3
Parte II: A Ética em Aristóteles e desdobramentos posteriores

A segunda parte deste trabalho concentra a investigação no entendimento dos conceitos do tratado ético de Aristóteles e suas inter-relações, além de analisar alguns períodos históricos, de modo a tentar identificar o que há de peculiar no contexto em que surgiram as expressões: "ética", com Aristóteles, e "moral", com Cícero.

De maneira ilustrativa poderíamos dizer que a estrutura segundo a qual está organizada a *EN* aproxima-se a uma forma espiral ascendente. Conceitos são introduzidos e retomados de forma gradual, aparentemente repetitiva, mas que, a cada movimento, trazem algo novo e surpreendentemente indispensável ao entendimento.

O tema inicial da *EN*, que relaciona o bem supremo à felicidade, conclui-se no capítulo 12 do livro I; do capítulo 13 deste livro até o capítulo 9 do livro II (com exceção do capítulo 7), a discussão se volta para a virtude em geral. O livro III contém dois assuntos bem distintos: a discussão sobre o voluntário e o início da análise das virtudes particulares, que continua ao longo do livro IV e se conclui no livro V, este inteiramente dedicado a uma única virtude ética, a justiça. O livro VI tem um tema único: a sabedoria. O livro VII trata de duas questões: as disposições reprováveis de caráter, como a fraqueza da vontade e a bestialidade, e o prazer. O livro VIII inicia uma discussão sobre a amizade que se prolonga sem interrupção até o fim do livro IX. O livro X contém temas distintos: o prazer, a relação entre a vida contemplativa e a vida prática, além da educação na *polis* e o papel do legislador.

Os livros centrais da *EN* que utilizaremos para esta análise serão: I, II, V e X, muito embora façamos algumas alusões aos demais livros. Buscaremos apoio também na *EE* e na *GM*, além de comentadores de Aristóteles. A intenção, neste próximo capítulo do trabalho, é identificar os conceitos aristotélicos que são introduzidos, passo a passo, para em seguida correlacioná-los.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Veremos que a teleologia costura os conceitos na *EN*. No livro I, embora o autor se dedique prioritariamente à felicidade – fim último do homem na *polis* -, conceitos que serão longamente pormenorizados no decorrer do livro já são sinalizados. Tais como: a importância da escolha que precede a ação, o prazer associado à felicidade e à justa medida, que já, neste primeiro livro, é esboçada como sendo o "senso de medida" perfeito do homem virtuoso. O livro II, além de discorrer sobre o que influencia a livre escolha e detalhar a justa medida, introduz e aprofunda, sobretudo, questões como o prazer e a dor, e as associa à ação, e às virtudes e vícios.

O livro V por sua vez é fundamental para o escopo do nosso trabalho (reservamos um capítulo à sua análise) por se dedicar à mais importante das virtudes éticas na percepção de Aristóteles: a justiça. É tratando da equidade que Aristóteles vai encontrar o caminho para contornar possíveis desvios práticos que escapam à generalidade das leis.

No último livro, o décimo, Aristóteles traz um elemento novo que é a vida teorética ou contemplativa, que ele considera longínqua da atividade humana[85], deixando claro que, em relação à ética, não é o saber teórico o mais importante, mas o saber prático. Sobre a felicidade, embora haja muitas controvérsias entre os comentadores no cotejo dos livros I e X, não nos deteremos nesta querela por entendermos que foge ao objetivo deste trabalho. Acreditamos que o importante para nossa investigação é que neste livro X Aristóteles reafirma a felicidade como fim, e consonante à virtude - como já havia introduzido no livro I. É também no livro X que a ética encontra seu lugar dentro da política aristotélica. A *EN* inicia e termina com a política, o que sinaliza a importância desta última para Aristóteles e, no seu tratado ético, para a felicidade do homem: "Mesmo as potencialidades as mais apreciadas (estratégia, economia, retórica) são subordinadas à política. O fim dessa ciência englobará o fim das outras ciências, donde resulta que a política é o bem propriamente humano."[86]

No último capítulo desta segunda parte deste trabalho, veremos que os vocábulos "ética" e "moral" surgem em contextos históricos distintos, mas significando praticamente o mesmo: o hábito, os costumes. Todavia parece ser possível, fundamentando cada âmbito de análise, perceber as suas reais diferenças.

---

[85] Aristóteles, *EN* X 1178 b 9-18.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Verificamos, neste capítulo, que o entendimento da filosofia ética de Aristóteles só ocorrerá reconstituindo-se o contexto em que foi concebida. Neste sentido, procuramos levantar as incertezas e fragilidades já apontadas por Aristóteles que, possivelmente, originaram o contexto em que surge a expressão "moral" mais adiante, e veremos que, muitas delas, parecem manter-se até hoje.

> Não há nenhuma dúvida que os termos 'moral' e 'ética' designam o mesmo domínio de reflexão. (...) Entretanto, tampouco se pode negar que uma ligeira diferença, pouco rigorosa, tenha se instalado progressivamente nos usos dos termos. Embora a origem grega do termo ética e a latina do termo moral remetam ao domínio comum dos costumes, o que não justifica nenhuma diferença de emprego, impôs-se pouco a pouco o uso de um ou do outro termo de um modo não estritamente equivalente.[87]

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

3.1.
Conceitos selecionados da *Ética a Nicômaco* (*EN*)

Selecionamos a seguir alguns conceitos que acreditamos fundamentais ao entendimento da abordagem ética de Aristóteles. Veremos que da ação à felicidade há um processo de aprimoramento do homem em direção ao que ele naturalmente tende. Vimos, na primeira parte deste trabalho, que o homem é por natureza apto à virtude, mas precisa de um ambiente propício para se desenvolver - a *polis*. Para Aristóteles, esta *polis* deve ser o lugar em que o homem deve exercer a sua liberdade de escolha, ou seja, estando livre para decidir a melhor forma de agir diante das situações, desenvolvendo sua sabedoria prática, e, por consequência, seu caráter. A qualidade da atividade humana é que vai propiciar hábitos virtuosos, pois é através das escolhas e suas conseqüências que será louvado ou punido, ao longo da vida. Escolher o bem não é tarefa fácil, e somente a sabedoria prática será capaz de propiciar ao homem agir conforme essa justa medida – ponto não geométrico, variável caso a caso. Veremos que há, no pensamento de Aristóteles, uma tal interdependência entre ética e política que, somente com leis adequadas, uma *polis* próspera, será possível gerar este ambiente propício ao desenvolvimento do homem virtuoso e feliz.

---

[86] Aristóteles, *EN* I 1094 b 1-8. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[87] M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana*, Capítulo I, p.35-36.

(i) A ação (*praxis*) está no centro da ética aristotélica

> Toda ação e toda escolha tendem a um bem (…) cada coisa tem seu bem apropriado a qual ela tende.
>
> Aristóteles[88]

Com a ação (*praxis*) no ponto central, como quer Aristóteles desde as primeiras linhas da *EN*, ele garante que é no ato que o homem se mostra e se habilita à apreciação do grupo e de si mesmo. Ao ligar a ética à atividade do homem, Aristóteles afirma que não quer gerar conhecimento teórico[89] sobre ética, mas descobrir em realidade como gerar homens bons. Para isso é preciso aprofundar o entendimento da ação, já que nela estarão todos os elementos singulares do homem e os aspectos de seu entorno; tanto os elementos conhecidos teoricamente como os que ainda não se conhecem. É no ato que se manifestam. Na ação e suas consequências não há dúvidas do que realmente compõe cada situação, produzindo-se ali uma disposição – boa ou má – que influenciará a próxima ação.

O ser humano, como sendo o único vivente capaz de agir, será também o único capaz de práticas virtuosas. Neste sentido, este ato, para ser, de fato, *praxis*, pressupõe uma escolha livre (*proairesis*) e conta com a capacidade do homem de ponderar elementos da razão e da emoção diante das circunstâncias. Estas características conjugadas, que somente se manifestam na ação, habilitam o homem a encontrar o bem.

Estando a ação no centro da ética, será preciso analisar os elementos necessários e suficientes para a ação. São eles: escolha deliberada (*proairesis*), responsabilidade, sabedoria prática (*phronesis*) e o prazer (*edonê*).

---

[88] Aristóteles, *EN* I 1094 a 27. Tradução livre do francês (J. Tricot).

[89] "No sistema aristotélico, há uma divisão primária em três grupos de objetos aos quais corresponde algum saber: o objeto teórico ou contemplativo, o objeto de ação e o de produção. A estes objetos estão ligados, respectivamente, a teoria ou ciência, a *praxis* e a arte ou técnica. Cada grupo tem sua atividade própria: contemplação, ação, produção. Cada um é definido como uma disposição de um certo tipo: a ciência teórica é uma disposição demonstrativa, a *praxis* é uma disposição deliberativa ou prática, e a técnica ou arte é uma disposição produtiva. Esta tripartição serve de base para o sistema aristotélico dos saberes e tem de ser levada em consideração em todo o exame geral do seu sistema." (M.Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.277)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

(ii) A escolha deliberada (*proairesis*) precede a ação

> Nós julgamos o caráter de um homem pela sua escolha: é por que ele o faz e não o que ele faz.
>
> Aristóteles[90]

A *proairesis* de Aristóteles é a escolha deliberada que precede a ação do homem. Escolher entre duas possibilidades é deliberar; e no processo de deliberação é a razão que está trabalhando no interior do desejo do homem. A deliberação escolhe quais são os meios para se chegar ao fim, escolhe o caminho, mas somente de forma secundária é responsável pelo êxito do fim. O desejo (*orexis*) é o responsável pelo fim.

A *proairesis*, então, significa deliberar, medir antes de agir. É o ato de ponderar alternativas na escolha. Para Aristóteles, necessariamente a virtude ética inclui a escolha deliberada.

A escolha livre, deliberada pelo homem, é determinante na ética aristotélica. O valor ético de uma ação, para Aristóteles, é fundamentalmente medido pela deliberação de como fazer, já que é o meio (determinado pela *proairesis*) que se reflete no êxito do fim. Contudo, os fins parecem ser alcançados mormente a partir das disposições morais que sucedem as ações e formam o caráter do homem ao longo da vida.

> É bem conhecido que Aristóteles sustentou, em seus escritos éticos, que a deliberação está limitada unicamente aos meios, os fins sendo dados pelas disposições morais. Pode-se, à primeira vista, suspeitar que tal restrição tenha por efeito tornar a razão meramente instrumental, já que está incapacitada de refletir sobre os próprios fins, restringindo-se a procurar os meios mais adequados para fins postos alhures. Compreende-se facilmente que muitos comentadores tenham procurado encontrar brechas na argumentação de Aristóteles com intuito de encontrar se não a afirmação que a razão tem um papel relevante na determinação dos fins, ao menos uma certa atenuação desta tese que pudesse indicar um reconhecimento, ainda que parcial, que a razão tem algo a dizer na escolha dos fins.[91]

[90] Aristóteles, *EE* II 1228 a 2-3. Tradução livre do francês (Vianney Décarie).
[91] M. Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.301.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

(iii) O homem é responsável pelas suas ações

Como a ação humana é precedida da liberdade de escolha entre opções alternativas, a responsabilidade pelas consequências de suas práticas é do próprio homem. Segundo Aristóteles, o ser humano reúne as condições para avaliar as circunstâncias, controlar suas paixões e ponderar previamente as conseqüências do seu ato face ao futuro. Neste contexto de livre escolha, caso a prática não se delineie como virtuosa, para julgar o caráter do homem será preciso analisar as circunstâncias no momento da deliberação e a ação do homem frente a elas. Assim sendo, o homem para Aristóteles é responsável pelas suas ações e é, através delas, que se torna virtuoso, escolhendo a melhor forma de agir em cada situação.

Ainda sem existir a palavra responsabilidade na Grécia (V e IV séculos), Aristóteles usa a expressão "o que depende de nós" (*to eph' emin*) para encaminhar a questão da responsabilidade do homem. Trata-se da precedência da ação sobre a disposição. Para o estagirita é a ação que determina a disposição, e a ação depende do homem, da sua deliberação, tornando-o responsável por suas conseqüências. Somente a ação está aberta aos contrários - pode-se fazer ou deixar de fazer. Essa escolha que antecede a ação irá determinar certa disposição, entretanto esta disposição não está aberta à escolha. A disposição é um hábito adquirido através de sucessivas ações que exigem escolha (*proairesis*).

> Não é nem por natureza e nem contrário a ela que nascem no homem as virtudes, mas a natureza nos deu a capacidade de recebê-las, e esta capacidade chega à sua maturidade pelo hábito. (...) As ações que, como causas ou meios, estão na origem de uma virtude qualquer, são as mesmas que levam à sua destruição [ao vício]. Como nas artes também, por exemplo, tocar cítara forma bons e ruins citaristas. (...) Se não fosse assim, não precisaríamos de mestres e seríamos, desde o nascimento, bons ou ruins em nossa arte. O mesmo acontece com as virtudes. É nas situações de troca de bens ou dinheiro com outros homens, por exemplo, que nos tornamos uns justos, outros injustos. É diante do perigo, onde uns manifestam hábitos de medo e outros de audácia, que uns se tornam medrosos e outros corajosos. O mesmo acontece com os apetites e impulsos[92], alguns homens se mostram moderados e doces, outros desregrados e violentos, quando expostos à idêntica situação. (...) Em suma, as disposições morais veem de atos que lhe são semelhantes. Não é então obra negligenciável adquirir, desde a mais tenra infância, este ou aquele hábito, ao contrário, é obra de total importância.[93]

---

[92] "A cólera (*orgué*) e o apetite (*epitumia*) entram na classe dos impulsos sem reflexão. Mas nessa passagem, *orgaí* no plural passa a significar os impulsos em si de maneira geral.". Comentário de J. Tricot a esta passagem. Tradução livre do francês.

[93] Aristóteles, *EN* II 1103 a 24-1103 b 25. Tradução livre do francês (J. Tricot).

(iv) A sabedoria prática (*phronesis*) é adquirida através do hábito da prática virtuosa

> A *phronesis* da *EN* só é reconhecida pelos homens cujo saber está voltado para a busca dos 'bens humanos' (...). A *phronesis* se refere ao contingente, ela é variável segundo os indivíduos e as circunstâncias.
>
> P.Aubenque[94]

Para Aristóteles o homem torna-se virtuoso na medida em que desenvolve o hábito da virtude: "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."[95]. A virtude ética se dá a partir da sabedoria prática (*phronesis*) que, ao longo do processo de vida, deverá ser adquirida pelo homem através da educação voltada para a virtude, seja pelos costumes da *polis* ou em família, ou através das leis[96]. Todavia, será somente com a maturidade que o homem prudente (*phronimos*) se revelará, pois só então terá condições de utilizar em sua plenitude a sabedoria prática adquirida, discernindo as singularidades de cada situação e, dessa vez, independente do que indiquem as regras e costumes. O *phronimos* irá agir voluntariamente, conforme a sua ponderação, confiante de que estará agindo bem. Ou seja, o *phronimos* não age por obediência ou influência, mas com consciência, por convicção e por determinação própria do sentido do bem.

Assim sendo, será o homem prudente (*phronimos*) aquele capaz de identificar, em cada caso, a justa medida (*mesotes, meson*) e agir entre o excesso e a falta diante das paixões:

> Em todo sentimento de prazer ou dor, há o muito e o pouco, os quais não são bons, nem um, nem outro; mas, experimentar estas emoções no momento oportuno, na situação e em função das pessoas adequadas, pela razão e da forma que é necessário, é, ao mesmo tempo, meio e excelência - característica que diz respeito precisamente à virtude ética.[97]

---

[94] P.Aubenque, *La Prudence chez Aristote* p.8-9. Tradução livre do francês.
[95] Aristóteles, *EN* II 1105b 6-10. Tradução do grego por Marco Zingano.
[96] "(...) os legisladores tornam bons os cidadãos fazendo com que adquiram certos hábitos. E é nesta função que deve estar o maior cuidado do legislador, porque se a cumpre mal, sua obra terá ido por terra; e é neste ponto que distinguimos uma boa de uma má constituição". (Aristóteles, *EN* II 1103 b 4-6). Tradução livre do francês (J. Tricot).
[97] Aristóteles, *EN* II 1106 b 16.Tradução livre do francês (J. Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Como vimos, o ser humano, segundo Aristóteles, tem todas as condições de praticar a virtude, o *phronimos* é aquele que domina estes recursos naturais que possui e os realiza de forma plena na ação: "(...) Só existe virtude no momento em que a razão, em boas condições, está de acordo com as paixões. (...) A razão indica tudo que é melhor, e as paixões, como estão propensas, executam sem dificuldade tudo o que pode ordenar a razão. (...) A virtude está nas duas faculdades."[98]

Além da razão, o *phronimos* utiliza a parte irracional da alma que pode "ouvir" a razão (*boulesis*), de modo a agir conforme o desejo que o move, mas ponderando as conseqüências dos seus atos frente a si e ao entorno.

> [Sobre a alma] (…) uma parte sua é não-racional; a outra dotada de razão. Para a presente investigação, pouco importa se se distinguem como as partes do corpo e como tudo que é repartível, ou se são duas pela razão, por natureza inseparáveis, como o côncavo e o convexo no curvo. (…) É também manifesto que a parte não-racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, a desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos prestar atenção à razão do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos ter razão na matemática.[99]

Voltado para o bem, que contempla necessariamente a sua felicidade e a prosperidade da *polis*, o *phronimos* tende a escolher os melhores meios, não só para si, mas considerando as particularidades de cada situação, as circunstâncias da ação, de modo a alcançar a justa medida - "O homem de discernimento [*phronimos*] é capaz de discernir e julgar apesar das lacunas do legislador. Bem julgar é característica do homem de discernimento, e agir em conseqüência disso o faz um homem equânime."[100]

[98] Aristóteles, *GM* VII 1206 b 10-16. Tradução livre do francês (C. Dalimier).
[99] Aristóteles, *EN* I 1102 a 26-30 / 1102 b 29-32. Tradução do grego por Marco Zingano.
[100] Aristóteles, *GM* II 1198 b 38-40 / 1199 a 2-3. Tradução livre do francês (Catherine Dalimier).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

(v) Os sinais (*semeia*) e a justa medida (*mesotes*) como resultados da ação virtuosa

Como resultados da ação, se manifestam no homem sinais (*semeia*) que são importantes indicativos da qualidade da sua prática. Prazer e dor são sinais que ajudam ao homem a encontrar a justa medida (*mesotes*) - um ponto de difícil precisão em que estaria a virtude, entre o excesso e a falta em cada situação.

> Devemos ter como sinal diferencial de nossas disposições o prazer e a dor resultantes de nossas ações. O homem que se abstém dos prazeres do corpo, e se alegra com isso é moderado; o que sofre é sem temperança. E o homem que enfrenta o perigo e sente prazer com isso é corajoso, mas, aquele que sente dor ao enfrentar, é covarde. Prazeres e dores são, então, de fato, onde passam as virtudes éticas.[101]

Estes sinais que resultam do ato, ao longo da vida, tornam-se auxílios importantes no entendimento e controle das faltas e excessos de acordo com as circunstâncias. Para o homem virtuoso a liberdade de escolha o fará buscar a justa medida, adequando sua ação ao entorno. A boa escolha não visará previamente ao prazer, ou a evitar a dor, mas sim ao justo meio. Trata-se de sinais conseqüentes e desinteressados em relação à escolha e à ação.

Diferentemente das paixões, que precedem a ação e são elementos que compõem a escolha, sentir dor ou prazer já reflete a ponderação entre razão e emoção, o resultado da escolha, as conseqüências da ação. Sendo assim, estes sinais possibilitam ao homem um entendimento de si frente às circunstâncias.

É por isso que Aristóteles alerta para a grande dificuldade de se praticar a justa medida, pois as regras éticas não são estritas, variam segundo a ação do homem e as circunstâncias. Para alcançar a virtude é preciso encontrar este ponto impreciso, não geométrico, entre o excesso e a falta. Neste sentido, ao longo da vida, é importante, tanto o momento da escolha que precede o ato, que conta com o bom uso das nossas aptidões humanas para equilibrar desejo e razão, mas também o que sentimos após a escolha e a ação. Ambas serão constitutivas das nossas disposições: "Dizer até que ponto e em que medida o desvio será ou não repreendido é uma coisa que não pode ser respondida racionalmente. A virtude

[101] Aristóteles, *EN* II 1104 b 2-8. Tradução livre do francês (J. Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

discernirá entre o muito e o pouco, variável em cada caso e dependente da experiência sensível." [102]

Para Aristóteles não se pode perder de vista a realidade, a ação será sempre um fato único. Assim sendo quanto mais próximos estivermos do entendimento das condições específicas de cada ato em particular, nos aproximamos daquilo que se dará em realidade. Ele considera "vazio o que seja da ordem geral, e o que se liga ao particular, verdadeiro."[103], entretanto é um entusiasta da importância e da necessidade das leis gerais na *polis*. Esta convivência do geral e do particular é uma constante no pensamento aristotélico. Ele parte do princípio de que, sendo as ações fatos individuais, é preciso que as teorias, mesmo as generalizações, se adéquem a eles buscando aprimorar o entendimento das situações singulares.

> É preciso lembrar do que falamos anteriormente de não procurar uma igual precisão em todas as coisas, mas, ao contrário, em cada caso particular buscar a exatidão da matéria tratada, e somente em uma medida apropriada ao que buscamos. Há o exemplo da carpintaria e da geometria, ambos os profissionais buscam o ângulo, mas só o segundo a essência do ângulo, porque este contempla a verdade. Este exemplo deve valer para todo o resto, de maneira a evitar que, em nossas atividades, o que fica 'de lado' seja desconsiderado frente ao principal.[104]

Este destaque que Aristóteles traz para o caso particular tem estreita relação com o conceito de justa medida. Aristóteles expõe muitas vezes o grau de dificuldade em encontrar a justa medida, e esta raridade se dá exatamente por ser este o caminho do bem. É certo que este caminho do bem pode ser encontrado seguindo-se as leis gerais e adequando-se às peculiaridades das situações particulares, já que muitas vezes as formulações genéricas podem atender a casos singulares. Porém, se associarmos a ênfase que Aristóteles dá a que o fato será sempre único, e a que a ação será sempre um fato, podemos talvez inferir que a justa medida, e conseqüentemente o bem, terá mais chance de ser obtida através da aderência aos casos singulares, e em menor proporção às generalizações.

---

[102] Aristóteles, *EN* II 1109b 20.Tradução livre do francês (J. Tricot).
[103] Aristóteles, *EN* II 1107a 30. O tradutor J. Tricot comenta que nesta passagem, "Aristóteles se mostra mais uma vez inimigo das generalidades 'vazias', e opõe *logikos* a *physicos*. Racionalizar, *logikos*, é, à maneira dos platônicos, apoiar-se em considerações dialéticas e abstratas, e vislumbrar o tema não no seu conteúdo real, mas em uma generalidade que o engloba. Ao contrário, racionalizar, *physicos*, é racionalizar apoiando-se na realidade." Tradução livre do francês (J.Tricot).
[104] Aristóteles, *EN* I 1098 a 26-33. Tradução livre do francês (J. Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> O fato vem em primeiro plano, é um ponto de partida. E em meio aos princípios, alguns são apreendidos por indução[105], outros por sensação[106], e ainda outros por uma espécie de hábito[107]. Há então três formas de experiência: indução, sensação e hábito. É preciso procurar cada um dos princípios pela maneira mais apropriada à sua natureza, e ter o cuidado de determiná-los exatamente, porque eles são primordiais ao que virá em seguida. Admitimos, freqüentemente, que 'o princípio é mais que a metade de tudo'[108], iluminando as questões que se apresentam para nós.[109]

(vi) O prazer (*edonê*) é o que completa a ação virtuosa

Aristóteles considera que são elementos que definem a escolha: o "belo, o proveitoso ou o agradável"[110]; e conclui que se assim é, o prazer irá sempre acompanhar a escolha livre, pois o belo e o proveitoso são também agradáveis. Isto é, mesmo sem visar ao prazer propositadamente, há uma tendência deliberada do homem ao prazer.

> O erro existe então na escolha dos bens, mas não nos bens relativos aos fins. Mas o erro é possível desde que se refira a bens direcionados ao fim procurado (por exemplo: é bom para saúde comer essa coisa ou não?). São sobretudo os sentimentos de prazer e a dor que nos induzem ao erro, porque nós fugimos do segundo e preferimos o primeiro.[111]

No livro X fica clara a relevância que o prazer tem na moralidade de Aristóteles. Ele dedica ao prazer os capítulos 1 a 6 deste décimo livro. No capítulo 2, ele concorda com a proposição do hedonista Eudoxo que diz que todos os homens tendem ao prazer, mas Aristóteles, a partir de vários argumentos, afirma que este, "o prazer é um bem"[112], porém não o bem supremo, como queria Eudoxo. Para Aristóteles, o prazer é o que mais se aproxima da natureza do

---

[105] "Indução (*epagogue*) se opõe ao silogismo. Consiste em descobrir o universal partindo do particular no qual o universal está contido em potência. (...)". Comentário de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês.
[106] "Conhecemos o geral pelo particular e partimos da sensação para nos elevar ao universal, sendo a universalidade a marca da necessidade.(...)". Comentário de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês.
[107] Última forma de experiência, muito presente na vida moral, e que consiste em conhecer os princípios da moralidade pela prática do exercício. De certa maneira, pode-se entender este hábito como uma forma de indução.
[108] Provérbio citado por Aristóteles.
[109] Aristóteles, *EN* I 1098 b 2-7. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[110] Aristóteles, *EN* II 1104 b 30 – 1105 a 1. Tradução do grego por Marco Zingano.
[111] Aristóteles, *GM* XVIII 1189 b 3-6. Tradução livre do francês (C. Dalimier).
[112] Aristóteles, *EN* X 1172b 26-27.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

homem. Esta importância se dá com base na observação da experiência, dos fatos, e não da razão e dos argumentos, afirma ele[113]. Ou seja, é contrário às evidências da experiência da espécie humana que o prazer seja um mal.

Para Aristóteles o prazer completa a ação virtuosa. Não há intenção prévia, mas o homem virtuoso sente prazer ao agir voluntariamente. Entretanto, o homem malvado que age voluntariamente, eventualmente pode sentir prazer ao agir mal. É por isso que Aristóteles distingue o prazer puro dos demais.

Sendo um bem em realidade, que aparece para todos os homens, o prazer tem níveis diferentes e varia de indivíduo para indivíduo. Além desses prazeres relativos, para Aristóteles há um prazer em si, puro. Quando associa o prazer ao ato, em total simultaneidade, Aristóteles considera que o prazer próprio de uma atividade virtuosa é bom, e de uma atividade perversa, ruim; e este último, segundo ele, nem mesmo deve ser chamado de prazer.

> Os prazeres têm uma extrema diversidade, sobretudo nos homens: as mesmas coisas atraem certas pessoas e afligem outras, e o que para alguns é penoso para outros é agradável. Mas em todos os fatos desse gênero[114] vemos como realmente existente o que aparece ao homem virtuoso. Se esta regra é exata, como parece ser, e se a virtude do homem de bem é a medida de cada coisa, então serão prazeres os prazeres que a esse homem aparecem, e serão agradáveis as coisas com as quais ele se agrada. (...) Os prazeres que reconhecemos por vergonhosos, vemos então[115] que eles não devem ser chamados de prazer, a não ser por pessoas corrompidas.[116]

Aristóteles explicita que prazeres que provêm de fontes nobres são diferentes dos prazeres vergonhosos[117]. Ele afirma não ser possível sentir prazer

[113] Aristóteles, *EN* X 1172a 34-35.
[114] "Aristóteles, mesmo reconhecendo a diversidade dos prazeres humanos, vai tentar estabelecer que existe para o homem, assim como para as espécies animais, um prazer específico, objetivo e que responde a sua própria função: é o prazer sentido pelo homem virtuoso, o qual torna a medida e a regra do prazer verdadeiramente humana.". Comentários de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês.
[115] De acordo com J. Tricot é nesta passagem que Aristóteles conclui a teoria do prazer: "Uma vez eliminados da função de prazeres ruins, trata-se de estabelecer entre os prazeres honestos aquele ou aqueles que são exclusivos/próprios do homem. (...) a atividade distintiva do homem estando acompanhada de seu prazer próprio, é este prazer que deverá ser escolhido. O restante do livro X mostrará que a teoria do prazer é uma das peças mestras da moral aristotélica, que é um *eudemonismo*. O fim da moralidade é a felicidade, que resulta em si da perfeição natural do ato. O ato, anterior e superior ao prazer, que é tão somente o sinal da perfeição esperada (*voluptas est sensus perfectionis*)". Tradução livre do francês (J. Tricot).
[116] Aristóteles, *EN* X 1170 a 10-23.
[117] Aristóteles, *EN* X 1173b 28-29.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

de homem justo, sem ser em si mesmo justo. Então, é possível identificar o prazer puro, e associá-lo ao caminho virtuoso.

> Acredita-se comumente, que nos divertimentos encontra-se a felicidade pela razão de que os poderosos do mundo consagram neles seu lazer, pois sem dúvida a conduta de tais personagens não há nenhum significado. Não é no poder absoluto que reside a virtude e a inteligência, de onde saem as atividades virtuosas, e se as pessoas que falamos, que não sentem nenhum gosto pelo prazer puro e digno de um homem livre, fogem para os prazeres corpóreos, não devemos acreditar por isso que esses prazeres são mais desejáveis(...). Resulta logicamente que as coisas de que gostam as pessoas perversas e as pessoas de bem são diferentes umas das outras (...) Por conseqüência, são ao mesmo tempo dignas de prêmio e agradáveis as coisas que são tais para o homem de bem; e para todo homem a atividade mais desejável será aquela que está de acordo com sua disposição própria, o que resulta que para o homem de bem é a atividade em conformidade com a virtude.[118]

Para Aristóteles o prazer é intemporal, não é um movimento, tem lugar no instante, é completo[119]. É uma forma perfeita em qualquer momento, por isso o prazer faz parte das coisas perfeitas.

Aristóteles define o prazer como a conquista do ato em si mesmo; e ainda, que o prazer é o fim que se junta ao ato, sem o qual, este não seria perfeito. Uma espécie de luxo que completa e torna mais desejado o ato realizado – "O prazer conquista o ato, não como o faria uma disposição imanente ao sujeito[120], mas como um tipo de fim acidental por acréscimo, como aos homens maduros vem se juntar a flor da juventude."[121]

É nesse sentido que Aristóteles explica o porquê da atração universal dos homens pelo prazer: isto se dá pelo amor à atividade, à vida.

> Podemos acreditar que se todos os homens sem exceção aspiram ao prazer, é porque todos eles têm tendência a viver. A vida é uma certa atividade, e cada homem exerce sua atividade no domínio e com as faculdades que lhe são mais atraentes, por exemplo, o músico exerce sua atividade, por meio da audição, nas melodias, o homem que estuda, através do pensamento,

---

[118] Aristóteles, *EN* X 1176 b 15-29.
[119] Aristóteles, *EN* X 1174b 8-9
[120] "O prazer só aperfeiçoa o ato se houver adaptação daquele que sente ao seu próprio sensível. Sem essa perfeição na adaptação, a faculdade sensitiva não deixará de atualizar suas potências, mas ela não será acompanhada de prazer. O prazer não é uma *exis* (algo que se possui, uma maneira de ser) imanente à função em si de onde seria inseparável, mas um fim que foi somado, uma espécie de luxo, que completa e torna mais desejável o ato realizado." Comentário de J. Tricot à passagem. Tradução livre do francês.
[121] Aristóteles, *EN* X 1174 b 31.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> nas especulações da ciência, e, assim por diante, em cada caso. O prazer vem agraciar as atividades, e em seguida a vida a qual aspiramos. É então normal que os homens tendam também ao prazer, já que para cada um o prazer completa a vida, que é uma coisa desejável.[122]

(vii) Elogio/louvor e honra como consequências da ação virtuosa

Logo no primeiro livro da *EN* Aristóteles distingue o bem relativo do bem absoluto, o que será muito reforçado e determinante no último - livro X. Ele mostra a importância da avaliação e opinião do grupo na moral grega, e coloca em dois níveis o bem; aquele que é objeto de louvor/elogio, isto é, com valor relativo face à apreciação do entorno; e aquele que é objeto de honra, que tem natureza divina, e conseqüentemente valor absoluto. Trata-se, este último, do bem em si, cuja apreciação do grupo perde relevância.

> Aristóteles explicou em [*EN*] II 8 que a virtude é uma mediedade entre dois extremos, mas esta mediedade não é uma média exata, pois se aproxima por vezes do excesso, por vezes da falta. (...) Em consequência, em [*EN*] II 9[123], Aristóteles fornece regras práticas para se obter o justo meio, dado que em todas as coisas se tem dificuldades para encontrá-lo. Por exemplo, todo mundo pode deixar vir a cólera ou dar dinheiro ou gastá-lo, mas o fazer com a pessoa justa, na medida e no momento conveniente, por uma razão e de um modo legítimo, eis algo que não está ao alcance de todos e se compreende que seja raro e digno de elogios.[124]

Aristóteles chama atenção que se o valor de uma ação depende de como o grupo reage, esta ação diz respeito a um bem relativo, não ao bem em si, absoluto, como a felicidade: "(...) se o louvor se aplica a coisas desse gênero, é evidente que as realidades mais nobres são objeto, não de louvores, mas de alguma coisa maior e melhor. Trata-se daquilo que possamos aplicar aos deuses e àqueles homens que se assemelham a eles, como a felicidade, por exemplo, que é um fim em si mesmo."[125]

Voltando à condição humana, como quer Aristóteles no estudo da ética, são, ao contrário dos bens absolutos, os bens relativos os que se revelam como de

[122] Aristóteles, *EN* X 1175 a 10-17. Tradução livre do francês (J.Tricot).
[123] Aristóteles, *EN* 1109 a 26.
[124] C.Viano, *O que é virtude natural?* - artigo publicado na revista Analytica, vol.8 #2, 2004, p.131).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

maior interesse de investigação. A virtude ética é encontrada a partir das práticas na *polis* frente às leis e aos costumes do entorno. Tais ações estarão muitas vezes em consonância com as leis e com o louvor do grupo, mas algumas vezes aquilo que é apreciado genericamente, que serviu de princípio para a formulação das leis gerais, não se adequa a um caso específico. Caberá, ainda assim, ao homem virtuoso escolher a justa medida, mesmo sem o apoio das leis ou a aprovação do grupo: "As coisas belas e justas, que são objeto da política, abrem espaço para tantas incertezas que chegamos a acreditar que elas existem somente por convenção e não por natureza."[126]

(viii) Sabedoria teórica (*sofia*): relevância reduzida no contexto da ética

> A *sofia* é apresentada como uma forma de saber que ultrapassa a condição humana; [já] a *phronesis* se deve a seu caráter humano, demasiado humano.
> P. Aubenque[127]

Apesar de interpretações diversas sobre a contribuição da contemplação na felicidade entendida por Aristóteles, ressaltamos que o propósito do filósofo na *EN* é tornar o tratado útil, isto é, que sirva para formar homens de bem na *polis*. Neste sentido é um tratado prático em que *phronesis* tem posição de destaque, e é elemento essencial para que o homem percorra o caminho da felicidade que está ao seu alcance através da ação ética. Não é por acaso que a *sofia* aparece somente ao fim do tratado, como sendo uma virtude importante que contribui favoravelmente à felicidade, mas não determinante para a felicidade do homem. O objeto da *EN* é a felicidade do homem que está diretamente relacionada à prática de virtudes éticas. Se na *polis* há alguns sábios que cultivam a contemplação, isto é algo que trará benefícios à prosperidade da *polis* e à formação dos cidadãos, mas não é condição necessária[128].

---

[125] Aristóteles, *EN* I 1101 b 21-25. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[126] Aristóteles, *EN* I 1101 b 21-25. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[127] P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote* p.9. Tradução livre do francês.
[128] Ver *EN* X 7 1177 a 28 - 1177 b, sobretudo o final da passagem: "... Sem dúvida é preferível ter colaboradores, mas não é inferior o homem que se basta plenamente a si mesmo." Em relação à palavra "colaboradores" Tricot, tradutor, comenta: "Nós sabemos que a amizade é o mais precioso dos bens exteriores (por exemplo IX 9, 1169 b 9). Por outro lado o 'trabalho em equipe', que praticam as Escolas gregas, é mais produtivo que o trabalho isolado. Mas o sábio pode passar sem adjuvantes." Ver também a passagem EN X, 8 1178 b 2 – 7, que ao final diz o seguinte: " [sobre o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Aristóteles traz no livro X da *EN* uma ambigüidade, que vem sendo estudada e debatida ao longo dos anos por seus comentadores, quando afirma que a felicidade está em conformidade com a mais elevada das virtudes, que seria a vida teorética ou a contemplação[129]. Nesta questão, entretanto, há muitas interpretações diferentes, sobretudo a partir da leitura feita pelos medievais desta obra de Aristóteles, que consideraram a atividade teorética como uma virtude dominante em relação às demais. Porém, há outra interpretação, considerada mais plausível contemporaneamente, e com a qual concordamos neste trabalho, que considera que não há essa predominância, mas sim um conjunto de virtudes a serem atingidas para se alcançar à felicidade.

> Aristóteles sustenta que toda virtude moral própria é acompanhada de prudência (*phronesis*), que a prudência requer a virtude moral e que a prudência requer um bom número de virtudes. A tese provém da relação entre prudência e ato moral; a tese é estabelecida em função da relação entre prudência e vida feliz; há uma relação precisa entre ato moral e vida feliz, mas as condições para um não são idênticas às condições para a outra. Aristóteles pode mostrar que a prudência abre-se para o alargamento das virtudes que o sujeito possui, visto que seu ideal é aquele no qual todas as virtudes estão presentes, mas nada obriga a que a prudência implique já a presença de todas as virtudes morais.[130]

A felicidade teorética é diferente da felicidade fruto das virtudes éticas, ela pressupõe ter conhecimento das realidades belas e divinas, mas é distante da condição humana.

Aristóteles distingue *phronesis* e *sofia* deixando claro que a primeira é a necessária para a felicidade do homem. Todavia, afora o âmbito ético, Aristóteles considera os benefícios da *sofia*: "O homem que exerce seu intelecto, e o cultiva, parece ser, ao mesmo tempo, aquele que tem a mais perfeita disposição, e é o mais caro aos deuses."[131]

Para Aristóteles as virtudes éticas são simplesmente humanas, e a *sofia,* "cara aos deuses", deve ser tratada em outro âmbito:

---

sábio] sendo um homem e vivendo em sociedade, ele se engaja deliberadamente às ações conforme à virtude; ele precisará então de meios externos para levar sua vida de homem.".Sobre a formação dos cidadãos necessitar da abordagem individual/familiar e também da universal, ver *EN* X 10 1180 b 15-25, em que um dos comentários de Tricot para este trecho é que na educação, nas leis "a experiência não é tudo. Ela precisa ser acompanhada da ciência e do conhecimento do universal." Tradução livre do francês.

[129]"A felicidade é então coextensiva à sofia, e quanto mais possuímos a capacidade de contemplar, mais somos felizes."(Aristóteles, *EN* X 1178 b 29-30). Tradução livre do francês (J. Tricot).

[130] M.Zingano, *Estudos de Ética Antiga*, p.424-425.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> Nós compreendemos os deuses como usufruindo da suprema felicidade e do bem supremo. Mas que ações devemos lhes atribuir? Serão as ações justas? Mas não lhes daria um aspecto um pouco ridículo envolvendo-os com contratos, restituição de impostos e outras operações análogas? Serão as ações corajosas, e os deuses enfrentarão os perigos e correrão dos riscos para a beleza das coisas? Ou serão os atos de liberalidade? Mas a quem? Será estranho também que eles tivessem à disposição dinheiro ou outra forma de pagamento análoga! E os atos de temperança, o que significa no caso dos deuses? Não seria uma grosseria louvá-los por não terem atitudes depravadas? Se passamos em revista todas essas ações, as circunstâncias do seu entorno nos parecerão mesquinhas e indignas de deuses.[132]

Neste sentido, para Aristóteles, a felicidade do homem é atingida através da prática da virtude ética, mas aquele que além da *phronesis* desenvolve a *sofia*, será bem-vindo, possivelmente terá ainda mais condições de contribuir para a prosperidade da *polis*.

(ix) A felicidade (*eudaimonia*) como fim último do homem

> Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos atividade da alma.
>
> Aristóteles[133]

A felicidade para Aristóteles está relacionada à virtude, característica singular à espécie humana. Em sendo assim, está ao alcance de todos os homens, e o processo de busca desta felicidade deve ser algo acessível a todos: "O que dissemos de melhor na nossa Ética é que a vida feliz consiste no livre exercício da virtude, e a virtude na mediania; segue-se necessariamente daí que a melhor vida deve ser vida média, encerrada nos limites de uma abastança que todos possam conseguir."[134]

A felicidade, para Aristóteles, deve poder ser adquirida através de exercício prático, desde que haja um ambiente favorável (*polis*) e tempo de vida suficiente.

---

[131] Aristóteles, *EN* X 1179 a 25. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[132] Aristóteles, *EN* X 1178 b 6-18. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[133] Aristóteles, *EN* I 1102 a 14-16. Tradução do grego por Marco Zingano.
[134] Aristóteles, *Pol.* III, XIV p.187.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> O simples fato de viver não singulariza o homem, (...) o que resta então é uma certa vida prática da parte racional da alma, alcançada, por um lado, no sentido de que ela é submissa à razão, e por outro lado, no sentido em que possui a razão e o exercício do pensamento. Ou seja, a expressão 'vida racional' colocada nos dois sentidos, trata da vida segundo o ponto de vista do exercício. Se há uma função do homem presente na atividade da alma e conforme a razão, ou que não existe sem a razão, e que dizemos que esta função é genericamente a mesma para todos indivíduos, a excelência se encontra somando-se o mérito à função (um tocador de cítara, por exemplo, tem a mesma função de outro, mas este pode executar bem o instrumento, este será o bom tocador de cítara). Se a função do homem consiste em uma atividade da alma e nas ações acompanhadas de razão; e se a função de um homem virtuoso é fazer isto bem, com sucesso, então, o bem para o homem consiste em uma atividade da alma em consonância à virtude (...). Mas, é preciso acrescentar que a felicidade não se alcança em um dia, nem em um breve espaço de tempo; é preciso ter uma vida suficientemente longa para dar ao homem oportunidades de exercer e manifestar sua excelência.[135]

Aristóteles enaltece o movimento de busca de aperfeiçoamento das práticas do homem ao longo da vida, no sentido do bem. Ele deixa claro que é preciso uma vida suficientemente longa para ser possível atingir a felicidade, além de enfatizar que esta trajetória tem também influência da educação e das leis: "Dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade. O verdadeiro estadista parece igualmente ocupar-se sobretudo dela, pois pretende tornar os cidadãos bons e obedientes às leis."[136]

Há um processo de busca da felicidade que se dá pela prática de virtudes, adquirida pelo hábito, via educação e leis, e, posteriormente, com a maturidade pela própria sabedoria prática: "(...) O homem é o único ser que pode adquirir a virtude, isto é, que em certo sentido, pode acrescentar-se de própria vontade uma segunda natureza. Porém virtude significará precisamente uso correto e pleno de suas faculdades: daqui a união de virtude e felicidade, esta como conseqüência (e não cronologicamente sucessiva) daquela."[137]

É este caminho da virtude ética pelo discernimento dos melhores meios que levam à finalidade natural do homem - o bem supremo - à sua felicidade e à prosperidade da polis.

---

[135] Aristóteles, *EN* I 1097 b 33 – 1097 a 20. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[136] Aristóteles, *EN* I 1102 a 5-10. Tradução do grego por Marco Zingano.
[137] G.Vattimo, artigo intitulado *Il concetto del fare in Aristotele, de 1961*. Citação extraída de artigo de C. Viano da Revista *Analytica*, vol.8 #2, 2004, p.60-61.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> O bem se identifica com o fim. Em toda a ação, em toda a escolha, o bem é o fim, pois é em função deste fim que se dá todo o resto.(...) Chamamos perfeito, no sentido absoluto, o que é sempre desejado em si mesmo, e nunca em função de outra coisa. A felicidade parece ser, no estágio supremo, um fim deste tipo, pois escolhemos sempre a felicidade por si mesma e não por outras coisas. Ao contrário, a honra, o prazer, a inteligência ou toda virtude qualquer, são bens que escolhemos por si mesmos, mas os escolhemos também na busca da felicidade.[138]

(x) A ética como parte da política

> Há, para Aristóteles, uma especificidade das 'coisas humanas'. E, nesta esfera, há uma autonomia da política, especialmente em relação à ética (...) A conduta dos indivíduos constitui a matéria prima da ética, e a história das cidades com seus regimes constitui a da política. A política continua sendo, para Aristóteles – é ao menos o que ele afirma no início da sua Ética -, a suprema ciência, da qual dependem o estudo e a efetivação do 'soberano bem'; o homem só pode realizar a sua natureza de homem na e pela cidade. Inversamente, a cidade, quando digna desse nome, tem uma finalidade altamente moral.
>
> F. Wolff[139]

O décimo, último capítulo da *EN*, é onde Aristóteles reforça a ética como uma parte da política. Neste capítulo, Aristóteles volta a analisar os meios para gerar homens de bem, isto é, tenta responder como o legislador deve encaminhar a prosperidade da *polis*.

Aristóteles afirma que os três meios para o homem buscar a virtude são a natureza, o hábito e o aprendizado. As duas disposições, natural e ética (hábito) interferem na escolha, e também o tempo, representando a experiência. Em relação à educação, Aristóteles observa, entretanto, que para aprender é preciso já ter uma predisposição, caso contrário seria inútil argumentar, ensinar - "É preciso que o caráter já tenha uma certa disposição própria à virtude, gostando do que seja nobre e não suportando o vergonhoso."[140]

Segundo o filósofo, há de se ter leis justas que interfiram positivamente nos hábitos e na educação, já que na natureza não se pode intervir.

Aristóteles acredita que, muito embora a educação particular seja sempre mais efetiva, sobretudo para aqueles que já têm uma disposição própria para a virtude, a formulação das leis e a educação precisam conter dois tipos de conhecimento - universal e particular.

---

[138] Aristóteles, *EN* I 1097 a 20- 1097 b 5. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[139] F. Wolff, *Aristóteles e a Política* p.20 (comentário sobre o livro X da EN).
[140] Aristóteles, *EN* X 1179 b 29-30. Tradução livre do francês (J. Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Muitas vezes, na visão de Aristóteles, os cidadãos são pouco sensíveis à argumentação, respeitando muito mais a repreensão. Em dois momentos ele evidencia esta percepção. Primeiro, quando diz que a maioria julga pelo caráter exterior, que é o único que ela percebe, de modo que terá dificuldade de reconhecer um homem feliz, pois este provavelmente não será nem rico, nem poderoso, mas virtuoso[141]. Mais adiante, em outra passagem, afirma que a maioria não obedece naturalmente ao sentimento de honra, nem se abstém de atos vergonhosos em função de sua baixeza, mas por seu castigo[142].

Por fim, Aristóteles privilegia a educação individual à coletiva[143], porque acredita que através dela seja mais possível identificar as particularidades e peculiaridades de cada um, de cada circunstância. Todavia, ainda assim, considera que aquele que ensina deve ter, antes de tudo, o conhecimento universal, além de saber o que convém à atividade específica[144].

Podemos talvez afirmar que para Aristóteles existe uma lei universal que diz respeito à capacidade natural dos homens de evitar os excessos e as faltas diante das paixões, desenvolvendo a sabedoria prática (*phronesis*). A *polis* deve ser este ambiente propício para que os homens aprendam a praticar tal sabedoria, por isso deve haver leis gerais, formuladas segundo a constituição e costumes daquela *polis* específica, de modo a educar e coibir a maioria dos cidadãos no sentido de evitar os vícios e promover as práticas virtuosas. Adicionalmente, o legislador deve ter observação atenta às situações particulares em que a lei geral não se aplica, e para as quais é preciso, ainda assim, buscar a justiça.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

3.2.
Justiça e equidade

> Ser justo é mais difícil que simplesmente saber os ditames da lei; é preciso saber como aplicá-los nos casos particulares, que é a parte mais difícil requerida pela sabedoria prática.
>
> Jonathan Barnes [145]

---

[141] Aristóteles, *EN* X 1179a 13-16.
[142] Aristóteles, *EN* X 1180 b 3-5.
[143] Aristóteles, *EN* X 1180 b 7.
[144] Aristóteles, *EN* X 1180 b 13-15.
[145] Jonathan Barnes, *The Cambridge Companion to Aristotle* by Jonathan Barnes, p. 223. Tradução livre do inglês.

Aristóteles dedica o livro V na sua totalidade ao estudo da virtude ética que considera mais importante: a justiça.

No primeiro capítulo, investiga a natureza da justiça e da injustiça. Do capítulo 2 ao 5 dedica-se aos conceitos de justiça universal, particular, especial, legal e total. Nos capítulos 6 e 7, o tema é justiça distributiva e corretiva. No oitavo capítulo, o foco é o aspecto econômico da moeda. Em seguida, o capítulo 9 analisa a justiça-mediana. A justiça social (justiça natural e justiça positiva) é objeto do décimo capítulo. Por fim, examina diversas aporias relativas à justiça (capítulo 11, 12 e 15), e nos dois últimos capítulos explora a justiça como disposição, além de tratar da equidade e do equânime.

Faremos uma breve análise destes conceitos relacionados à justiça e à reciprocidade, de modo a nos voltarmos mais detidamente à equidade, onde acreditamos que Aristóteles traz singular contribuição.

Aristóteles parte do senso comum de que a justiça é um tipo de disposição que torna os homens aptos a praticarem ações justas, e desejarem coisas justas. E, de maneira equivalente, a injustiça é a disposição que faz os homens agirem injustamente e quererem coisas injustas. Ele acrescenta, todavia, que uma mesma disposição não pode produzir efeitos contrários. Isto é, que a justiça não é uma *dynamis* – que é potência de contrários (como a potência de ver, o branco ou o preto, por exemplo); pois se assim fosse, o homem justo poderia ser também um ladrão, por exemplo.

Justo e injusto têm definições paralelas, de modo que se um se mostra de várias maneiras, o outro também. Por exemplo, considera-se injusto ao mesmo tempo aquele que viola a lei, aquele que se apossa de mais do que é o seu direito, e, enfim, aquele que não se adéqua à igualdade. O homem justo, ao contrário, voltado para a igualdade, obedece à lei e, ao mesmo tempo, se apossa do que lhe cabe, nem mais nem menos. Se apossar de menos ou de mais do que é a parte devida a cada um, será considerada uma desigualdade. Os bens exteriores (riquezas, honras etc) são bens em si mesmos (*aplos*), mas se pode fazer um bom ou mau uso de tais bens.

Por essa definição de homem justo, Aristóteles conclui que se o homem que viola a lei é injusto e aquele que a obedece, justo:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> Todas as ações prescritas pela lei são, em um sentido [legalmente falando], justas; com efeito, as ações definidas pela lei positiva são legais, e cada uma delas é justa. As leis se pronunciam sobre todos os tipos de coisas, e têm em vista a utilidade comum, seja de todos os cidadãos, [seja dos melhores][146], seja somente dos chefes designados em função do seu valor ou de qualquer critério análogo; consequentemente, de uma certa maneira, chamaremos de ações justas todas aquelas que tendem a produzir ou a conservar a felicidade, com os elementos que a compõem, para a comunidade política.[147]

Aristóteles ressalta que a lei não só busca prescrever os atos que tendem à felicidade da sociedade civil e ao interesse geral de seus membros, mas também os atos de virtudes particulares, como a coragem, a temperança etc.. "Essa forma de justiça, então [que contempla leis gerais e particulares], é uma virtude completa, não no sentido absoluto, mas presente nas relações com os outros. É por isso que, frequentemente, consideramos a justiça como a mais perfeita das virtudes." A justiça é dita completa no sentido que não considera somente os interesses do agente, mas também dos outros. Aristóteles chega a dizer mesmo que a justiça é a única virtude considerada um "bem estrangeiro"[148], porque tem relação mais com os outros do que com aquele que a exerce. Do mesmo modo ao contrário: o pior homem, segundo Aristóteles, é aquele que utiliza a maldade ao mesmo tempo para si e para os outros. Trata-se da virtude total, e do vício total; e não formas de virtude ou vício.

Aristóteles enfatiza a diferença entre virtude e justiça, sendo a primeira uma disposição pura e simples, e a justiça, a própria virtude manifestada em relação aos outros.

Existe, entretanto, outro tipo de justiça (e injustiça) que é parte da justiça total (e da injustiça total). Por exemplo, um homem que comete o adultério por concupiscência, e outro que o comete porque irá se beneficiar de alguma forma; são dois homens diferentes. A ação injusta acontece no segundo caso, ou seja, é aquela praticada em vista de algum ganho. Isto é, afora a injustiça no sentido universal, existe outra forma de injustiça que embora seja chamada da mesma

---

[146] "É o que Aristóteles chama de 'constituição corretamente estabelecida' (*ortai politeiai*), qual seja o regime: monarquia, aristocracia ou democracia, as leis são feitas no interesse comum seja de todos os cidadãos, ou da aristocracia. Mas cada tipo de governo comporta a possibilidade de 'desvio' (*parexasis*), se a tirania, a oligarquia ou demagogia se instale, será somente o interesse dos dirigentes, qual seja ele, bons ou maus. Aristóteles ressalta o caráter relativo da justiça legal, que comporta uma enormidade de nuances na tentativa de traduzir o interesse geral." Comentário J. Tricot – nota Aristóteles *EN* V 1129 b 15. Tradução livre do francês (J.Tricot).

[147] Aristóteles, *EN* V 1129 b 10-19. Tradução livre do francês (J. Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

maneira, é uma parte da primeira. As duas dizem respeito às relações com os outros, mas enquanto a justiça no sentido parcial tem relação à honra ou ao dinheiro, e que tem por motivo o prazer proveniente de um ganho, a injustiça considerada na sua totalidade tem relação a todas as coisas, sem exceção, que entram na esfera de ação do homem virtuoso.

Vimos que o justo e o injusto estão relacionados à igualdade e à lei. E que estes dois parâmetros não são idênticos, são diferentes, pois tudo que é desigual é contrário à lei, enquanto que tudo que é contrário a lei não necessariamente é desigual. Ou seja, segundo Aristóteles, o justo e o injusto particulares não são idênticos ao justo e ao injusto completos, são diferentes.[149]

> Podemos dizer que a maior parte dos atos legais é relativa àqueles que revelam a virtude na sua totalidade, pois a lei prescreve uma maneira de viver conforme as diversas formas particulares e nos proíbe de nos entregarmos aos vícios particulares. E os fatores suscetíveis de produzir a virtude total são aqueles dos atos que a lei prescreveu para a educação[150] do homem em sociedade.[151]

A justiça, então, ou refere-se à universalidade das virtudes, ou então à virtude particular, que se divide em justiça distributiva e justiça reparativa[152]. A primeira intervém na distribuição das honras, ou das riquezas, ou de outras vantagens que são passíveis de serem repartidas entre os membros de uma comunidade política, "pois nessas vantagens é impossível que um dos membros tenha uma parte desigual ou igual àquela de um outro"[153]. Já a justiça reparativa diz respeito à retidão nas transações entre cidadãos. Essa justiça reparativa ou corretiva pode, entretanto, ser de dois tipos: (i) voluntária, resultado do acordo entre as partes, e, (ii) involuntária. Aristóteles fornece alguns exemplos de ações voluntárias, como venda, compra, locação etc. (o que faz ser voluntário é que a escolha que está na origem destas transações é voluntária); e traz também exemplos de ações involuntárias, por um lado, ações clandestinas como roubo, adultério, envenenamento, prostituição, falso testemunho etc.; e, por outro lado, as ações violentas, como seqüestro, assassinato, roubo a mão armada, mutilação,

[148] Aristóteles, *EN* V 1130 a 4. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[149] Aristóteles, *EN* V 1130 b 10-16.
[150] Educação que deve fazer do homem um bom cidadão. Ver também: Aristóteles, *Pol*. V 1310a14.
[151] Aristóteles, *EN* V 1130 b 21-26. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[152] A chamada justiça reparativa de Aristóteles tem o mesmo teor conceitual da justiça cumulativa a que Tomás de Aquino e os escolásticos vão se referir.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

difamação etc. Ou seja, o objetivo da justiça corretiva é restabelecer a igualdade, rompida após uma vantagem ilícita aceita ou imposta.

Aristóteles lembra que "na opinião de alguns, a reciprocidade é o que constitui pura e simplesmente a justiça", como para os pitagóricos[154]. Mas, para ele a reciprocidade não tem a mesma conotação dos pitagóricos, e nem coincide com a justiça distributiva ou corretiva:

> O justo sob a forma de reciprocidade é o que assegura a coesão dos homens entre si, reciprocidade baseada em uma proporção e não em uma igualdade estrita. É esta reciprocidade que faz a cidade subsistir, pois os homens procuram seja responder o mal com o mal, o que lhes deixa em estado de escravidão[155]; seja responder o bem com o bem, sem o qual nenhuma troca é possível, e é a troca que faz a coesão entre os homens.[156]

Esta proporcionalidade se dará quando a troca é justa, isto é, quando a proporção dos valores é respeitada. Por exemplo, A e B exercem profissões diferentes e efetuam uma obra de valor diferente. Seus valores serão função do tempo dedicado na execução do trabalho e também da qualidade do trabalho produzido. A soma A+x deve ser igual a B+y, onde x e y dizem respeito às proporções que igualariam as partes, a troca: "Não é entre dois médicos que nasce uma troca de interesses, mas entre um médico, por exemplo, e um agricultor, e de uma maneira geral entre contratantes diferentes e desiguais que precisam ter uma igualdade proporcional."[157]

Daí surge a unidade monetária que é esta tentativa de ter uma medida comum que compare uma coisa com outra, e se possa estabelecer uma troca justa. A moeda torna-se então um termo médio, pois ela é o que "mede" todas as coisas, e, em consequência, as faltas e os excessos. É preciso ter algum termo médio que

---

[153] Aristóteles, *EN* V 1130 b 31-32. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[154] Aristóteles, *EN* V 1132 b 21-24. Ver também Aristóteles, *GM* I 1194a 29 e *Met*.A 985 b 26. Aristóteles nos diz que os pitagóricos atribuíam à justiça um número determinado, mas não há consenso entre os comentadores de qual seria este número. Aristóteles admite a idéia de reciprocidade, mas, segundo comentário de nota desta passagem da *EN* do tradutor J. Tricot, ele parece considerar simplista a definição dos pitagóricos. Segundo os pitagóricos, sintetiza Tricot, a justiça se exprime pela reciprocidade, isto é, se A fez algo de errado a B, A deve ser penalizado da mesma forma.
[155] "Os homens querem que a cidade lhes assegure uma reciprocidade proporcional, tanto para o mal quanto para o bem. Se uns dão demais e não recebem o suficiente, não há mais uma sociedade política, mas sim uma simples reação de mestres e escravos." Nota explicativa de J. Tricot para a passagem Aristóteles, EN V, 8, 1133a. Tradução livre.
[156] Aristóteles, *EN* V 1132b 31 – 1133a 2. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[157] Aristóteles, *EN* V 1132 b 31 – 1133 a 2. Tradução livre do francês (J. Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

possa dar conta da pergunta colocada como exemplo por Aristóteles: quantos sapatos equivalem a uma casa, ou uma tal quantidade de comida? Esta medida é baseada sobretudo na "necessidade", que é o "elo universal", já que o arquiteto que constrói a casa precisa de sapatos e de alimento, por exemplo. Afinal, como diz Aristóteles: "se o homem não precisasse de nada, não haveria troca; ou então as trocas seriam bem diferentes."[158]

Aristóteles conclui então que a moeda surge não por natureza, mas sim por convenção, face à lei (*nomos*); de onde advém seu nome *nomisma*. De sorte que a moeda substitui a necessidade, e por convenção. E completa: se a moeda existe por convenção "está em nosso poder modificá-la ou torná-la inútil."[159]

A reciprocidade acontece quando os agentes da troca estiverem em situação de igualdade. A moeda surge como instrumento intermediário para mensurar esta proporcionalidade, porém a troca existe antes da criação da moeda.

A partir deste conceito de reciprocidade, Aristóteles afirma então que a justiça é um meio termo entre a injustiça cometida e a injustiça recebida, a primeira consistindo em ter muito, e a segunda, em ter pouco. Ou seja, a justiça ressalta a justa medida, ou o justo meio, enquanto que a injustiça enfatiza os extremos.

Então, Aristóteles define a justiça de maneira agora mais ampla:

> A justiça é uma disposição a partir da qual o homem justo é aquele capaz de aceitar, por livre escolha, o que é justo, o que, em uma divisão a ser feita entre si mesmo e outro, ou com outras duas pessoas, não se diz do homem que irá atribuir para si mesmo, em face ao bem desejado, uma parte muito grande, e ao seu vizinho uma parte muito pequena (ou o inverso), mas que dá a cada um a parte proporcionalmente igual a que retém para si, e que age da mesma forma quando a divisão for feita entre três.[160]

Aristóteles valoriza a justiça política (ou social) já que, segundo ele, a justiça só se realiza na cidade, entre cidadãos livres e iguais. Esta justiça política é uma forma superior de justiça, uma vez que para Aristóteles a ética é parte integrante da política. A justiça então só passa a existir quando as relações mútuas são sancionadas em lei, e a lei existirá para os injustos já que ela discrimina o justo e o injusto. Aristóteles reforça o papel e a importância da lei para a justiça:

---

[158] Aristóteles, *EN* V 1133a 26-29. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[159] Aristóteles, *EN* V 1133a 30-31. Tradução livre do francês (J. Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

"É a razão pela qual nós não nos deixamos governar por um homem, queremos que seja a lei, porque um homem só o faz pelo seu interesse próprio e torna-se um tirano; mas o papel de quem exerce a autoridade é de preservar a justiça, e preservando a justiça, preservar também a igualdade."[161]

Assim como o homem é um animal político, Aristóteles acredita que a justiça seja algo "puramente humano", por isso objeto de primordial reflexão e escolha tanto do homem justo quanto do injusto.

> As ações justas só existem entre os seres que fazem parte das coisas boas em si, admitindo nelas excesso e falta. Existe, entretanto, seres para os quais um excesso de bem não se aplica (é o caso sem dúvida dos deuses); há outros, ao contrário, que são incapazes de tirar proveito de nenhuma porção desses bens, são aqueles que são irremediavelmente viciosos e a que tudo é nocivo; outros , enfim, tiram vantagem até um certo ponto. É a razão pela qual a justiça é alguma coisa de puramente humana.[162]

Após esta tentativa de esclarecer o entendimento e o papel da justiça na ética aristotélica, é possível compreender a sua proposição de equidade e do equânime, e mostrar suas relações respectivas com a justiça e com o justo.

De início Aristóteles faz um alerta:

> A justiça e a equidade não são nem completamente idênticas, nem genericamente diferentes; entretanto[163] louvamos o que é equânime e o próprio homem equânime, ao ponto que, por maneira de aprovação, transferimos o termo equânime para as outras ações que se somam às justas. E fazendo uma equivalência do 'bom', significando por 'mais equânime' algo que é simplesmente melhor. Entretanto, segundo a racionalidade, nos parece estranho que o equânime, se é uma coisa diferente do justo, receba a nossa aprovação. Se eles são diferentes, ou bem o justo, ou bem o equânime não é bom; ou se os dois são bons, é porque são idênticos.[164]

---

[160] Aristóteles,*EN* V 1134a 1 – 6. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[161] Aristóteles, *EN* V 1134a 34 – 1134b 2. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[162] Aristóteles, *EN* V 1137 a 26-30. Tradução livre do francês (J. Tricot).
[163] "A justiça e a equidade não são nem idênticas, nem diferentes pelo gênero. De uma parte, nós aprovamos e consideramos como boas as ações que não entram na estrita noção de justiça (...). De outra parte, é paradoxal que nós aprovemos o que é equânime, precisamente no momento em que difere da justiça: existe então uma certa afinidade entre as duas noções, pois como aprovaríamos aquilo que não há nada de justo? Nós diremos que há uma distinção, mas que não chega a ir até a diferença genérica: em outros termos, o equânime não é o justo, mas é uma certa espécie de justo." Nota explicativa do tradutor J.Tricot.
[164] Aristóteles, *EN* V 1137a 34 - 1137b 5. Tradução livre do francês (J.Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Nas situações em que o justo não se aplica, o equânime passa a ser superior a uma certa justiça, tornando-se "ele mesmo justo"[165].

Aristóteles afirma, então, que existe uma identidade entre o justo e o equânime, pois os dois são bons, mas privilegiando a sabedoria prática mais uma vez valoriza o equânime frente ao justo:

> Os dois são bons [o justo e o equânime], apesar de que o equânime é o melhor dos dois. O que faz a dificuldade é que o equânime, sendo justo, não é o justo segundo a lei, mas um corretivo da justiça legal. A razão é que a lei é sempre uma coisa genérica[166], e há alguns casos específicos para os quais não é possível ter um enunciado genérico que se aplique com retidão. Nos temas, então, onde necessariamente precisamos nos fixar nas generalidades e onde é impossível de se fazer corretamente, a lei só considera os casos mais freqüentes, sem ignorar entretanto os erros que isso pode ocasionar.[167]

Mas ao valorizar o equânime, Aristóteles não está menosprezando a necessidade da lei, ao contrário. Afirma que "a lei não é menos sem reciprocidade, pois a falta não é da lei, nem do legislador, mas diz respeito à natureza das coisas, pois, pela essência mesma, a matéria das coisas de ordem prática revela este caráter de irregularidade."[168]

Aristóteles reforça a necessidade inevitável de se contornar, nas situações práticas, o caráter genérico natural da lei. Ele admite que é direito do cidadão, e não exclusivamente do legislador, alertar para as situações injustas não contornadas pela lei geral: "A lei define uma regra geral, e se aparece um caso fora desta regra geral, estamos então no direito, onde o legislador omitiu de prever o caso e pecou por excesso de simplificação, de corrigir a omissão e de se fazer o intérprete do que diz o próprio legislador se ele estivesse presente no momento, e do que ele continha na sua lei no caso dele ter conhecido o caso dessa questão."[169]

Por isso, Aristóteles define a equidade como algo justo, na medida em que é um corretivo da lei nos casos particulares:

> [A equidade] é superior a uma certa espécie do justo, não por superioridade ao justo absoluto, mas somente ao justo onde podemos encontrar o erro devido ao caráter absoluto da regra. Tal é a natureza do equânime: é ser um corretivo da lei,

[165] Aristóteles, *EN* V 1137b 8. "É uma espécie de justo, de modo que a diferença entre o equânime e o justo é específica e não genérica." (Nota explicativa do tradutor J.Tricot).
[166] Ver Aristóteles, *Pol.* III 1286 a 9 ; e também Platão, *O Político* 294 a b.
[167] Aristóteles, *EN* V 1137 b 10-17. Tradução livre do francês (J.Tricot).
[168] Aristóteles, *EN* V 1137b 16-18. Tradução livre do francês (J.Tricot).
[169] Aristóteles, *EN* V 1137 b 19-23. Tradução livre do francês (J.Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> é que há casos em que é impossível ter uma lei, de tal forma que um decreto é indispensável.[170]

Vemos então que o equânime é justo e superior a uma certa justiça, não à justiça absoluta, mas a justiça que precisa ser garantida nas ações práticas. A evolução da análise aristotélica no livro V resulta na natureza do homem equânime:

> Aquele que tem tendência a escolher e a se coadunar com as ações equânimes e não se prende rigorosamente a seus direitos no sentido do pior, mas que tem a tendência de ter menos do que seus direitos, já que tem a lei do seu lado, este é um homem equânime, e esta disposição é a equidade, que é uma forma especial de justiça e não uma disposição completamente distinta.[171]

3.3.
Inter-relação entre os conceitos selecionados da *EN*

Para Aristóteles o homem é inteiramente responsável pelas suas ações e é, através delas, que se torna virtuoso, escolhendo a melhor forma de agir em cada situação. Ao considerar como condição da ação a liberdade de escolha, a responsabilidade pela deliberação das práticas é do homem, que deve ponderar os elementos circunstanciais que envolvem a ação, e tomar a melhor decisão. Muito embora tal deliberação possa não se conformar como prática virtuosa, é na maneira como o homem lida com as circunstâncias, e escolhe os meios para a realização do ato virtuoso, que se delineia a sua formação ética. Trata-se da precedência da ação sobre a disposição, porque somente a ação depende do homem. Isso torna o homem responsável pelas conseqüências dos seus atos, e em condições de, a qualquer momento da vida, aperfeiçoar seu próximo ato conformando-o à virtude. Cada ação é sempre aberta aos contrários, pode-se fazer ou não. Essa escolha faz com que se tenha certa disposição que, como um hábito, passa a favorecer à ação virtuosa.

O pensamento sobre a virtude ética em Aristóteles é singular na filosofia clássica e, desde então, referência na filosofia ética/moral, sobretudo por relacionar diretamente a deliberação do homem à construção do seu caráter. Trata-se de uma ética da ação (*praxis*) em que o fim (*telos*) que impulsiona o homem é o desejo (*orexis*) em vista da felicidade (*eudaimonia*). A *polis* é o lugar natural para

[170] Aristóteles, *EN* V 1137 b 23-26. Tradução livre do francês (J.Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

que este homem possa se desenvolver e ir em direção à virtude e à felicidade.. Para Aristóteles não existe ética sem política. De modo que, só será possível a felicidade do homem, se também for possível a prosperidade da *polis*.

O homem para Aristóteles torna-se virtuoso na medida em que desenvolve o hábito da virtude, ou seja, praticando ações virtuosas: "Aquilo que precisamos aprender para fazer, é fazendo que aprendemos. Por exemplo: é construindo que nos tornamos construtores; é tocando a cítara que nos tornamos citaristas; é praticando ações justas que nos tornamos justos, ações moderadas que nos tornamos moderados, ações corajosas que nos tornamos corajosos."[172]

Além de uma disposição natural, este hábito se dá a partir da educação e da experiência. Neste sentido, a família, os costumes e, sobretudo, as leis da *polis* são extremamente importantes.

Seja por hábito, disciplina ou educação, através da família e das leis, o desenvolvimento da virtude se dará a partir da sabedoria prática (*phronesis*). Será este homem prudente (*phronimos*) aquele capaz de obedecer às leis, mas também de questioná-las diante da percepção da justa medida (*mesotes, meson*) em dissonância a elas; isto é diante de situações particulares em que as leis gerais da *polis* não se aplicam.

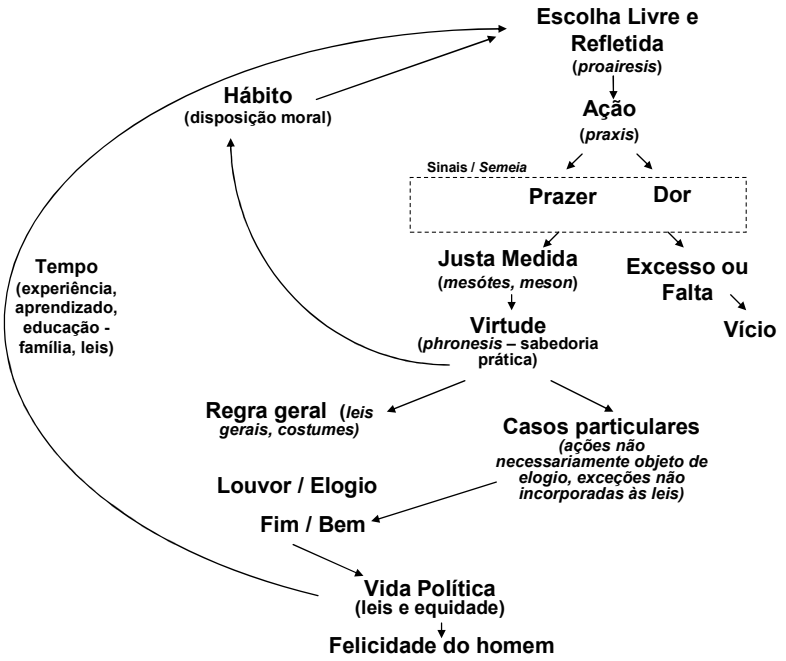
Mais do que somente a razão, o *phronimos* precisa contar também com a parte irracional da alma que pode "ouvir" a razão, de modo a agir conforme seu desejo e em direção à felicidade, que considera também o desejo dos outros cidadãos e o bem-estar da *polis*. Voltado para uma *polis* próspera, o *phronimos* tende a escolher os melhores meios para si e para *polis,* em cada circunstância (justa medida).

Para Aristóteles o prazer acompanha a ação virtuosa. Este prazer desinteressado que completa a ação virtuosa, Aristóteles denomina de "prazer puro", dizendo que os outros nem deveriam ser chamados de prazer. A virtude pressupõe o engajamento do homem à *polis* de tal forma que ele tenha prazer em nela viver e tenha confiança e lealdade às leis vigentes. Trata-se de uma reciprocidade necessária que favorece ao desenvolvimento e à prática virtuosa. Para Aristóteles não é suficiente o aspecto restritivo das leis que auxilia no controle das paixões, tendo sido formuladas para estimular hábitos virtuosos nos

[171] Aristóteles, *EN* V 1137b 34 – 1138a 3. Tradução livre do francês (J.Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

cidadãos. É preciso que o homem aja livremente e, ainda assim, alcance a virtude. Se o homem age em consonância às leis, deve ser porque acredita nelas e não simplesmente as obedece por medo ou simples dever. Mesmo que o hábito seja um caminho para desenvolver a virtude na *polis*, o homem só será virtuoso no momento em que agir não somente por hábito, mas quando possuir a consciência das suas escolhas e agir livremente conforme a virtude.



Além da *phronesis* (sabedoria prática), que é a virtude que caracteriza a ética aristotélica, a *sofia* (sabedoria teórica) é também bem-vinda à *polis*. Entretanto, independente da sabedoria teórica e suas boas influências na *polis*, é no desenvolvimento da sabedoria prática que o homem virtuoso, descrito por Aristóteles, encontrará o caminho necessário e determinante para alcançar a felicidade (*eudaimonia*).

Valorizando a prática, os bons exemplos, a ética aristotélica evidencia o problema da efetividade das leis gerais nos casos particulares. Muitas vezes tais leis cumprem seu papel de conduzir corretamente a ação do conjunto de cidadãos

[172] Aristóteles, *EN* II 1103a 33–1103b 1. Tradução livre do francês (J.Tricot).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

para a virtude, mas nem sempre. Quando as ações estão em consonância com as leis gerais o homem que as pratica é admirado pelo entorno e será louvado por isso, multiplicando o seu bom exemplo na *polis*. Mas Aristóteles admite que infelizmente as leis não dão conta de todas as situações particulares, e é preciso que haja outras formas de identificar a justa medida nessas circunstâncias. A garantia da justiça – principal virtude ética para Aristóteles – é um direito do cidadão e caberá a ele, além de tarefa do legislador, alertar para as situações em que a justiça não se efetiva. Nestes casos é preciso buscar a justiça na prática, que Aristóteles chama de equidade. Isto é, o exemplo da prática virtuosa precisa ser cultivado na *polis*, nem que por vezes seja necessário criar mecanismos que se somem às leis gerais e as corrijam.

3.4.
A delimitação do âmbito ético/moral face ao contexto

Uma vez identificados os principais conceitos do tratado ético aristotélico, nos dedicaremos a um breve percurso histórico, de modo a buscar sublinhar as singularidades que cercam o seu contexto. Esta análise nos parece importante para finalizar esta segunda parte do trabalho porque busca mostrar as diferenças de fundamentos que balizam o pensamento de Aristóteles, daqueles que sustentam os desdobramentos da filosofia ética/moral nos períodos posteriores.

Vimos que a prática da virtude ética, pela sua ligação simbiótica com a condição humana, iniciou-se bem antes da existência do seu nome, cunhado por Aristóteles na *EN*; e que se trata de campo de conhecimento central da filosofia, ou mesmo, como prefere Aristóteles: primeira "escolha de vida" que distingue o filósofo.

Se olharmos para o processo histórico ocidental - de Homero à Era Moderna -, podemos identificar algumas características que, em cada período, marcam a discussão ética/moral.

Para auxiliar esta análise, selecionamos sete características, de modo a utilizá-las como critérios para avaliar e delimitar o âmbito da discussão ética em cada período histórico. Podemos defini-las da seguinte forma:

i) Presença dos deuses. Julgamos que esta é uma característica que interfere no olhar para a questão ética, sobretudo no período clássico. Diz

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

respeito à valorização do papel dos deuses, do mistério, dos oráculos, do destino, da teologia de uma forma geral nas ações do homem e suas conseqüências éticas/morais. Tal importância dada às crenças e sua interferência na atividade e o porvir do homem, muitas vezes se dá acima da natureza aparente, da própria análise do fato real;

ii) Predomínio da Sabedoria Teórica (*sofia*). Independente da valorização da ação, esta característica traduz a virtude como valor absoluto que o homem deve buscar conhecer. A linha de pensamento em que há o predomínio da *sofia* encontra resposta para a virtude no que ultrapassa a natureza (*physis*) Alcançar a *sofia* seria responsável pelas diferenças entre os seres vivos, de forma inata;

iii) Natureza como fim e princípio: entendimento de que cada ser vivo tem um fim a que tende; e a natureza lhe dá esta disposição;

iv) *Polis* forte (distinção clara entre o coletivo e o individual/familiar): compreensão da *polis* como lugar a que o homem tende, já que o ser humano é o único que possui a linguagem e pode, com ela, buscar o que seja justo; isto é: exercendo sua "natureza" de ser político. Esta crença na *polis* forte pressupõe a garantia, através das leis, de que haverá um espaço público com igualdade de direitos aos cidadãos. Este é o lugar propício para ação do homem e para a educação, em vista da virtude e da felicidade;

v) Predomínio da Sabedoria Prática (*phronesis*): linha de pensamento que pressupõe que é sobretudo através da ação (que é intrínseca ao agente e fruto de escolha deliberada) que o homem adquirirá ao longo da vida a sabedoria, o hábito, a disposição à virtude, em cada circunstância particular;

vi) Natureza como centro (homem em segundo plano): entendimento de que na natureza estão as respostas e que o homem faz parte dela, mas com relevância quase que infinitesimal diante da grandiosidade da *physis*. Neste sentido, o homem deve buscar compreendê-la e senti-la ao máximo para sua harmonia interior;

vii) Homem como centro: compreensão de que o homem é capaz e deve buscar posição de domínio e protagonismo, seja diante da natureza, de um deus (porque foi feito a sua semelhança, por exemplo), ou mesmo

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> de um grupo de homens. Nesta visada, o Estado e as leis consideram este pressuposto. Vale ressaltar que este olhar do "homem como centro" difere radicalmente do olhar do "predomínio da sabedoria prática (*phronesis*)", cujo lastro é a ação do homem - somente virtuosa quando em harmonia com o entorno, mesmo que os resultados firam seus interesses individuais.

Se procurarmos acompanhar os períodos e marcos históricos do pensamento, e sobretudo a filosofia ética/moral, à luz destas sete características, podemos ter algumas revelações que acreditamos possam ajudar na fundamentação da questão a que nos propomos.

Podemos dizer que a característica (i) "Presença dos deuses" aparece de forma mais predominante nos períodos que antecedem Aristóteles, e depois, tem uma retomada com o Cristianismo. Entretanto, este retorno ao mistério divino se dá com uma dose considerável de antropocentrismo, já que o deus teria feito o homem à sua semelhança e consequentemente, tem papel principal na totalidade da criação do universo.

A explicação da virtude no conhecimento teórico, característica (ii), fruto de sabedoria inata, ganha relevância principalmente com Sócrates e Platão, que ao mesmo tempo acreditam que é através desta sabedoria teórica que o homem alcançaria aquilo que naturalmente lhe foi dado, por principio: a virtude e a felicidade. Esta harmonia só seria possível, todavia, em uma *polis* forte, próspera, organizada de maneira a garantir e estimular um modo de vida que cultive a *sofia*.

A "Natureza como fim e princípio", característica (iii), é elemento primordial no âmbito da filosofia ética/moral de Aristóteles. A teleologia, que garante a cada ser vivo a disposição natural para alcançar ao que tende, é chave no seu pensamento. Assim como o ambiente propício para o homem atingir a sua finalidade – a felicidade – é a *polis*. Contudo, Aristóteles difere de seu mestre Platão no sentido de que a *polis* deve do ponto de vista ético, além de cultivar a *sofia*, sobretudo dar condições para o desenvolvimento da sabedoria prática (*phronesis*). Assim sendo, esta *polis* aristotélica (característica iv), deve garantir o espaço público que propicie igualdade entre os cidadãos para que a escolha que preceda a ação seja livre. E que a ação seja de responsabilidade do agente, em

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

cada situação, assumindo suas conseqüências[173]. O produto desta ação na *polis* é intrínseco à própria ação, e não externo a ela, já que criará, por hábito, disposição ética do agente. A *polis* aristotélica deve ter leis que se voltem à *phronesis* (característica v), incentivando e educando o cidadão para ações virtuosas. A *phronesis,* como é concebida por Aristóteles no âmbito ético, parece só figurar, historicamente, nos seus tratados – nem antes, nem depois. Embora muito presente nos escritos platônicos e no estoicismo, tem em cada período uma leitura particular.

> A tese de Jaeger é, em resumo, a seguinte. Aristóteles parte da noção platônica da *phronesis*, tal como a achamos desenvolvida no *Filebo*, onde ela designa a contemplação, almejada não nela mesma, mas como composição da vida boa e sobretudo da correta ação. Este uso ainda platônico corresponderá à fase 'teológica' do pensamento aristotélico. A teologia especulativa se prolonga em uma moral 'teonômica', segundo a qual Deus, objeto de contemplação, gostaria também como norma absoluta, da mesma maneira que em Platão , o conhecimento do inteligível fornecia seu princípio e norma à ação reta. Mas o abandono por Aristóteles da teoria das Idéias provocou um primeiro abalo no universo moral do platonismo: 'A unidade do ser e do valor se esvazia. Metafísica e Ética se separam. Então se dá o divórcio, repleto de conseqüências, entre a razão teórica e a razão prática, que não estavam dissociadas na *phronesis*[174]'.[175]

Com os estóicos, a característica (vi), "Natureza como centro", retoma posição na discussão ética, colocando o homem em posição irrelevante e submissa a ela. A esta altura a *polis* grega em decadência põe por terra as esperanças anteriores de uma *polis* como espaço natural para que o homem atinja a sua finalidade. Estas forças semeiam o ceticismo, e uma leitura por vezes contraditória que impossibilita avaliar o pensamento estóico no seu conjunto. Se por um lado o homem é uma mínima parte desta natureza, há o sábio estóico que é aquele que consegue, pela introspecção, se unir a ela.

> Pode-se encontrar no estoicismo as principais características do finalismo naturalista: a teoria da providência e da harmonia universal, o holismo, que estende ao universo inteiro a inserção social dos homens. O homem se sente assim colocado no centro do mundo: 'Tudo o que deve nos tornar melhores e

---

[173] Não quer dizer que em Aristóteles não houvesse também a característica (i), a "presença do divino", mas, na sua visada, esta não está inserida diretamente no âmbito da ética. E o campo da ética é, para ele, a razão de ser do pensamento filosófico que está na "escolha de vida" de dizer ou não a verdade – dizer a verdade e agir conforme o dizer. E é a *polis* o espaço de liberdade do homem para exercer sua natureza.

[174] *Aristóteles. Grundlegung einer Geschichte seiner En twicklung*, p.85.

[175] P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote* p.10. Tradução livre do francês.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> mais felizes, a natureza nos colocou bem à vista, ao alcance da mão', escreve Sêneca, e esta aparente submissão é de fato a exaltação do homem: ao se conformar a ela, o sábio estóico excede a natureza.[176]

E ainda, por outro lado, há Lucrécio que mostra um naturalismo não antropocêntrico. No seu poema *De rerum natura* assinala que "a terra contém as formas de coisas de todas as espécies. Muitas são nutrizes, vitais, muitas também podem atingir com uma doença e apressar a nossa morte"[177]. No Livro VI do poema, Lucrécio relata catástrofes naturais em que a espécie humana tende a desaparecer - como nas cosmogonias pré-socráticas

No cristianismo podemos dizer que a interioridade estóica permanece, o que do ponto de vista da moral/ética se antagoniza à exterioridade das práticas – pilar fundamental do pensamento aristotélico.

> O que se chama de moral 'cristã', a dos primeiros séculos cristãos, é na verdade muito próximo da moral pagã, da qual ela retomamos temas mais importantes (a referência à idéia de natureza, a busca de um bem finalizado pela felicidade, a excelência da virtude), ela se relaciona estreitamente com a idéia de uma autonomia, de uma autoformação do sujeito moral. A concepção de interioridade do princípio moral sob a forma da consciência foi abundantemente comentada na tradição cristã. Ela foi preparada pelo pensamento grego, e particularmente pela predicação estóica, na qual a primazia da consciência revela a orientação primordial do homem para o bem.[178]

Do cristianismo à era moderna houve um processo progressivo de laicização, do estado e do homem, porém podemos dizer que a trajetória traz uma herança que ainda vincula religião, fé, à moral. Como nos indica Monique Canto-Sperber: "Diz-se que a moral é laica. Isso é verdade no sentido em que ela não se baseia na religião. É falso no sentido em que nossa moral ainda é amplamente uma moral marcada em vários de seus aspectos pela religião."[179]

Na modernidade, com o homem novamente ao centro, dessa vez voltado sobretudo para interesses individuais, à tecnociência e distante da natureza, a discussão moral/ética ganha outros contornos. Como enfatiza M.L.Landim: "Na civilização ocidental, a relação do homem com a natureza nos mundos antigo e medieval foi equilibrada e na Idade Moderna, através do progresso da

---

[176] C. Larrère, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral vol.II*, verbete 'natureza', p.228-229.
a Prudence chez Aristote p.10. Tradução livre do francês.
[177] Lucrécio, *De Natura* VI 770-772.
[178] M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana*, Capítulo I, p.47.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

tecnociência, aliada a uma concepção filosófica antropocêntrica de dominação da natureza, ocorreu uma ruptura violenta."[180]

O quadro abaixo procura resumir esta análise, delineando o âmbito da discussão filosófica sobre ética/moral, a partir das características que parecem mais se sobressair em cada período.

Possíveis âmbitos da ética/moral							
Características / Período histórico	Presença do divino	Predomínio Sabedoria Teórica (*sofia*)	Natureza como fim e princípio	*Polis* forte (distinção clara entre coletivo e individual/familiar)	Predomínio da Sabedoria Prática (*phronesis*)	Natureza como centro (homem em segundo plano)	Homem como centro
Homero							
Hesíodo							
Pré-socraticos							
Sócrates / Platão / Sofistas			Sofistas - uso impróprio do "por natureza"				
Aristóteles							
Estóicos				Decadência da *polis* grega			Sábio
Cícero							
Cristianismo							
Descartes							
Renascimento							
Era Moderna							

Tendo observado brevemente o processo histórico pelo qual passou o debate sobre ética/moral e, tendo em vista que o objetivo deste trabalho é verificar se já havia algum sinal de distinção entre os termos moral e ética em Aristóteles, é preciso avaliar as diferentes características quando do surgimento de cada termo. As palavras "ética" e "moral" surgem em dois contextos distintos, mas têm seus conceitos relacionados, já que a segunda se define a partir da primeira. A origem do vocábulo "ética" é grega - *êthikê* - e foi cunhado por Aristóteles.

Nas primeiras linhas do livro II da *EN*, Aristóteles faz referência à origem do termo - virtude ética: "Há dois tipos de virtude: a intelectual e a ética. A virtude intelectual depende do ensinamento recebido tanto para sua produção quanto para seu desenvolvimento; é preciso tempo e experiência. A virtude ética, ao contrário, é produto do hábito, de onde veio inclusive seu nome, como uma leve modificação de *ethos.*"[181]

O jogo de palavras feito por Aristóteles extraindo *êthikê* de *ethos* foi revelado por Tomás de Aquino, trata-se de uma dedução fonética substituindo, na

[179] M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana*, Capítulo I, p.51.
[180] M.L.Landim, *Ética e Natureza.* p.137.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

língua grega, o "e" breve pelo "e" longo. O próprio Aristóteles em uma passagem da *EE* faz referência a esta origem:

> É então claro que a virtude ética relaciona-se tanto com o prazer quanto com a dor. Já que o caráter (*êthos*), como significa a palavra, é acrescido do hábito (*ethos*), e que o hábito aparece sob a influência de alguma coisa não-inata, consequência de numerosos movimentos de um certo tipo, é desta maneira que temos os princípios da ação – o que não acontece nos inanimados: mesmo se lançamos mil vezes uma pedra para cima, nunca ela subirá, a menos que a força.[182]

Muito embora sem aludir diretamente à virtude ética, essa aproximação - de hábito com caráter – já teria sido esboçada por Platão.

> Pela força do hábito, é na infância que a totalidade do caráter é mais efetivamente determinada. E vou mais longe – e não gostaria que o que digo seja tomado como brincadeira – mulheres com crianças, mais que todos os outros, precisam ter cuidado nos anos de gestação, (…) de modo a cultivar, ao longo de todo o período, um comportamento alegre, brilhante e calmo.[183]

Se Aristóteles quis aproximar o hábito (*ethos, hexis*) da virtude ética, muito provavelmente não buscava somente um recurso fonético. Se formos ao livro quinto da *Met*., onde há vários conceitos da sua teoria pormenorizados, podemos conferir o seu entendimento do que seja hábito.

> [Os significados de hábito ou posse ou estado][184]. (1) O termo hábito <ou posse ou estado> significa, num sentido, certa atividade própria do que possui e do que é possuído, como uma ação ou um movimento. De fato, quando algo produz e outro é produzido, entre um e outro existe a ação de produzir; assim, entre quem possui uma roupa, e a roupa possuída por ele, existe a ação de possuir. Ora, é evidente que da posse entendida nesse sentido não pode haver ulteriormente posse, porque, caso fosse possível ter posse da posse, iríamos ao infinito. (2) Hábito <posse ou estado>, noutro sentido, significa a disposição em virtude da qual a coisa disposta é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação à outra; por exemplo, a saúde é um hábito ou estado ou posse nesse sentido; de fato, ela é um tipo de disposição[185]. (3) Enfim, hábito 'ou posse ou estado' se diz também

---

[181] Aristóteles, *EN* II 1103 a 14. Tradução livre do francês (J.Tricot).
[182] Aristóteles, *EE* II 1220 a 39 – 1220 b 7. Tradução livre do francês (Vianney Décarie).
[183] Platão, *Leis*, VII 792e. Tradução livre do inglês (H.Rackham).
[184] Em relação a esta definição de hábito como disposição (*hexis*), o tradutor Giovanni Reale comenta: "É impossível traduzir o termo *hexis* apenas por hábito (ou posse), uma vez que ele implica também o significado de disposição ou estado, como logo veremos (significados 2 e 3). Portanto, o leitor, na falta de um relativo termo português único que tenha a mesma polivalência, deve sempre ter presente o originário termo grego. Os latinos traduziam por *habitus*."
[185] O tradutor Giovanni Reale comenta o exemplo aduzido por Aristóteles: "Ilustra o tipo de *hexis* entendida como disposição (boa) relativamente a si ou em relação consigo. Na linha precedente fala-se, porém, também em *hexis* entendida como disposição (boa ou má) relativamente a outro: tal

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

> do que é parte de uma disposição tal como dissemos acima[186]. Por isso, também a virtude[187] própria das partes é um hábito ou posse ou estado de toda a coisa.[188]

Vemos nesta passagem da *Met.* que o sentido de "hábito" para Aristóteles é amplo e parece caminhar sobretudo para a necessidade do homem de apropriar-se daquilo a que tende, que seria sua finalidade. Então *êthikê aretê*, poderia ser dita como uma disposição à virtude por meio da qual a felicidade do homem seria alcançada. Neste sentido poderíamos dizer que o hábito, a disposição ética, visa à apropriação deste fim perfeito do homem, uma vez que Aristóteles aponta sua filosofia para uma ética da felicidade.

Outro ponto importante a destacar está na passagem da *EE* citada, onde Aristóteles vincula claramente a formação do caráter ao hábito, e enfatiza tratar-se de algo "não-inato", possível de ser conquistado pelo homem ao longo da vida, de modo a que estes hábitos resultem em "princípios da ação" virtuosa. Tal passagem sinaliza que os princípios que precedem a ação são mutáveis, e que a ação é característica central da ética aristotélica. Neste sentido, poderíamos também dizer que sua filosofia leva, sem dúvida, a uma ética da ação.

Cerca de dois séculos depois, surge a palavra "moral", do latim, *mores* ou *moralis,* que se refere ao que é "relativo aos costumes"[189]. A *êthikê* grega se mantém, e é dita *ethica no idioma latino*.

O primeiro registro de *mores* parece ser de Cícero, filósofo e político romano que comenta justamente esta transição do grego para o latim. A passagem a seguir é encontrada em um dos seus escritos filosóficos intitulado *De Fato*: "Essa parte da filosofia que, porque se relaciona com costumes, os gregos usualmente denominam ética; os latinos chamam de filosofia dos costumes. Mas para quem quer enriquecer a linguagem latina costuma chamá-la de ciência moral."[190]

é, por exemplo, a amizade, ou a justiça (ou a injustiça), que é, ao mesmo tempo, disposição boa relativamente a si e aos outros."

[186] Sobre o terceiro significado de *hexis*, Giovanni Reale comenta: "Este significado transfere simplesmente às partes o que o significado precedente afirmou do todo: por exemplo, o bom funcionamento do olho ou de outro órgão é uma boa disposição e, portanto, uma *hexis* de todo o organismo de fato, é parte da saúde de todo o organismo."

[187] O tradutor Giovanni Reale comenta o significado de *aretê* nesse contexto: "Aqui 'virtude' deve ser entendida no sentido geral de excelência ou bom funcionamento."

[188] Aristóteles, *Met.*, V 1022 b 4-14. Tradução do grego de Giovanni Reale.

[189] Dicionário *Gaffiot* (latim-francês) de 1934. www.lexilogos.com/etymologie.htm

[190] Cícero, *De Fato*, I, 1. Tradução livre do inglês (C. D. Yonge, B. A.)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Como vemos não parece haver diferença conceitual relevante entre *êthikê* e *mores.* Ao contrário. São palavras que exprimem a mesma relação com os costumes, proposta inauguralmente por Aristóteles. Como afirma P.Ricoeur: "Permitam-me observar que os especialistas de filosofia moral não se entendem sobre a repartição do sentido entre os dois termos moral e ética. A etimologia, nesse caso é sem utilidade, na medida que um dos termos vem do latim e o outro do grego, e já que ambos se referem, de uma maneira ou de outra, ao domínio comum dos costumes."[191]

Contudo, voltemos às sete características que elegemos para delimitar o âmbito da discussão ética em cada período histórico.

Quando Aristóteles cria a expressão "virtude ética" necessariamente três características a fundamentam: (iii) a "Natureza como princípio e fim", do homem e da *polis*; (iv) a *polis* forte, capaz de garantir espaço público de igualdade e justiça, propício à escolha deliberada e ação do homem; e, (v) a predominância da sabedoria prática (*phronesis*). Vimos que esta última característica, porém, só é possível se as duas primeiras condições forem atendidas.

Já no período de Cícero, quando a palavra moral é utilizada, se configura um outro âmbito. Muito embora volte a ser valorizada a idéia de *polis*, não há possibilidade desta construção se dar com os mesmos critérios considerados por Aristóteles, já que a decadência da *polis* grega é uma realidade. Muito embora a "natureza" tenha ainda papel relevante, até Cícero ela sofreu pelo menos dois grandes abalos como pilar de pensamento. O primeiro com os sofistas que admitiram o que fosse "por natureza" como forma de legitimar interesses ou conveniências. E depois, novo abalo com o antropocentrismo velado do sábio estóico.

A terceira característica – a *phronesis* - que seria necessária para hipoteticamente reconstituirmos o âmbito aristotélico, não poderia consequentemente existir já que nem a *polis* adequada e nem a disposição natural parecem ter o mesmo sentido.

Sendo assim, muito embora *mores* nasça aparentemente com o mesmo significado que a *êthikê* grega, e que nenhuma diferença seja indicada nos primeiros registros latinos, ela surge já sem essas duas características cruciais, que

[191] P.Ricoeur, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*, vol.1, verbete Ética.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

se implicam mutuamente: a *polis* forte, que naturalmente propicia ao homem alcançar sua finalidade, como um ser político; e a natureza do ser humano como apta a receber a virtude, uma vez em ambiente favorável *(polis)*.

3.5. Considerações Finais da Segunda Parte

Na segunda parte deste trabalho, no intuito de fundamentar conceitualmente a pesquisa, analisamos os pilares do tratado ético de Aristóteles, de modo a buscar o entendimento do pensamento do estagirita sobre o tema e suas singularidades. Em busca da felicidade o homem aristotélico necessariamente precisa alcançar a virtude ao longo da vida. Para tal, vimos que são preceitos fundamentais do seu tratado:

(i) A ação (*praxis*) está no centro da ética aristotélica;
(ii) A escolha deliberada (*proairesis*) precede a ação;
(iii) O homem é responsável pelas suas ações;
(iv) A sabedoria prática (*phronesis*) é adquirida através do hábito da prática virtuosa;
(v) Os sinais (*semeia*) e a justa medida (*mesotes*) são resultados da ação virtuosa;
(vi) O prazer (*edonê*) é o que completa a ação virtuosa;
(vii) Elogio/louvor e honra são conseqüências da ação virtuosa;
(viii) A sabedoria teórica (*sofia*) tem relevância reduzida no contexto da ética;
(ix) A felicidade (*eudaimonia*) é fim último do homem;
(x) A ética é parte da política; e,
(xi) A equidade é um mecanismo que, quando necessário, visa a reestabelecer a justiça na *polis*.

Em seguida procuramos delimitar o âmbito da discussão ética nos períodos históricos a partir de suas características mais relevantes. Desta forma foi possível verificar quais eram as características predominantes quando do surgimento dos termos ética e moral.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Vimos que as expressões ética e moral surgem em contextos históricos distintos, mas significando praticamente o mesmo: o hábito, os costumes. Todavia parece ser possível, fundamentando cada âmbito de análise, perceber as suas reais diferenças. A expressão virtude ética surge em Aristóteles, e a moral com Cícero, no contexto romano. Vimos que, com Aristóteles, o tripé que a fundamenta a ética é basicamente a *polis* forte, *phronesis* e a natureza como princípio e fim. Quando a moral surge, o contexto já é outro. A *polis* já decadente abre uma fenda para o sobrepujar das leis que não se efetivam como justas.

Independente de juízo de valor, em que momento a ética/moral se deu de forma mais efetiva, o objetivo, nesta segunda parte do trabalho, foi verificar que o entendimento da filosofia ética de Aristóteles só pode se dar reconstituindo-se o contexto em que foi concebida.

> Não há nenhuma dúvida que os termos 'moral' e 'ética' designam o mesmo domínio de reflexão. (...) Entretanto, tampouco se pode negar que uma ligeira diferença, pouco rigorosa, tenha se instalado progressivamente nos usos dos termos. Embora a origem grega do termo ética e a latina do termo moral remetam ao domínio comum dos costumes, o que não justifica nenhuma diferença de emprego, impôs-se pouco a pouco o uso de um ou do outro termo de um modo não estritamente equivalente. (...) A moral remete antes, e de modo não exclusivo, à presença de regras e de uma lei. A ética, por sua vez, é associada ao bem, às virtudes ou às práticas. Mas, como o bem pode incluir um elemento imperativo e as virtudes um elemento formal, a distinção entre os dois termos frequentemente é indecisa e provisória.[192]

Procuramos levantar as incertezas e fragilidades já apontadas por Aristóteles que, possivelmente, originaram o contexto em que surge a expressão "moral" mais adiante, e, muitas delas, mantêm-se até hoje.

Dentre as fragilidades mais evidentes estão (i) a insuficiência de leis gerais na *polis p*ara garantir a justa medida diante de circunstâncias singulares; e, (ii) a dificuldade em garantir que o legislador elabore e critique estas leis, de modo a tornar os cidadãos leais às regras e confiantes na política como um todo. Somente nestas condições, o caminho da virtude ética, como proposto pelo filósofo, pode ser construído, de modo a que o homem alcance a felicidade e a prosperidade da *polis*.

[192] M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana*, Capítulo I, p.35-36.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA

Para finalizar essa análise conceitual e do contexto, segunda parte deste trabalho, podemos concluir que o termo moral surge como sinônimo da complexa ética aristotélica, mas já não conta com os parâmetros necessários para que ela se constitua. Na terceira parte procuraremos indicar, todavia, que no âmbito da ética de Aristóteles já havia o entendimento da possível má aplicabilidade das características principais que constituem seu âmbito ético. Como Aristóteles não queria fazer um tratado ético teórico, mas sim prático, que formasse, de fato, homens bons, ele admite que a ética não é inata, e que para ir em direção à virtude, à *phronesis,* é preciso tempo e educação – tanto da família quanto das leis. Se é assim, poderíamos nos perguntar, mas enquanto isso, enquanto a *polis* não é formada por homens justos, o que acontece? O que fazer? Possivelmente Aristóteles já admitiria um espaço de penetração do "erro", do homem agir (por ignorância ou propósito) contrariamente à virtude, contrariamente ao que seria sua disposição natural, dirigindo-se a fins de interesses individuais, conveniências ou mesmo por persuasão de outrem. Procuraremos mostrar que este espaço de penetração do "erro" é parte necessária da ética aristotélica, indispensável para que a *polis* atinja sua prosperidade. Veremos que possivelmente é neste espaço que se dá o processo de desenvolvimento do *phronimos* na *polis*.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0912788/CA