e Aristóteles. No diálogo entre Sócrates e Cálicles, por exemplo, Platão deixa claro que o homem, com sua sabedoria, está integrado ao todo, somando para a justiça e o acordo comum: “Pelo que asseguram os sábios, o céu e a terra, os deuses e os homens são ligados entre eles por uma comunidade, feita de amizade e bom acordo, de sabedoria e espírito de justiça, e é a razão pela qual, neste universo, eles dão o nome de *kosmos*, de acordo, e não aquele de desacordo, nem de desordem.”<sup>46</sup>

Se os homens e as sociedades fazem parte da natureza, a intervenção humana normativa voltada para um grupo, também faz. Entretanto, a *polis*, segundo Aristóteles, sendo um organismo natural deve se desenvolver visando a sua plenitude. Para tal, como todo corpo vivo, deve ter sua dimensão própria e singularidade normativa que assegure sua conservação e prosperidade.

O número e a grandeza constituem o belo; é preciso pois considerar perfeito e belo o Estado que acrescenta à grandeza o número, encerrado em justos limites. Os Estados têm também certa medida de grandeza, como todas as outras coisas; animais, plantas, instrumentos. Demasiado pequena ou demasiado grande, cada uma dessas coisas perderá as suas propriedades; ora será despojada completamente das suas qualidades naturais, ou sofrerá um aviltamento absoluto. Um navio de um palmo não será igual a um que meça dois estádios. Conforme as suas dimensões, por exigüidade ou excesso de grandeza, tornar-se-á impróprio para a navegação.<sup>47</sup>

Assim como há múltiplos comportamentos humanos, não há um único modelo de cidade perfeita para Aristóteles, cada forma de governo terá suas características e encontrará sua excelência própria.

Certas pessoas julgam que só existe uma espécie de democracia e uma de oligarquia; isso é um erro. (...) Mesmo para elaborar simples leis, é preciso conhecer o número e as diversidades de constituições. Pois não é possível que as mesmas leis se adaptem a todas as oligarquias e a todas as democracias, se é verdade que existem para a democracia, tanto como para a oligarquia, várias espécies, e não uma só.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> C. Larrère, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral vol.II*, verbete ‘natureza’, p.228-229.

<sup>46</sup> Platão, *Górgias*, 507e – 508a.

<sup>47</sup> Aristóteles, *Pol.* VII 1326a35.

<sup>48</sup> Aristóteles, *Pol.* IV 1289a 10 22.

Na natureza cada ser singular tem a sua finalidade, o seu vir-a-ser singular. Citando a singularidade humana, Aristóteles afirma: “conosco, entretanto, ainda que realmente haja um justo natural, tudo neste domínio está sujeito à mudança”<sup>49</sup>. A presença do homem, sua intervenção que lhe é própria através da ação, está necessariamente incluída nesta finalidade da natureza. Através da capacidade de agir, dos princípios mutáveis de cada ação e do aprendizado pelo hábito, a natureza ofereceu ao homem a possibilidade de tornar-se virtuoso ao longo da vida, atingindo o bem-estar individual e coletivo.

Nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso. Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse habitua-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferente. Por conseguinte as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito.<sup>50</sup>

A *polis*, sendo habitat natural do homem, deve propiciar as condições para que ele alcance o supremo bem: a felicidade.

A sociedade constituída por diversos pequenos povoados forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis porque toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades; ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas. Dizemos pois dos diferentes seres que eles se acham integrados à natureza quando tenham atingido todo o desenvolvimento que lhes é peculiar, por exemplo, o ser humano, o cavalo, a família.<sup>51</sup>

Portanto, para Aristóteles, há o plano divino que é imutável, há “o natural [que] é imutável e tem a mesma força em todo lugar (como é o caso do fogo que queima igualmente aqui e na Pérsia)”<sup>52</sup>, todavia há o homem que, embora naturalmente corruptível, é moralmente mutável - “em nosso mundo, ao menos, apesar de existir também uma certa justiça natural, tudo nesse domínio é sujeito a

---

<sup>49</sup> Aristóteles, *EN* V 1134b 29. Tradução livre do francês (J.Tricot).

<sup>50</sup> Aristóteles, *EN* II 1103a 23. Tradução do grego por Marco Zingano.

<sup>51</sup> Aristóteles, *Pol.* I 1252b 27-35.

<sup>52</sup> Aristóteles, *EN* V 1134b 18 – 1135a 6.

mudança”<sup>53</sup>. O homem tem princípios mutáveis, regidos pelo desejo racional. A pedra não deixará de tender para baixo, mesmo se for lançada para cima diversas vezes, mas o homem por natureza está apto a mudar, e tende a aprender ao longo da vida, de modo a desenvolver uma disposição para agir conforme a virtude em busca da felicidade.

Vimos que embora em Aristóteles ainda não exista o termo ‘responsabilidade’, ele cunha a expressão “tudo que depende de nós”, chamando atenção para a responsabilidade do homem nas suas ações - sejam elas boas ou más: “Nós deliberamos sobre as coisas que dependem de nós e que nós podemos realizar; e estas coisas são, com efeito, tudo que resta”<sup>54</sup>, pois colocam comumente no conjunto das causas, natureza, necessidade e fortuna, e acrescentamos aqui o intelecto e toda a ação que depende do homem. E cada tipo de homem delibera sobre as coisas que pode realizar por si mesmo.<sup>55</sup>

É nesse ponto da natureza que intervém a ética, apontando ao homem a prática das virtudes que o levam a alcançar o seu fim. O ser humano alcança então sua finalidade pela natureza que o faz receptivo às virtudes. Já que é por natureza que está apto a agir conforme o desejo racional, desenvolvendo a sabedoria prática na comunidade política. No conjunto da natureza, o homem é o único capaz de escolha, conseqüentemente, o único sujeito à avaliação moral/ética, considerando-se, entretanto, que esta decisão que antecede a ação virtuosa dependerá das circunstâncias: “No terreno das ações não há nada fixo (*ta d'en tais praxesi kai ta sumpheronta ouden hestêkos ekhet*)”<sup>56</sup>. Logo, as regras éticas não são estritas, mas podem variar segundo as circunstâncias.

O conhecimento na ética e na natureza, para Aristóteles, parte das coisas “mais conhecidas para nós” para as coisas “mais conhecidas em si” (os princípios)<sup>57</sup>. Na natureza através da experiência da observação; na ética através da experiência de vida. Assim sendo, na sua investigação sobre a ética, Aristóteles

---

<sup>53</sup> Aristóteles, *EN* V 1134b 18 – 1135a 6.

<sup>54</sup> O bom tempo e a chuva são acidentes que acontecem e não obedecem a nenhuma regra. A descoberta de um tesouro também acontece. Mas os dois exemplos se distinguem. Aristóteles distingue entre *automaton* (acaso, espontaneidade, sorte em geral) e *tykhe* (fortuna, a sorte no domínio da ação humana).

<sup>55</sup> Aristóteles, *EN* III 1112a 31. Tradução livre do francês (J. Tricot). As coisas que *dependem de nós* (*to ephe hemin*) têm então um sentido relativo, e variam segundo os indivíduos.

<sup>56</sup> Aristóteles, *EN* II 1104a 3-4.

<sup>57</sup> Método de conhecimento proposto por Aristóteles - diaporético (*EN* I 1095a 14-23/26-28/31-33).

parte das singularidades, dos fenômenos – a cultura, os hábitos, a opinião das pessoas, as normas e leis. Neste contexto, as leis – importante instrumento na construção do homem de bem aristotélico - serão tão melhores na medida em que forem bem formuladas e aprimoradas, como resultado da sabedoria prática que se abre à diversidade de cada *polis*, e dos indivíduos que a compõem.

Em meio às regras do direito, aquelas que dependem da convenção e da utilidade são semelhantes às unidades de medida; pois, as medidas de capacidade para o vinho e o trigo não são em todo lugar iguais, mas são maiores onde compramos, e menores onde vendemos. Da mesma forma, as regras de direito que não são fundadas na natureza, mas na vontade do homem, não são em todo lugar as mesmas, já que a forma de governo em si não é a mesma, já que não há nenhuma forma de governo que seja em todos os lugares a melhor.<sup>58</sup>

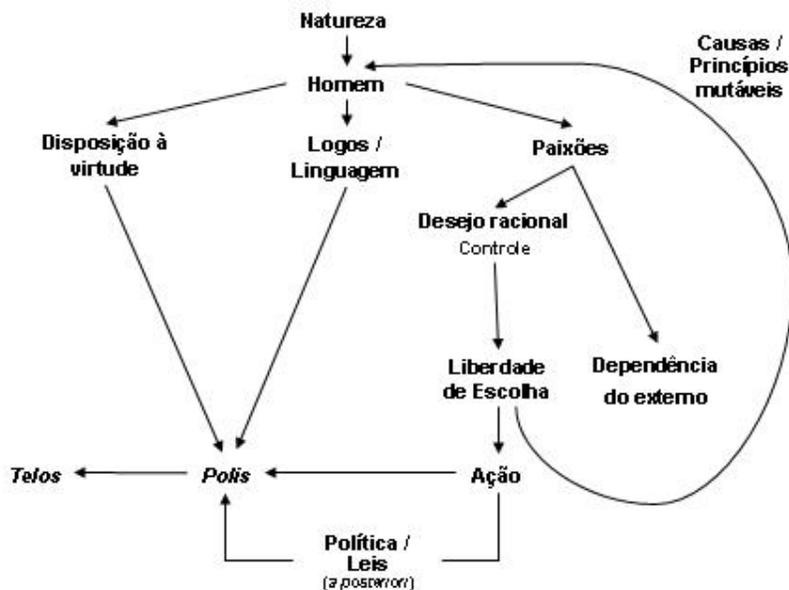
### 2.3. Aproximação Ética e Política

Ao aproximar *physis* e ética chega-se naturalmente à *polis*, e a como ela deve ser gerida. Esta gestão, na visada aristotélica, compete sobretudo aos homens, integrantes da *polis*, mas também à família e ao legislador. Individualmente os homens precisam desenvolver a sabedoria prática (*phronesis*) que lhes dará condições de controlar as paixões e consequente liberdade para decidir como agir diante das circunstâncias. Este ser humano não agirá como lhe aprouver, porque seu discernimento desde criança deverá ser desenvolvido por uma educação ética adequada em família, e haverá leis, formuladas especificamente para a cultura daquela *polis*. De modo que é neste tripé – indivíduo-família-lei – que Aristóteles fundamenta a sua *polis*, que propicia ao homem condições de atingir o bem supremo.

Neste contexto, há um processo de aprendizado ético progressivo do homem que, naturalmente, tende à virtude, encontrando nela a plenitude.

---

<sup>58</sup> Aristóteles, *EN* V 1134b 18 – 1135a 6. Tradução livre do francês (J.Tricot).



Como Aristóteles postula um tratado prático, há muitas dificuldades a enfrentar ao longo deste processo, de modo a sedimentar os fundamentos desta *polis*. A complexidade está justamente na harmonização da política às diversidades e singularidades de cada grupo de pessoas que forma a *polis*. As práticas virtuosas dependerão também disso. Não é à toa que Aristóteles coloca a ética como um “capítulo da política”<sup>59</sup> porque, embora haja uma disposição natural do homem para a virtude, será somente com o adequado desenho da legislação que o espaço de liberdade de escolha daqueles homens será o justo para levá-los coletivamente à virtude, à felicidade.

Enquanto os habitantes da cidade não têm todos a mesma dignidade política, é de maneira diversificada que se organizam as relações entre o *nomos* e o *ethos*<sup>60</sup>. Os escravos e as mulheres, primeiro, não vivem no sentido estrito sob a autoridade da lei da cidade. É preciso pois nos interrogarmos sobre os meios substitutivos pelos quais se chega ao menos a socializar seu *ethos*. Em seguida, os homens livres possuem *status* políticos e sociais tão diferentes que a lei não pode exercer, quanto a eles, um papel homogêneo. Em face da massa laboriosa e mal-educada, a lei só pode criar as condições objetivas de uma vida social, corrigindo os atos

<sup>59</sup> Aristóteles, *EN* X 10 1179 a 32. Nota de Tricot a esta passagem: “Transição da Ética à Política. A Ética sendo um capítulo da Política resta-nos saber como o legislador deve produzir a felicidade na cidade”. Tradução livre do francês para o português.

<sup>60</sup> “*Ethos* pode significar o temperamento natural de uma espécie animal ou de um indivíduo, mas também a maneira habitual de ser e de se comportar.” (Solange Vergnières, *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*, p.5).

pela imposição, na falta de penetrar verdadeiramente os desejos e os corações. Para os cidadãos sérios (*spoudaioi*), a lei, interiorizada sob a forma de bons costumes, pode cumprir sua função ética. Oferecendo-se à diversidade de seu objeto, a análise aristotélica é levada a descobrir um tecido complexo de relação entre ética e política.<sup>61</sup>

Sendo assim, voltada sobretudo para o homem comum, a lei cria condições genéricas e objetivas de uma vida social, criando hábitos, corrigindo os atos por disciplina e desenvolvendo um papel educacional. São ditos cidadãos “sérios” (*spoudaioi*) aqueles que seguem práticas virtuosas, tendo interiorizado as leis sob a forma de bons costumes.

Dada a diversidade que o conjunto apresenta, a análise aristotélica explicita não só a complexidade das relações entre ética e política, mas também realça o papel fundamental das leis. O filósofo enfatiza que o fato de obedecê-las não caracteriza nenhuma forma de submissão, ao contrário, significa virtude. Uma *polis* que tem homens virtuosos que seguem as leis, as legitimam e fortalecem frente aos outros cidadãos, autorizando-as na prática.

A autoridade e a obediência não só são coisas necessárias, mas ainda são coisas úteis. Alguns seres, ao nascer, se vêem destinados a obedecer; outros a mandar. E formam, uns e outros, numerosas espécies. A autoridade é tanto mais alta quanto mais perfeitos são os que a ela se submetem. (...) Em todas as coisas formadas de várias partes que, separadas ou não, fornecem um resultado comum, manifestam-se a obediência e a autoridade.<sup>62</sup>

A população livre masculina depende de autoridade direta da lei. Aristóteles divide essa população em dois grupos, os notáveis e os outros. Os critérios para pertencer ao primeiro grupo podem variar em função das constituições, mas supõem a posse de duas qualidades: (i) ter recebido uma educação; e, (ii) dispor de *otium* suficiente para poder se ocupar da vida pública. O que se percebe na prática é que estas duas condições, em geral, estão associadas a certa riqueza. Por outro lado, a grande maioria dos cidadãos é formada por trabalhadores pobres, o que significa um provável reduzido número de notáveis.

O papel dos notáveis, embora na maior parte das vezes em minoria, parece ser o de criar um efeito multiplicador de boas práticas na *polis*, a partir da admiração e autoridade legítima que exercem sobre os demais. Diante deste

---

<sup>61</sup> S.Vergnières, *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*; p.162.

<sup>62</sup> Aristóteles, *Pol.* I, 2, 1254 a 18-30.

contexto, cabe à política buscar a justiça distributiva, almejando, face às diferenças de composição em cada *polis*, um maior equilíbrio na participação política, entre minorias e majorias, ricos e pobres, educados e ignorantes, de modo a propiciar direitos iguais a todos.

Toda a cidade se compõe de várias partes; primeiramente sabe-se que todas as cidades compreendem certo número de famílias, que forma depois uma multidão de habitantes, dos quais uns serão ricos, fatalmente, e outros pobres, ao passo que outros ainda constituirão a classe média. A classe dos ricos tem meios de se armar, e a dos pobres não possui armas. Vê-se ainda, em toda a cidade, uma parte do povo entregue aos trabalhos agrícolas; outra ao comércio, e uma outra às profissões mecânicas. Finalmente, entre os notáveis de um país há muitas diferenças no que concerne à riqueza e à extensão das propriedades. (...) Além das diferenças criadas pela fortuna, outras há trazidas por circunstâncias de nascimento ou de virtude, e mais atributos desse gênero que se encontram em uma sociedade política. (...) Há casos em que todos os membros de cada classe participam do governo, outros em que isto é um privilégio da minoria, outros, finalmente, da maioria. É claro, pois, que deve haver várias formas de governo diferentes umas das outras, visto que as partes de que se compõe a sociedade diferem entre si. O governo é a ordem estabelecida na distribuição das magistraturas. Estas são distribuídas por todos os cidadãos, sob a influência daqueles que nela tomam parte, ou segundo um princípio de igualdade comum, quero dizer, aos pobres e aos ricos, com direitos iguais. É necessário, pois, que haja tantos governos quantas são as combinações de superioridade ou de inferioridade entre as partes do Estado.<sup>63</sup>

As leis são convencionais e não devem ser fundadas nem sobre um direito universal, nem sobre valores supostamente virtuosos; não são, contudo, arbitrárias, já que extraem seu conteúdo e sua autoridade da constituição. Na constituição estão os princípios que norteiam as leis; e nas leis como se deve implementá-los na prática.

Só a conformidade a uma constituição reta pode dar lugar a uma educação ética digna deste nome: 'É evidente que necessariamente as leis conforme as constituições retas são justas, que as que são conformes às constituições desviadas são injustas'.<sup>64</sup> Educação que se contentasse em se conformar a um *ethos* coletivo corrompido, a leis injustas, perverteria o caráter da criança: ela lhe ensinaria, em particular, a só participar da vida política enquanto pudesse tirar dela proveito pessoal.<sup>65</sup>

Aristóteles parece indicar que, do ponto de vista das convenções, é recomendado respeitar dois níveis de direcionamento para os cidadãos da *polis* - a

<sup>63</sup> Aristóteles, *Pol.* IV 1289 b 26 – 1290 a 10.

<sup>64</sup> Aristóteles, *Pol.* III 11 1282b 11-13.

<sup>65</sup> S. Vergnières, *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*; p.186.

constituição e as leis - que devem estar umbilicalmente ligados. Embora os dois níveis tendam a ser diferentes em cada *polis*, a constituição diz respeito aos princípios que regem aquela coletividade, tendo natureza menos mutável do que as leis, voltadas à disciplina dos cidadãos ainda não conscientes das práticas louváveis.

É preciso que não se ignorem os caracteres distintos dos governos e as diversas combinações que deles se podem fazer; é preciso examinar com a mesma circunspeção as leis perfeitas em si mesmas, e as que convêm a cada constituição; porque as leis devem ser feitas para as constituições, como as fazem todos os legisladores, e não as constituições para as leis. Com efeito, a constituição é a ordem estabelecida no Estado quanto às diferentes magistraturas, e à sua distribuição. Ela determina o que é a soberania do Estado, e qual é o objetivo de cada associação política. As leis, ao contrário, são distintas dos princípios fundamentais da constituição; elas são a regra pela qual os magistrados devem exercer o poder e submeter aqueles que estejam prontos a infringi-lo.<sup>66</sup>

Nenhum homem, por mais excelente que seja, pode invocar esta sua excelência para violar a lei. É na política, em que as práticas se mostram justas ou injustas, que a lei irá se legitimar junto aos cidadãos.

Sendo o justo e o injusto objeto de uma experiência individual (*aisthesis*) que precede eles serem postos em comum, eles somente acedem à existência na vida comum pela discussão que supõe a contradição e implica um questionamento permanente. É este ser postos em comum que é a via natural de acesso ao bem comum, a justiça política, e não a educação de alguns ou ascense científica dos melhores, como queria Platão. Para Aristóteles, não há cidade digna desse nome sem o postulado da identidade de seus membros, e igualmente dos seres que nela falam e se expressam. Sem discussão, sem a colocação em comum dos julgamentos opostos de uns e outros sobre aquilo que é bom, mau, justo ou injusto, também não haverá cidade.<sup>67</sup>

No intuito de se voltar à busca de direitos iguais para todos os cidadãos, Aristóteles salienta a gravidade da existência de diferenças entre ricos e pobres – comum às diversas *polis* – e que se reflete na representatividade política. As formas de governo parecem manter uma correspondência direta com esta distribuição desigual de riqueza, devendo, todavia, serem estabelecidas tendo por norte a justiça almejada, compensando o desequilíbrio.

---

<sup>66</sup> Aristóteles, *Pol.* IV 1289a 1-21.

<sup>67</sup> F. Wolff, *Aristóteles e a Política*, p.89-90.

Geralmente se pensa que as diversas funções públicas podem ser acumuladas, e que um mesmo cidadão pode ser ao mesmo tempo guerreiro, lavrador, artesão, senador e juiz; todos os homens proclamam sua parte de capacidade política e julgam-se em condições de exercer a maior parte das magistraturas. Mas não é possível que os mesmos indivíduos sejam ricos e pobres ao mesmo tempo, e é por esta razão que as duas classes mais distintas no Estado são as dos ricos e dos pobres. (...) O predomínio de uma ou de outra determina as formas de governo, e assim só parece haver dois governos: a democracia e a oligarquia.<sup>68</sup>

Para alguns comentadores, a principal diferença entre Platão e Aristóteles neste sentido seria que o primeiro acredita que as leis devem ser prescritivas, elaboradas *a priori*. Já o segundo, descritivas, a partir do fenômeno, da experiência. Para Aristóteles é preciso fazer uma análise das circunstâncias e da *polis* específica.

O legislador almeja estar correto para a maior parte do grupo e na maior parte das circunstâncias, mesmo reconhecendo ser impossível estar correto para todo o grupo em todas as circunstâncias. (...) Platão reconhece que nem todas as decisões devem ou podem ser baseadas em categorias genéricas. (...) As melhores regras possíveis [são aquelas] que se baseiam no entendimento das circunstâncias correntes. (...) Estar aberto para reconhecer regras defeituosas é uma maneira válida de monitorar as limitações das previsões humanas. (...) regras necessariamente prescrevem para o futuro, seja por ser uma estimativa das conseqüências futuras ou aplicações baseadas em incertezas, onde se conclui que as regras contêm as condições para sua própria obsolescência.<sup>69</sup>

Vimos que para Aristóteles o homem está naturalmente apto à virtude e por isso tem todas as condições de, ao longo da vida, aprender a praticá-la. Neste entendimento da singularidade da espécie humana, onde o desenvolvimento da sabedoria prática é o fundamento ético, as leis devem ir além do caráter disciplinar. Somente quando as leis traduzem indicações de conduta que se tornam hábitos absorvidos de forma consciente e voluntária, elas terão cumprido sua finalidade.

É preciso que o caráter já tenha certa disposição própria à virtude, gostando do que seja nobre, e não suportando o que seja vergonhoso. Mas receber, desde a juventude, uma educação voltada com retidão para a virtude é uma coisa difícil de imaginar quando não fomos educados sob leis justas, pois não há nada de agradável em viver na temperança e na constância para a maior parte dos homens, sobretudo quando são jovens. Sendo assim convém utilizar o mecanismo

---

<sup>68</sup> Aristóteles, *Pol.* IV 1291b 1-14. Em seguida, Aristóteles se dedica a mostrar que há, entretanto, várias espécies de democracia e de oligarquia.

<sup>69</sup> F. Schauer, *Profiles, probabilities, and stereotypes* - capítulo I (*In Training with the Greeks*); p.29-30; 32. Tradução livre do inglês para o português.

das leis para educá-los, assim como a seu gênero de vida, que deixará de ser penoso tornando-se habitual. Mas, sem dúvida, não é suficiente que durante sua juventude os homens recebam boa educação e cuidados, eles devem, ao chegarem à idade de homens, colocar em prática as coisas que aprenderam, de modo a criar hábitos, logo será preciso leis para esta idade também; e, de uma maneira geral, por todo o percurso da vida. A maior parte das pessoas obedecem à necessidade mais do que à argumentação, e ao castigo mais que ao senso do bem.<sup>70</sup>

O olhar distinto, de Sócrates/Platão e Aristóteles, para as leis, pode talvez ser explicado pela importância dada à sabedoria teórica pelo primeiros, e, por outro lado, Aristóteles privilegiar a sabedoria prática. Ambos, Platão e Aristóteles, não duvidam da necessidade das leis na *polis*, mas o primeiro considera que o conhecimento teórico do que seja o bem seja suficiente para formular as leis e modificar comportamentos, mesmo que na prática haja generalidades que não contemplem todos os casos. Aristóteles, por sua vez, parece acreditar que as leis devam ser elaboradas a partir da sabedoria prática, deixando margem a serem eventualmente modificadas nos casos singulares em que a justiça não se estabeleça.

Na atualidade, dentre vários comentadores que buscam analisar e relacionar ética e política na antiguidade, optamos por trazer algumas das contribuições do filósofo do direito Frederick Schauer. Ele faz um relato<sup>71</sup> de seu aprendizado nas leituras da tradição, sobretudo de Aristóteles, mas também de Platão e Cícero.

Percorrendo cronologicamente o caminho, Schauer vê em Platão um estágio importante no entendimento da justiça vis-à-vis as leis. Tanto através de passagens da *República* quanto de *O Político* e das *Leis*, Platão parece afirmar a impossibilidade das generalidades, contidas em toda lei, de alcançarem a justiça<sup>72</sup>. Platão afirma que a lei é sempre mais geral do que a diversidade de pessoas, lugares, épocas e situações. Sendo assim sempre haverá erros ao se aplicar leis aos casos singulares. Será então preciso corrigir estes erros ao preço de novamente

---

<sup>70</sup> Aristóteles, *EN* X 1179b 29 – 1180 a 4. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>71</sup> F. Schauer, *Profiles, probabilities, and stereotypes* - capítulo I (*In Training with the Greeks*).

<sup>72</sup> “Não por normas escritas, mas fazendo do seu saber, sua lei (...)” (Platão, *O Político*, 297a). Tradução livre do inglês (Harold N. Fowler). Para Platão, o homem sábio é um homem com conhecimento e virtude, e, por isso, pode realizar a justiça mais perfeitamente que a legislação. Aquele que atua sem depender das normas escritas para a realização do melhor e do mais justo, é o bom político; enquanto que aquele que desvaloriza e desconsidera as regras escritas e não tem a finalidade de fazer o bem, não é um bom político, e sim um tirano. (Platão, *O Político*, 296e-297a e 300a-301e).

sucumbir à injustiça. Mas como? Esta pergunta, segundo Schauer, parece que ainda não encontra resposta clara em Platão.

Ao se aprofundar em Aristóteles, Schauer destaca o salto qualitativo alcançado no entendimento da questão. Aristóteles concorda com seu mestre Platão que a generalidade é inerente às leis, inevitável, e, conseqüentemente, leva muitas vezes à injustiça ao ser aplicada em casos singulares. Reforça, todavia, a importância das circunstâncias, do contexto, para assegurar a prática virtuosa.

Aristóteles acredita nas leis, não só pelo seu lado disciplinar e de controle, mas também porque considera instrumento importante da *polis* para a educação dos cidadãos, criando hábitos virtuosos: “O justo só existe entre aqueles cujas relações mútuas são regidas pela lei, e a lei só existe para os homens em que a injustiça possa habitar, já que a justiça legal é uma discriminação do justo e do injusto.”<sup>73</sup>

A lei a que ele se refere é a lei de uma *polis* específica, capaz de suscitar um *ethos* coletivo. O salto a que Schauer se refere diz respeito ao avanço na busca da justiça nos casos singulares, mesmo considerando a generalidade das leis. Aristóteles estaria tentando responder uma suposta indagação, apontada por Schauer, que teria ficado em aberto com Platão: como corrigir os erros provocados pela própria lei em determinadas situações? A resposta que Aristóteles traz está na “equidade”<sup>74</sup>.

O conceito de justiça como algo particular tem um salto à frente com Aristóteles. Tanto na *EN* quanto na *Ret.*, Aristóteles alerta para a necessidade moral de se identificar e corrigir os erros provocados pelas generalizações. Corrigir os erros que existem na aplicação da generalização nas situações particulares reflete o que Aristóteles e outros chamaram de ‘equidade’.<sup>75</sup>

A justiça para Platão e Aristóteles é necessariamente singular, já que, como sendo geral, não abriga todas as diferentes situações. Assim sendo, a contribuição que Aristóteles traz é a necessidade de um instrumento suplementar equânime que suavize a rigidez das leis gerais.

Aristóteles enfatiza, entretanto, que quando há injustiça nas situações particulares, a questão não está nas leis e nem mesmo em quem as criou, no

---

<sup>73</sup> Aristóteles, *EN* V 1134a 30-31. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>74</sup> Estaremos aprofundando o tema da equidade em Aristóteles na segunda parte deste trabalho.

legislador, mas nas singularidades do caso. Ressalta que a “equidade” não é melhor que a justiça absoluta, de modo que só deve ser buscada nos casos em que há erro nas generalizações<sup>76</sup> identificados pela sabedoria prática.

Pensa-se que, para conhecer o que é justo e o que é injusto, as pessoas não têm de ser sábias, porque não é difícil entender dos assuntos de que tratam as leis (embora eles não constituam o que é justo senão acidentalmente); mas saber como as ações devem ser praticadas e como as distribuições devem ser efetuadas para serem justas é uma conquista maior.<sup>77</sup>

A função da “equidade” é retificar as falhas incluindo fatores importantes para a decisão que foram excluídos na lei geral. Aristóteles vai dizer que com a retificação se instaura uma “justiça completa”, em lugar da incompleta, consequência da aplicação da lei geral.

Em linhas gerais, a equidade seria uma correção em direção à justiça, obtida pelo confronto das regras descritivas frente às prescritivas. Ambas têm algum grau de generalização, mas a primeira descreve as generalidades na maioria das vezes baseada em fatos reais, *a posteriori*; e as prescritivas, visam criar ou alterar comportamentos, podendo ser estabelecidas mesmo *a priori*. Possivelmente o que Aristóteles diz é que quando as leis gerais – regras prescritivas – mostram-se injustas nas situações singulares, exige-se outro nível de generalização – regras descritivas – que dê conta de corrigir aquela injustiça particular.

Aristóteles insiste que a moralidade da justiça completa exige a criação de um mecanismo ou procedimento ou mesmo um estado de espírito capaz de aliviar as injustiças. Esta abordagem é consistente com a visão de Aristóteles de que existe uma distinção entre lei e realidade, sendo a lei somente uma aproximação dessa realidade. Como as regras quase sempre indicam uma coisa e a realidade da situação é outra, é claro para Aristóteles que a sociedade comprometida com a justiça completa precisa de um mecanismo ou instituição que reflita a realidade.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> F. Schauer, *Profiles, probabilities, and stereotypes* - capítulo I (*In Training with the Greeks*); p.42. Tradução livre do inglês para o português.

<sup>76</sup> Aristóteles, *EN V 1137a-b*

<sup>77</sup> Aristóteles, *EN V 1137a 10-13*. Tradução do grego por Mário da Gama Kury. “Conquista maior” no sentido que necessita “um trabalho de adaptação aos casos singulares.”, como comenta J. Tricot em nota relativa à tradução desta passagem. Tradução livre da nota em francês (J. Tricot).

<sup>78</sup> F. Schauer, *Profiles, probabilities, and stereotypes* - capítulo I (*In Training with the Greeks*); p.46-47. Tradução livre do inglês para o português.

Esse mecanismo que reflita a realidade e contorne suas injustiças seria a equidade: um método (ou atitude) que permite examinar cada caso singular e, quando necessário, corrija os erros da aplicação direta das leis gerais. Muito embora Aristóteles não especifique que tipo de instituição ou pessoa seria responsável por esta equidade, ele a caracteriza como algo capaz de enxergá-la e capaz de fazê-la triunfar.

Os atos que devem ser perdoados são passíveis da equidade. Não devem ser punidos igualmente os erros e os atos injustos, como nem os erros e as inadvertências. Chamo inadvertências todos os atos que, contrários a nossos cálculos, são, entretanto, desprovidos de maldade; faltas, todos os que, embora não sejam desprovidos de cálculos, não implicam perversidade; delitos, todos os que, precedidos de cálculo, procedem da perversidade. Pois os atos provocados pela paixão implicam na perversidade. Mostrar-se equitativo, é ser indulgente com as fraquezas humanas; é também ter menos consideração pela lei do que pelo legislador; ter em conta não a letra da lei, mas a intenção do legislador, não a ação em si, mas a intenção premeditada; não a parte, mas o todo; não o estado atual do acusado, mas sua conduta constante, ou sua conduta na maioria das circunstâncias. É também lembrar-nos do bem, mais do que do mal que nos foi feito, dos benefícios recebidos mais que dos concedidos. É ainda suportar a injustiça que nos fere, preferir resolver uma desavença amigavelmente a apresentar uma ação no tribunal; recorrer a uma arbitragem mais do que a um processo, porque o árbitro considera a equidade e o juiz a lei. Os árbitros foram instituídos justamente para permitir o exercício da equidade.<sup>79</sup>

Aristóteles parece acrescentar às reflexões de Platão a respeito das leis, sobretudo dois aspectos: i) Generalizações são necessárias para a decisão, mas muitas vezes trazem resultados insatisfatórios, injustos; e, ii) Para a completa justiça é preciso retificar estes resultados insatisfatórios buscando restabelecer a equidade<sup>80</sup>.

O dilema, a partir da herança grega, parece apontar para a simultânea fragilidade e necessidade das leis. Essas sempre terão algum nível de generalização que não contemplará singularidades, e assim sendo sua aplicação

---

<sup>79</sup> Aristóteles, *Ret.* XIII 1374b. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho.

<sup>80</sup> Schauer faz objeções, todavia, a este mecanismo que Aristóteles sugere para restabelecer a equidade, em caso de injustiça na aplicação da lei geral. Ele continua o seu percurso histórico e se apóia no direito romano, que segue a proposta de equidade, desenvolvendo o mecanismo – *aequitas* – para suavizar a rigidez da lei. Prossegue analisando a sua aplicação no direito inglês e americano. E o que os exemplos parecem mostrar é que o encaminhamento prático da equidade aristotélica apresenta problemas que perduram até hoje, no que diz respeito principalmente ao personalismo no juízo moral da instituição, ou mecanismo responsável por retificar erros em situações singulares. Apóia-se em um viés pessoal (ou de poder) do que seja certo ou justo, sem contudo restabelecer a equidade desejada. Resultado: maior institucionalização e menor equidade.

terá muitas vezes conseqüências eticamente injustas. Há pelo menos três questões que podemos fazer emergir deste dilema, que permanecem em busca de solução:

i) Qual o nível ideal de generalização das leis capaz de propiciar conseqüências eticamente menos graves?

ii) Há um limite descritivo que ainda viabilize, na prática, uma sociedade que queira privilegiar as singularidades, no intuito de aproximar-se à justiça propriamente dita?

iii) A existência de leis gerais, embora sem abrigar as singularidades, traz alguma segurança ao coletivo, no sentido de apoiar os que se sentem injustiçados por terem sido atingidos por ações contra a lei. Privilegiar a equidade nos casos em que a lei não se aplica significa necessariamente impor um juízo, muitas vezes arbitrário, já que caberá a alguém ou a alguma instância corrigir a injustiça não prescrita em lei?

Longe de buscar responder estas e muitas outras questões que o tema instiga, podemos, entretanto, afirmar sem hesitação que com Aristóteles passa a ficar claro que é somente na investigação sobre a ação que haverá possibilidade de se encontrar o caminho da justiça. Ao privilegiar a sabedoria prática, o entendimento das circunstâncias para aproximar-se da justiça completa, ele inaugura uma investigação específica da ação do homem. Buscar a justiça completa é admitir o erro na generalização e criar mecanismos de compensação nos casos singulares.

Esta é uma distinção importante que se faz notar no mundo grego, na transição de Platão para Aristóteles, e que muda o olhar da política na *polis*. Trata-se da valorização do agir (*praxis*) frente ao fazer, fabricar (*poiesis*)<sup>81</sup>. O fazer se realiza fora do homem; é um produto. Já o agir do cidadão é o que constitui a política aristotélica, e tem por finalidade a própria ação. No mundo grego, sobretudo em Platão, evita-se investigar a ação, reduzindo-a ao problema da fabricação. Aristóteles rompe este pensamento e distingue o produtivo da ação, e também a teoria do âmbito das atividades; porque, para ele, não são critérios da ciência (*epistheme*) que definem a sabedoria prática (*phronesis*). Quando Aristóteles se refere à *phronesis*, está se referindo a saber deliberar. O que existe

---

<sup>81</sup> Hannah Arendt recupera esta distinção clássica no seu livro *A Condição Humana*, e utiliza a *praxis*, na visão de Aristóteles, como fundamento para desenhar sua “teoria da ação”, e para questionar a política na era moderna.

para Aristóteles no momento da escolha, da decisão, é a *phronesis*; não existe nenhuma sabedoria científica que ensine a deliberar. O fazer sugere fabricação, coisas duráveis, algo externo ao homem; já a ação tem por finalidade a própria ação do homem.

No mundo grego é muito marcada a divisão entre o coletivo e o núcleo familiar – sobretudo na política de Aristóteles. O âmbito coletivo, onde se dá a ação - a política - é o que permite a igualdade, a justiça. O contexto individual, ou familiar, revela as desigualdades e visa às necessidades, a satisfação em algo externo. Já, no coletivo, a política visa a algo que está inserido nela própria. O âmbito político é o da ação, e está voltado à igualdade entre os cidadãos. Na *ágora* grega, por exemplo, a ação é individual em meio a iguais. Cada um se diferencia pelos seus feitos e palavras. Aristóteles coloca no centro do homem a responsabilidade da ação, reforçando, neste sentido, uma diferença clara entre a esfera coletiva e a individual/familiar.

Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença dos outros. Esta relação especial entre a ação e a vida em comum parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca.<sup>82</sup>

Diferentemente do âmbito *poiético*, onde o fim é extrínseco, independe dos meios, o fim do âmbito ético não é diferente da própria ação, do modo como as coisas são feitas na *polis*. Como o âmbito coletivo, político, é o da ação, este é o contexto da ética. Logo no primeiro livro da *EN*, Aristóteles evidencia essa subordinação da ética à política: “O Bem Supremo depende da ciência suprema e arquitetônica por excelência. Uma ciência deste tipo é, sem dúvida alguma, a Política.”<sup>83</sup>

Ao aproximar a ética da natureza e da política, no mundo grego, vimos que para Aristóteles a cidade próspera resulta de homens de bem, caso contrário estes homens acabariam por se submeter a um tirano. Diferentemente de Sócrates, na visada do estagirita a virtude ética não é inata, é adquirida ao longo da vida pelas leis, pela educação e pela maturidade. É a natureza que nos dá esta propensão a

---

<sup>82</sup> Hannah Arendt, *A Condição Humana*, p.31-32.

<sup>83</sup> Aristóteles, *EN* I 1094a 24-29. Tradução livre do francês (J. Tricot).

receber a virtude, mas somente inseridos na *polis* criamos o hábito de praticar a virtude.

## **2.4. Considerações Finais da Primeira Parte**

Nesta primeira parte do trabalho procuramos contextualizar e fundamentar o tema em discussão. Buscamos seguir o olhar aristotélico apostando em algumas visadas que suspeitamos terem sido as suas bases de pensamento para o tratado ético: a natureza e a política.

Como parte da natureza, o que singulariza o homem? O que a natureza concede a ele? Já nascemos prontos a agir ou precisamos aprender a agir? Como aprendemos? Somos bons por natureza? Sempre agiremos bem? O que nos torna plenos? A felicidade? É possível ser feliz sem que os outros no entorno o sejam? É possível transmitir o que aprendemos sobre a virtude? Como podemos nos tornar pessoas de bem? Como podemos julgar o que seja o bem ou o mal? Há princípios éticos a seguir? São mutáveis? São universais?

Estas talvez sejam algumas das perguntas que esta primeira parte do trabalho procurou investigar. A partir do contexto histórico em que Aristóteles está inserido, vimos que ele traz certas mudanças de rumo que questionam algumas das respostas dadas, até então, para estas indagações.

Para Aristóteles, a ética é a singularidade da condição humana, e o filósofo é aquele que sabe disso e procura buscar a excelência nesta característica que nos distingue. O filósofo deve dizer sobre as coisas da realidade, e agir conforme o dizer. Não deve haver discurso distanciado da realidade prática. Para o estagirita, se há distância, independente do julgamento sobre o resultado dos atos, já se teria rompido com o primeiro princípio ético concedido ao homem.

Ao valorizar a sabedoria prática, Aristóteles se volta ao entendimento da ação. Tal investigação o leva ao momento da escolha e à singularidade do homem que, podendo decidir como agir, estará internamente avaliando as circunstâncias frente ao seu desejo e sua razão. Ele pondera que o homem será tão mais livre quanto puder dominar sua emoção. Tendo consciência temporal será capaz de avaliar previamente as conseqüências de seus atos, reunindo elementos suficientes para uma decisão equilibrada. A contrapartida do homem, entretanto, face a esta

natural complexidade do seu processo interno de decisão, é arcar com a responsabilidade que tem sobre o resultado de suas ações.

Nesta investigação, vimos que Aristóteles admite haver aqueles que, mesmo sabendo o que seja o bem, optam por não agir nesta direção. Já que, para ele, é somente na prática que a virtude se dá, e se a vontade está entre o conhecimento e a ação, a *acrasia* pode acontecer. Ou seja, em um olhar prático para a virtude, o *acrático* existe. É aquele que, embora saiba o que seja o bem, ainda assim, ao agir, cede ao vício - objeto de sua vontade.

Para Aristóteles o homem é responsável pelas suas ações, sejam elas boas ou más. Esta noção de responsabilidade advém do fato da ação do homem ter causas variáveis, que justificam o estabelecimento de um juízo moral diante das situações. Desejo e pensamento prático provocam o movimento do homem. O objeto do desejo é o princípio, todavia o pensamento prático se soma ao desejo para possibilitar o movimento físico ponderado. Um não existe sem o outro no homem, mas o desejo é anterior a todo resto, porque move o homem que, embora de posse da sabedoria prática, o pensou ou o imaginou antes. Sabedoria prática e princípios mutáveis são singularidades naturais do homem, e somente com o livre jogo entre as duas características é possível que o homem encontre o caminho da virtude. Diante das circunstâncias que se modificam, o homem é capaz de ponderar os elementos que precedem a sua ação, o que gera um aprendizado tal que o faz rever os princípios da própria ação. Há na estrutura interna do homem singularidades que geram um movimento físico intencional, não previsível, variável segundo as circunstâncias, segundo causas mutáveis.

Se o homem é o único que age e, por ter naturalmente elementos de controle e decisão, torna-se responsável pelas suas ações, e será também o único objeto de avaliação moral, e por consequência de punição ou elogio. Embora o resultado da ação obedeça a uma relação de causa-efeito, o princípio e a causa da ação estão no próprio homem e se modificam segundo as circunstâncias. Então “ser homem é ter em si mesmo o princípio do que faz [...]. Enquanto cada um dos outros seres cede às causas que agem sobre ele do exterior, o homem não cede porque ser homem é ter em si mesmo princípio e causa.”<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Alexandre de Afrodísia, *De Fato XI* 178, 24 e XV 185, 12-20. Passagem extraída do artigo *Actions Humaines, Événements Naturels et la Notion de Responsabilité*. Publicado originalmente

Vimos também nesta primeira parte do trabalho que a conduta moral está relacionada à ação do homem tanto face aos meios quanto aos fins. Entretanto, Aristóteles parece indicar que os meios - como estão ligados às circunstâncias, e são mutáveis segundo as causas variáveis da condição humana – tendem a ser mais reveladores do caráter do homem do que os fins. Uma vez construídos ao longo da vida, os fins parecem já sofrer maior influência do contexto externo de formação do homem (como a educação e os costumes culturais). Todavia, independente das controvérsias sobre o que sinalizaria mais a virtude - a escolha dos meios ou a obtenção dos fins -, um homem virtuoso só irá realizar fins bons através de ações boas (pelo menos a maioria de suas ações) ao longo da totalidade da sua vida.

Em relação à natureza do homem, vimos que a sabedoria prática exerce posição particularmente importante no pensamento de Aristóteles, e fundamental para o entendimento da virtude. Assim sendo, o homem virtuoso precisará desenvolvê-la e, segundo o filósofo, é na *polis* que encontrará o lugar ideal.

Política e ética estarão sempre juntas em Aristóteles. Ele chega mesmo a colocar a segunda – a ética – como parte da primeira, tamanha importância que atribui ao desenho político que deve se constituir, a depender de cada grupo, para se atingir com êxito à finalidade almejada: a virtude do homem e a prosperidade da *polis*. O homem só será feliz se praticar a virtude e se o entorno for próspero.

Sendo assim, podemos dizer, por exemplo, que a justiça ética/moral, em Aristóteles, está diretamente relacionada à justiça distributiva. Ele admite que em todo grupo que se reúne em uma *polis* há, muito provavelmente, poucos homens notáveis do ponto de vista ético. Estes poucos, todavia, são em geral aqueles que têm mais posses (terras e dinheiro) e, por consequência, acesso à educação. O regime político deverá vir para buscar maior equilíbrio entre as riquezas e direitos. Tal equilíbrio distributivo é base na formação ética dos homens da *polis* que, segundo Aristóteles, deve partir da busca por direitos iguais para todos os cidadãos.

Na Constituição devem estar os princípios, e, coerentes a eles, as leis que, além de desencorajar atitudes que firam aos princípios, devem propiciar educação

---

nos *Cahiers de Philosophie Politique et Juridiques* vol. 27 1995, p.193-213. Traduzido do francês para o português por Dioclésio Domingos Faustino.

e hábito direcionados a práticas nobres. Vimos que para Aristóteles tanto a constituição quanto as leis devem ser desenhadas para cada *polis*, não havendo uma constituição ideal, ou normas melhores ou piores. A legislação será tão melhor quanto mais adaptada às características singulares da *polis* a que se destina.

Neste ponto está a grande dificuldade da política, e conseqüentemente da busca pela virtude. As leis terão sempre algum grau de generalidade e por isso haverá sempre alguma situação em que, ao serem aplicadas, a justiça não se fará. Ou seja, a conclusão de Aristóteles parece ser que singularidade humana leva, invariavelmente, em algum momento, a injustiças éticas provocadas pela própria lei. Ao admitir esta limitação legal, Aristóteles, porém, não está negando a importância da lei, ao contrário, ele afirma que isto acontece não porque há problemas na lei, ou mesmo com o legislador, mas sim porque as circunstâncias mudam.

Aristóteles levanta este problema e encontra na equidade uma forma de buscar a justiça nas situações em que a lei não pôde prevê-las. Mais uma vez, o que nutre este entendimento aristotélico é a importância que tem a sabedoria prática no seu pensamento. Aristóteles admite, através do mecanismo da equidade, a correção do que foi prescrito em lei quando a sabedoria prática assim indicar. Então, na *polis* deverá haver tanto as leis genéricas quanto a possibilidade de corrigir regras prescritivas a partir de normas descritivas, que se estabelecem no fato vivenciado praticamente.