

3

Aristóteles: o bem comum como a “melhor vida possível”.

“O homem é origem de suas ações; a deliberação é acerca das coisas a serem feitas pelo próprio agente, e as ações são executadas com vistas a coisas diferentes delas”.
(Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, 1113 a)

Partindo da crítica à teoria platônica das Formas, Aristóteles abre um novo horizonte para a filosofia, o que resultará na definição de diversos campos de conhecimento tais quais aceitamos até hoje com poucas variações; a ética e a política são dois dos campos privilegiados pelo estagirita, nos quais operará mudanças significativas em relação às teses de seu mestre. Platão, como vimos, estabeleceu o princípio de que o bom governo deveria remeter, de forma direta ou indireta, à Idéia universal do Bem, causa primeira que precederia a própria criação do mundo e do cosmo. Seja pela realização do Bem através das ações do rei-filósofo, ou através da imitação desta Idéia pelo político – detentor de uma ciência do equilíbrio –, ou ainda por intermédio de leis ordenadoras, Platão vislumbrou um modelo de vida terrena que remetia necessariamente à princípios metafísicos. Com efeito, filosofia, ética e política não poderiam ser pensadas de maneira autônoma, uma vez que somente a reflexão filosófica garantiria, em última instância, a felicidade perfeita da *polis*.

Este modelo, porém, fica sujeito a algumas aporias, e a detecção destas constituirá o ponto de partida de Aristóteles em sua filosofia prática. Se o governo “histórico” – aquele que realmente tinha parte entre os homens –, deveria imitar a forma perfeita para garantir o bem estar dos cidadãos, como estabelecer um nexo *viável* entre governantes e a Idéia? Como se basear em uma noção a qual mesmo os filósofos mais habilitados não possuíam perfeito entendimento? O próprio Platão afirmava que, sobre o Bem e os chamados “primeiros princípios”, era melhor calar.¹ De que maneira uma idéia tão distante dos homens poderia constituir um arquétipo eficaz para a ação no mundo? Os modelos defendidos pelo

¹ Na carta VII, Platão afirma que “sobre essas coisas [as doutrinas dos primeiros princípios] não existe um texto meu nem existirá jamais. De nenhuma maneira o conhecimento dessas coisas é comunicável como o dos outros conhecimentos, mas, depois de muitas discussões sobre elas e depois de uma comunidade de vida, subitamente, como luz que se ascende de uma faísca, ela nasce na alma e alimenta-se de si mesmo”. Apud REALE, G. *História da Filosofia Antiga*, vol. II, pp. 18-9.

filósofo ateniense se mostraram insuficientes e contraditórios: o primeiro deles, a cidade ideal da *República*, governada pelo rei-filósofo, era totalmente impraticável, por não levar em conta os costumes e as finalidades próprias à vida comum. Aristóteles critica, na *Política*, diversos elementos da *polis* platônica perfeita, como a noção de unidade e a divisão das terras e das mulheres, entre outros pontos; ele chega a afirmar que “é preferível a nossa sorte àquela que nos faria a lei escrita na *República*”.² O segundo modelo – prescrito no *Político* –, se fez incapaz de tratar com clareza a questão da imitação do Bem, ponto crucial do diálogo; o político, tal qual apresentado no texto, conquanto mais “realista” que o filósofo-rei da *República*, estaria longe de corresponder a uma forma humana factível, uma vez que a *politikè episème* da qual se faria detentor não possuía um conteúdo normativo claro, capaz de delimitar com nitidez a natureza dos procedimentos imitativos. Somente o recurso à sabedoria filosófica poderia garantir a perfeição, o que levava ao mesmo equívoco da *República*: a noção de prudência (*phrónesis*) – chave da ciência política platônica – é subsumida às diversas ciências teóricas, o que será duramente criticado por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*.³ Nas *Leis*, o ordenamento jurídico adequado ao bom governo só poderia ser urdido por um legislador sobre-humano, capaz de harmonizar “lei” e “razão”⁴; ao mesmo tempo, como nota o estagirita em passagem da *Política*, o regime misto aludido por Platão em seu último diálogo não passaria de uma forma aristocrática encoberta, o que na prática arruinaria o equilíbrio baseado nas leis previsto pelo filósofo ateniense.⁵ Ademais, as reflexões platônicas passariam ao largo de princípios fundamentais que regeriam a vida de todos os homens: “há duas coisas que inspiram no homem o interesse e o amor: a propriedade e a falibilidade; ora, uma e outra são impossíveis na *República* de Platão”.⁶

Alasdair MacIntyre, contudo, sustenta que Aristóteles seria em grande medida um continuador das reflexões platônicas, no que ele parece estar correto.

² *A Política*, II, 1, p. 44.

³ Alasdair MacIntyre afirma que, para Platão, a questão da prudência estava diretamente relacionada à *epistème*, ou seja, à sabedoria (*sophia*), enquanto que Aristóteles distinguiria a “*epistème*, conhecimento científico, que envolve os universais, de *phrónesis*, inteligência prática, que se ocupa também dos particulares”. Cf. MACINTYRE, A., *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*, p. 105.

⁴ Cf. VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles*, p. 67.

⁵ Cf. *A Política*, II, 3, p. 60.

⁶ *Ibid.*, II, 2, p. 49.

Ainda que as passagens em que o estagirita censura seu mestre sejam de uma dureza contundente – que por vezes beira o sarcasmo⁷ –, sua filosofia não se desvincula totalmente daquela do ateniense; no âmbito das reflexões éticas e políticas, isso se torna ainda mais evidente. Nota MacIntyre: “na ética e na política, Aristóteles está não tanto se opondo ao trabalho da *República*, mas refazendo-o”.⁸ É o que leva a crer a crítica à teoria platônica das Formas: em nenhum momento, Aristóteles abandona a idéia de “bem” como elemento central para a vida coletiva; o que ele critica é exatamente “qual o bem” a que deveríamos nos remeter; daí a afirmação – que examinaremos adiante com mais cuidado – de que não existia um Bem, mas bens, e que todos esses só teriam lugar em função de um “bem supremo”, e terreno: a felicidade. Para autenticar sua tese, MacIntyre argumenta que o próprio Platão teria mudado, ao longo de sua vida, seus entendimentos sobre o ordenamento político, de tal modo que, em seu último diálogo – as *Leis* – poder-se-ia notar uma grande semelhança com algumas reflexões desenvolvidas posteriormente pelo estagirita; nesse sentido, Aristóteles mais aprofundaria e corrigiria certas reflexões platônicas que propriamente se oporia frontalmente ao filósofo ateniense. Vale citar um trecho de MacIntyre:

“Onde, na *República*, Platão usa ‘*eidos*’ de modo que um conhecimento das formas implica voltar as costas para o mundo da experiência, nas *Leis* usa ‘*eidos*’, assim como Aristóteles, para significar ‘espécie’, e a experiência tem um papel crucial na aquisição da habilidade para discriminar racionalmente as espécies, que é o que um conhecimento das *eidé* agora significa. Onde, na *República*, ‘*epistémé*’ é a palavra para o tipo de conhecimento necessário para um governante, as palavras normalmente usadas para o sábio e o governante culto, nas *Leis*, são *phrónimos* e seus cognatos, as mesmas palavras usadas por Aristóteles para referir-se aos que são inteligentes de modo prático...”. (Alasdair MacIntyre. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, p. 108).⁹

⁷ Sobre as possíveis práticas incestuosas decorrentes das análises da *República*, afirma Aristóteles: “é melhor ser o último dos primos que o filho na *República* de Platão”. Idem.

⁸ MACINTYRE, A. *op. cit.*, p. 108.

⁹ MacIntyre oferece uma série de outros argumentos, tais quais: “Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* (1137b13-14) e na *Retórica* (1374 a25-b3) reconhece a necessidade de um tipo de exercício de julgamento prático que não pode ser guiado por regras, porque se refere a uma situação cujos particulares relevantes não podem ser apreendidos pelas regras mais bem formuladas até então disponíveis, e também reconhece que é da natureza dos conjuntos de regras que, independentemente de quão bem formuladas sejam, não possam prever todas as eventualidades. Mas isso também já tinha sido sugerido no *Político* (294 a-c). Além disso, as atitudes de Platão em relação ao desenrolar da história ateniense, originalmente muito diferentes das que Aristóteles viria a tomar, mostram as mesmas tendências, nos seus escritos tardios, a aproximarem-se das posições de Aristóteles. Inicialmente, sua atitude é de condenação ampla e quase universal. No *Górgias*, Péricles e Címon, Miltíades e Temístocles, todos são atacados. E a *República* fornece justamente a base teórica necessária para sustentar essas condenações. Mas na época em que Platão escreveu as *Leis*, sua atitude tinha modificado. No livro III (698 a9-701b3), Platão atribui aos atenienses da

O estagirita não se contrapõe a Platão quanto ao entendimento da prudência como disposição central à arte de bem governar; difere, isto sim, na caracterização da natureza da *phrónesis*, uma vez que, para Aristóteles, esta não poderia ser considerada *epistème*, mas uma disposição da alma racional – virtude intelectual –, voltada para a ação no mundo. Se pensarmos na querela de Platão contra o sofista, vemos que Aristóteles tem pouco em comum com os professores de retórica.¹⁰ De fato, os arquétipos platônico e aristotélico constituirão os alicerces de todas as teorias de bom governo medievais e renascentistas – alguma vezes opostas, em outras mescladas – até o último quarto do século XVI, quando os teóricos da “razão de Estado” enterrarão estes princípios. *Os modelos platônico e aristotélico apresentam um núcleo comum, exatamente a fundamentação positiva da vida coletiva, a busca da melhor vida possível modelada a partir de uma vida ideal.* Como será observado adiante, a filosofia política do estagirita possui um lado “idealista” e outro “realista”, que todavia não se opõem substancialmente, ainda que algumas contradições possam ser aventadas.¹¹ A relação entre “ser” e “dever ser” se faz assim um ponto central de suas reflexões, o que o aproxima dos textos platônicos posteriores à *República*. Os resultados de sua inquirição, porém, são mais significativos, pois que permitem uma relação (quase) harmônica entre “ontologia da contingência” e uma deontologia orientada para a vida ideal na *polis*. Mas partamos das críticas do estagirita a seu mestre.

Aristóteles percebe que um dos problemas centrais do pensamento platônico estava na superposição entre filosofia e política; enquanto não se encarasse a última a partir de suas próprias finalidades – aquelas estabelecidas pelos homens no mundo –, haveria uma inadequação estrutural entre proposições filosóficas –

época das Guerras Persas uma constituição bem-ordenada, na qual a divisão hierárquica em quatro classes garantia que as relações entre os governantes e governados e de ambos com as leis eram o que deveriam ser. (...) Na *Constituição de Atenas*, era exatamente a esse período que Aristóteles se referia com aprovação (...). *op. cit.*, pp. 108-9.

¹⁰ Nesse sentido, afirma Francis Wolff: “...a cidade visa o fim mais alto para o homem – e neste sentido, a tese se dirige contra aqueles, entre os sofistas, que pensam que a comunidade política não passa de um *pis aller*, uma simples garantia de sobrevivência individual”. Cf. WOLFF, F. *Aristóteles e a Política*, p. 46.

¹¹ Francis Wolff nota, de maneira sagaz, que a *Política* possui um núcleo idealista (livros I, II, III, VII e VIII), baseado na definição e comentários da cidade ideal, e outro “realista” (livros IV, V, VI). Todavia, não há uma oposição sistemática entre as análises, de modo que os “idealistas” livros II, VII e VIII possuem um caráter prescritivo, assim como o “realistas” livros V e VI. Do mesmo modo, procedimentos especulativos e positivos combinam-se nas análises idealistas e realistas. Essa questão será tratada adiante. *Ibid.*, p. 24.

guiadas por princípios metafísicos – e a realidade efetiva da ação política – norteadas pela necessidade e busca de bens terrenos. Daí a crítica à teoria platônica das Formas: não que o estagirita recusasse a existência de um Bem supra-sensível; apenas afirmava que, mesmo que tal princípio existisse, não poderia constituir modelo para os homens. O foco da ética aristotélica está no que é possível aos homens atingir, e a Idéia do Bem não seria algo passível de conhecimento.¹² Diz Aristóteles:

“... ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível”. (Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, I,6, 1096 b).

O “atingível” se faz essencial, pois que, segundo o estagirita, o Bem universal não poderia ser alcançado pela reflexão.¹³ Cria-se, porém, um impasse: se o Bem-em-si não pode constituir um modelo, em que os homens poderiam se basear com vistas à orientação de suas ações no mundo? Seria o caso de retomar o “argumento sofista”, e defender que somente a força se faria capaz de ordenar as coletividades? Procurando solucionar estes embaraços, Aristóteles estabelece um tipo de finalismo, em que as ações praticadas pelo homem constituiriam meios pelos quais poderíamos realizar nossos objetivos; donde se conclui que “tudo o que existe é explicável por aquilo em vista do que ele existe”.¹⁴ Cada ação humana passa a ter um próprio bem, ao qual destina-se potencialmente a realizar.¹⁵ Uma vez que as ações dos homens direcionam-se a fins, e cada fim é um bem, não se pode falar de um Bem universal, mas de “bens” próprios a cada circunstância, executáveis por meio de escolhas intencionais do possível, a *proáiresis*.¹⁶ A palavra “bem” torna-se, deste modo, um vocábulo equívoco:

¹² Cf. HUTCHINSON, D.S., “Ethics”. In: BARNES, J. *The Cambridge companion to Aristotle*, p.201. “... Aristotle focuses on what men are able to achieve, and such an abstract thing as the Idea of the Good is not something that we can achieve”.

¹³ Nesse sentido, afirma Hutchinson: “It is neither possible nor desirable, concludes Aristotle, to search for any profound metaphysical doctrine of goodness, if we are to achieve clarity about the best way for men to live their lives”. Ibid., p. 202.

¹⁴ WOLFF, F. *op. cit.*, p. 43.

¹⁵ Cf. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1096 a: “Se há portanto um fim visado em tudo que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade”.

¹⁶ Cf. VERGNIÈRES, S. *op. cit.*, p. 103.

“Ademais, já que o termo ‘bem’ tem tantas acepções quanto ‘ser’ (...) obviamente ele não pode ser algo universal, presente em todos os casos e único, pois então ele não poderia ter sido predicado de todas as categorias, mas somente de uma.” (Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1096 a).

Todo bem é “em relação a...”. Os homens estabeleceriam objetivos, cujas realizações potenciais constituiriam bens visados, sempre relativos à ação e aos meios empregados. Contudo, Aristóteles percebe que não poderia haver uma cadeia infinita de finalidades; seria preciso que existisse um “bem supremo”, o qual todos desejassem indistintamente.¹⁷ Segundo o filósofo, este princípio último seria a felicidade: “a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais”.¹⁸ Fica definido, portanto, o “bem supremo” almejado pelos homens em geral; todas as ações praticadas, todos os bens visados, teriam por finalidade máxima uma vida feliz.

Aristóteles parte da observação dos próprios desígnios que os homens se impõem, de suas condutas e ações, para constituir os fundamentos de sua filosofia prática. Assim como a filosofia teórica (física e metafísica), a filosofia prática teria por alicerce a busca da verdade; a diferença central residiria no fato de que, para a segunda, “a verdade não é o fim, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação, sempre situada no tempo presente”.¹⁹ A filosofia prática direcionar-se-ia, assim, para a realização dos bens desejados pelos homens. Aliado a este caráter analítico – a observação efetiva dos interesses humanos –, existe um elemento prescritivo – a definição do “dever ser” deste bem supremo. Assim, ontologia e deontologia complementam-se, e é a partir da tentativa de harmonizá-las que o estagirita erigirá sua filosofia prática. No que concerne à caracterização da felicidade, isto fica evidente. Se a distinção desta como bem supremo se dá por meio de uma análise perspicaz dos próprios objetivos dos homens no mundo, a definição da felicidade *ideal* foge a este procedimento; com efeito, a felicidade a que o filósofo se refere não é aquela do senso comum – que tende a identificar a

¹⁷ *Ética a Nicômaco*, 1097 a: “Já que há evidentemente mais de uma finalidade, e escolhemos algumas delas (por exemplo, a riqueza, flautas ou instrumentos musicais em geral) por causa de algo mais, obviamente nem todas elas são finais; mas o bem supremo é evidentemente final. Portanto, há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mas final dos bens será o que estamos procurando. Chamamos aquilo que é mais digno de ser perseguido em si mais final que aquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa...”

¹⁸ Idem.

¹⁹ BERTI, E. *As razões de Aristóteles*, p. 116.

vida feliz com a repleta de prazeres e riquezas –, mas a adequação a uma vida virtuosa, governada pela razão e pela *sophrosyne*.²⁰ Nesse ponto, sua reflexão é bastante similar à de Platão.²¹ *A virtude como elemento basal da vida política era cara também ao filósofo ateniense, e como foi dito no capítulo anterior, a valorização desta é comum a todas as teorias do “bom governo”*; ela é o ponto central tanto da *República* quanto da *Ética a Nicômaco*. Porém, para além das semelhanças, existem diferenças substanciais: se, para Platão – seguindo Sócrates – a virtude era *uma*, para o estagirita elas são *várias*, e de dois tipos: virtudes morais (ou éticas) e intelectuais (ou dianoéticas). Às quatro defendidas por Platão – temperança, fortaleza, prudência e justiça –, Aristóteles acrescenta outras, como: magnanimidade, liberalidade, magnificência, etc. Todas se ligam a vícios, de falta ou de excesso: deste modo, a virtude se encontra exatamente no meio-termo entre dois vícios, e se concretiza como equilíbrio entre os extremos.²²

Viver virtuosamente é *escolher* a felicidade suprema, optar, deliberar, o que implica uma *vida ativa*, assim como a opção pelos meios adequados com vistas ao equilíbrio entre falta e excesso. A capacidade deliberativa do homem é colocada em primeiro plano; daí a importância da “escolha” e do caráter voluntário da ação dirigida a um *fim possível*.²³ A “vida ativa” orientada pela virtude e a razão assegura ao homem um *status* diferenciado em relação aos outros animais: “tudo que ocorre segundo a natureza é naturalmente tão bom quanto pode ser”; logo, “entregar à sorte o que há de melhor e mais belo seria totalmente dissonante”.²⁴ Ações virtuosas voltadas para a realização dos fins supremos são garantias de uma vida autárquica, o que leva a crer que a associação entre felicidade e virtude tem

²⁰ *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1098 a: “... o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas.”

²¹ Stephen A. White discute o problema da felicidade em Aristóteles, a partir da seguinte questão: “Is aristotelian happiness a good life or the best life?”. O autor afirma que a felicidade “is not simply something that we all *should* seek, but something we *do* seek”, de modo que a preocupação com a efetividade é central. Porém, a adequação à uma vida virtuosa pode ser um caminho tortuoso, o que leva a uma tensão entre “ser” e “dever ser”; a vida perfeita, porém, não é a única feliz, sendo a vida boa também uma forma de felicidade: “avoiding the paradoxes generated when we look for the very best possible good, his discussion points to a more modest standard for happiness: it does include several goods, but its essence is something that can still be improved”. Cf. WHITE, S. “Is aristotelian happiness a good life or the best life?”. In: ANNAS, J. *Oxford studies in ancient philosophy*, vol VIII, p. 103, 126.

²² *Ética a Nicômaco*, I, 6, 1106b. “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta...”.

²³ Cf. *Ibid.*, II, 3, 1113a.

uma implicação que extrapola a dimensão da ética: na verdade, ela se faz presente em toda a deontologia da *Política*, já que a vida virtuosa seria realizável unicamente no âmbito da *polis*, uma vez que as virtudes não constituiriam dados naturais, mas frutos do hábito e do convívio:

“É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas de excelência moral [o tradutor preferiu utilizar excelência, ao invés de virtude, para traduzir *areté*] se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito. (...) Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”. (Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, II, 1, 1102 a).

Já foi notado por diversos autores que as reflexões aristotélicas sobre a natureza possuem uma estreita conexão com sua filosofia política.²⁵ Se, por um lado, não é a natureza o que determina as virtudes, por outro ela está no cerne de uma característica essencial dos homens: a necessidade de associação. A frase “o homem é um animal político”, bastante conhecida, tem seu significado intrinsecamente relacionado com a filosofia natural de Aristóteles. Como demonstra Pierre Aubenque, o mundo da política, para o estagirita, implica contingência; a *polis* seria exatamente um tipo de comunidade sujeita ao acaso e às mudanças repentinas, peculiaridades dos assuntos humanos.²⁶ Essa “ontologia da contingência”, porém, necessita da existência de um outro plano analítico, que concerne às coisas imóveis e perfeitas; dessas, ocupam-se a física e a metafísica. No âmbito da transitoriedade, porém, faz-se necessário um tipo de filosofia que dê conta da especificidade das coisas humanas; aí política e ética têm seus campos. Entre o transitório e o permanente existem relações, porém nunca uma determinação;²⁷ a própria existência da *polis* é vista pelo estagirita como um dado da natureza, haja vista a naturalidade das associações comunitárias entre os homens.²⁸ E, dentre as associações possíveis, a mais perfeita seria exatamente a *polis*, pois que congrega os interesses individuais visando ao bem comum; assim,

²⁴ Ibid., I, 8, 1099b.

²⁵ Conferir, por exemplo, TAYLOR, C. C. W., “Politics”. In: BARNES, J. *The Cambridge companion to Aristotle*, p. 235: “Aristotle’s account of the *polis* is firmly rooted in his philosophy of nature”.

²⁶ Cf. AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, pp. 64-105.

²⁷ Pierre Aubenque nota que “Aristote désespère de deduire jamais le particulier du général”. Isso diferenciaria o estagirita de Platão, que estabelecia uma relação hierárquica entre particular e universal. Ibid., p. 43.

o homem só alcançaria a plenitude para realizar sua natureza no âmbito da *polis*, o que significava agir de acordo com o que fosse melhor para a coletividade. A ordem do humano implica a existência dessa associação cujo fim seria a obtenção do maior dos bens, a felicidade, de modo que os homens, seres “carentes” que necessitam da vida em comum, possam enfim se bastar de maneira autárquica.²⁹ Sobre aqueles que não necessitam do Estado, afirma Aristóteles:

“aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa para bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus” (Aristóteles. *A Política*, I, p.15).

Um bruto ou um deus. Os homens que buscam a *eudaimonia* na forma de concretização plena das virtudes morais, que estão sujeitos à contingência, estes não podem realizar seus objetivos, alcançar a finalidade máxima da vida, sem o pertencimento a diversas formas de comunidades, como a família, a tribo e a cidade. Deste modo, o “viver junto” se faz fundamento de toda e qualquer ação voltada para a realização dos bens humanos; os que se põe fora da órbita da política não são dignos de serem chamados de homens, uma vez que suas vidas não se diferenciam daquela dos animais.³⁰ Francis Wolff nota que, na concepção aristotélica, a *polis* representa a idéia de autarquia, o “bastar a si mesmo” que possibilita a concretização dos fins verdadeiramente perfeitos, a saber, a vida de acordo com a virtude e com a plenitude da ação.³¹ Por essa razão, a cidade seria natural, uma vez que somente essa organização comunitária – a mais perfeita – permitiria a realização plena da vida racional a qual o homem foi destinado pela ordem imutável do mundo;³² sem a comunidade autárquica, não poderia haver felicidade, pois o “indivíduo” aristotélico é desde sempre ligado aos outros homens, para a realização de seus próprios bens.³³ “chamamos cidade à multidão

²⁸ Cf. WOLFF, F. *op. cit.*, pp. 35-102.

²⁹ Nesse sentido, afirma Francis Wolff: “Que a cidade tenha como *causa final* o bem soberano é justamente o que Aristóteles irá demonstrar aqui, estabelecendo em paralelo que esta vida perfeita pode ser definida pela autarquia”. *Ibid.*, pp. 38-9.

³⁰ Cf. AUBENUE, P. *op. cit.*, p. 65.

³¹ Cf. WOLFF, F. *op. cit.*, p. 72.

³² Nesse sentido, nota D. S. Hutchinson: “like every other creature in the world, man has a particular nature, and the best way for a man live is to live up to his nature, which is to be a creature directed by a rational soul”. *op. cit.*, p. 202.

³³ Afirma Solange Vergnières: “Em Aristóteles, a análise não parte do indivíduo separado, e sim de um homem sempre já ligado aos outros como parceiros de relação ou membro de comunidade”. *op. cit.*, p. 151.

de cidadãos capaz de se bastar a si mesma, e de obter, em geral, tudo que é necessário à sua existência”.³⁴

Neste ponto, as reflexões da *Ética a Nicômaco* e da *Política* convergem plenamente. Se, na primeira obra, Aristóteles estabelece a felicidade como bem supremo, alcançável através da vida virtuosa, na *Política* sustenta que essa felicidade só pode ser obtida com o bem comum. Logo, felicidade individual e coletiva apresentam-se como elementos indissociáveis. Vale notar, contudo, que ética e política não se superpõem totalmente. Cada qual tem seu espaço de autonomia; a convergência entre as duas implica, porém, a perfeição da cidade e do cidadão: o ponto de interseção entre ética e política se faz puro “dever ser”, constituindo a finalidade suprema do bom governo. A parte da ética que estaria para além da política diz respeito à vida contemplativa, e a parte da política para além da ética trata dos Estados e formas de governo como são efetivamente, em suas imperfeições. É por esta razão que Aristóteles separa a virtude do homem de bem daquela do bom cidadão:

“Mas é impossível que todos tenham a virtude do homem de bem, a não ser que se admita que, no governo perfeito, todos os cidadãos devam forçosamente ser homens de bem”. (Aristóteles. *A Política*, III, 2, p. 102).

O filósofo resolve, assim, um problema central da filosofia política platônica: a relação entre bom governo e seus princípios definidores. Para Platão, a imitação do Bem deveria constituir a finalidade máxima da *polis*; o ateniense não estabelecia, porém, os meios capazes de efetivar a relação entre o governo e essa Idéia. Aristóteles, ao separar filosofia prática da teórica, sem contudo desconectá-las totalmente, define o bem supremo a partir de critérios próprios à natureza do homem. É por esta razão que ele diferencia a virtude do homem de bem daquela do bom cidadão; a convergência se daria apenas na cidade ideal. Nos modelos históricos, elas diferem, sem se opor necessariamente. E esta diferença corresponde à distinção entre ética e política; é na interseção destes dois campos que a virtude torna-se *uma*. À diferença de seu mestre, ele busca estabelecer um tipo de relação que, mesmo imperfeita, possa orientar o bom governo da *polis*, e isto passa pela distinção entre as virtudes do bom cidadão daquelas do político. As

³⁴ *A Política*, II, 1, p. 98.

primeiras corresponderiam às “virtudes morais”, definidas nos livros III, IV e V da *Ética a Nicômaco*. Estas são caracterizadas pelo controle da alma racional sobre a alma apetitiva; por esta razão, as virtudes morais são consideradas pelo estagirita como “pontos de equilíbrio” entre dois vícios extremos, um de falta outro de excesso.³⁵ Assim,

“A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento [*phrónesis*] o determinaria)” (Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, II, 6, 1106b, grifo meu).

Esta passagem traduz de forma sintética o que o filósofo entende por virtudes morais. Elas dizem respeito ao controle do caráter apetitivo do homem pelo bom uso da razão. Porém, o que poderia garantir o uso apropriado da razão? Para Platão, somente a *sophía*, sabedoria filosófica, seria capaz de proporcionar o equilíbrio da *polis*. Aristóteles, porém, sabia que existem homens reconhecidamente virtuosos que não são filósofos; deveria haver, logo, um tipo de disposição capaz de garantir o uso correto da razão: assim, ele apresenta a *phrónesis* como essa disposição. Vimos que, em Platão, a *phrónesis*, prudência, era considerada uma ciência, subordinada à *sophia*, constituindo a parte da sabedoria relativa ao bom governo de acordo com as Idéias de Bem e da Justiça. Aristóteles não segue seu mestre; para tanto, precisa enquadrar a *phrónesis*, definir sua natureza, o que ele opera baseado em dois princípios. Em primeiro lugar, Aristóteles parte da prudência tal qual existente no mundo: os prudentes (*phronimos*) se fazem objeto de análise para o estagirita elucidar os pontos centrais dessa disposição.³⁶ Como na definição da felicidade, ele parte do procedimento analítico para chegar ao prescritivo: “dever ser” origina-se do “ser”, sem contudo igualar-se a ele. Em segundo lugar, Aristóteles procura delimitar o pertencimento da prudência ao âmbito das virtudes. Ele percebe que a *phrónesis* não é “meio termo” de vícios extremos, como a magnanimidade, a liberalidade, etc. Não existem vícios de falta ou excesso no prudente; a percepção do estagirita

³⁵ Sobre a relação entre falta e excesso, e o equilíbrio, pode-se citar algumas passagens, como esta: “Em relação ao medo e à temeridade, o meio termo é a coragem. (...) Em relação ao dinheiro que se dá e recebe, o meio termo é a liberalidade. (...) Em relação à honra e desonra, o meio termo é a magnanimidade”. *Ética a Nicômaco*, II, 7, 1107b.

é que a prudência seria a virtude responsável pelo equilíbrio das outras virtudes, constituindo, portanto, uma faculdade intelectual; logo consistiria numa virtude intelectual. Isso, porém, equivaleria a um retorno a Platão, subordinando a *phrónesis* à *sophia*. Com vistas à resolução deste impasse, Aristóteles divide a alma racional em duas partes, a científica (*epistemonikón*) e a calculadora (*logistikón*).³⁷ A primeira destinar-se-ia à contemplação, enquanto a segunda estaria ligada ao cálculo efetuado no âmbito da contingência; daí o fato de que é exatamente esta parte da alma racional a responsável pela definição das escolhas e ações responsáveis pelo equilíbrio das virtudes morais. Entende-se a contemplação como o oposto da deliberação, uma vez que não se delibera sobre o eterno; logo, a parte calculadora se faz responsável pelas escolhas e decisões, como agir virtuosamente ou não. Diferentemente de Sócrates, que igualava a ação virtuosa à sabedoria (considerando a ação fora da virtude como resultado exclusivo da ignorância), Aristóteles dava ao homem a escolha sobre a ação virtuosa; aquele que optasse por essa via, estaria de acordo com a razão, e para escolher este caminho, seria necessário que desenvolvesse a virtude da prudência. Esta corresponderia a uma percepção da verdade conforme ao desejo correto; assim, estaria ligada à escolha de uma causa eficiente³⁸ capaz de transformar um desejo em um bem.³⁹ Assim Aristóteles define a *phrónesis*: “qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos”.⁴⁰ Cabe perguntar: se a prudência não equivaleria a uma ciência, seria ela uma arte? Aristóteles responde negativamente. A arte também seria uma disposição intelectual, ligada, porém, à produção. Já a prudência estaria direcionada para a ação, logo, não seria nem ciência, nem arte, muito menos contemplação filosófica (uma vez que se dirigiria ao reino do contingente, enquanto a filosofia trataria do eterno): “É evidente que a *phrónesis* não é conhecimento científico, pois como já

³⁶ Este ponto é bastante realçado por Pierre Aubenque. *op. cit.*, p. 35. “Tout le monde connaît le *phronimos*, même si personne ne sait définir la *phrónesis*”.

³⁷ Nesse sentido, afirma Enrico Berti: “Nele [o livro VI da *Ética a Nicômaco*] Aristóteles recorda, antes de tudo, que a parte racional da alma ou ‘razão’ (*diánoia*) compreende, por sua vez, duas partes, uma que tem por objeto as realidades ‘cujos princípios não podem ser diferentemente’, isto é, necessários, outra que tem por objeto os princípios que podem ser diferentemente, isto é, contingentes. A primeira é dita ‘científica’ (*epistemonikón*), enquanto a segunda, ‘calculadora’ (*logistikón*)”. *op. cit.*, p. 144.

³⁸ Cf. *Ética a Nicômaco*, VI, 2, 1139 b: “A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim”.

³⁹ Afirma Aristóteles: “para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e este buscar exatamente o que aquela determina”. *Ibid.*, VI, 2, 1139 a.

⁴⁰ *Ibid.*, VI, 5, 1140b.

dissemos, ela se relaciona com o *fato particular fundamental*, já que a ação a ser praticada é desta natureza”.⁴¹ (grifo meu).

Ainda que a prudência tenha a ver com a contingência, ela não se desliga do universal, uma vez que a delimitação de um bem supremo necessita de uma referência imutável, não suscetível ao acaso. Na realidade, a *phrónesis* constituiria a disposição de deliberar na vida prática a partir da adequação a um modelo, uma *arché*. Diz Aristóteles: “... está claro que não é possível possuir sabedoria prática [*phrónesis*] quem não seja bom”.⁴² Ora, nesse caso, o bom constitui a *arché* que orientará a *phrónesis* na direção das escolhas racionais; assim, o bem orienta a prudência, que por sua vez *delibera* sobre a conduta adequada e virtuosa para atingir certo fim. Nesse sentido, afirma Alasdair MacIntyre: “a deliberação primeiramente busca um início, uma *arché*, tendo em vista a construção de uma argumentação que conclui com um produto final que Aristóteles chama de *proáiresis*”.⁴³ É o chamado “silogismo prático” aristotélico, em que a primeira premissa constitui um predicado com força gerundiva, ou seja: “tal coisa deve ser feita enquanto boa”; na segunda premissa, “o agente afirma que as circunstâncias são tais que oferecem a oportunidade e a ocasião para se fazer o que deve ser feito”.⁴⁴

Assim, a prudência se liga também ao *bem geral*, e por conseguinte, ao *bem do outro*. Aristóteles se impõe a questão: para que precisamos de prudência? Sua resposta:

“A *phrónesis* é a disposição da alma relacionada com o que é justo, nobilitante e bom para as pessoas, mas estas são as coisas que o homem bom faz naturalmente, e não seremos mais capazes de agir bem somente por conhecê-las, já que as várias formas de excelência moral são disposições do caráter.” (Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, VI, 12, 1143 b).

A prudência, portanto, é a disposição que coloca em prática as virtudes morais; sua finalidade é exatamente a de tornar a conduta particular adequada à uma *arché*: o *bem de um deve ser o bem de todos*; a prudência se mostra capaz de adequar a ação individual às virtudes morais. Na *Política*, Aristóteles afirma que

⁴¹ Ibid., VI, 8, 1142 a.

⁴² Ibid., VI, 12, 1143 b.

⁴³ Alasdair MacIntyre. *op. cit.*, p. 148.

⁴⁴ Ibid., p. 155.

“a prudência é a única virtude natural naquele que manda”.⁴⁵ Todas as outras virtudes estariam ligadas ao obediência, o que não causa surpresa, se tivermos em conta que o próprio conceito de “virtude moral” está relacionado ao controle da parte apetitiva pela alma racional. A prudência não se sujeita ao mando; ao contrário, ela delibera, pois que virtude intelectual; assim, se faz a virtude por excelência do político, logo, do bom cidadão. Ao mesmo tempo em que diferencia o homem de bem do bom cidadão, a prudência urde o laço necessário entre ética e política, ponto de encontro entre “ser” e “dever ser”; este vínculo passa a constituir o *mínimo* da política, adequação possível entre a contingência e o melhor em geral, condição necessária para qualquer governo que se pretenda bom para a coletividade e para a manutenção da autarquia da *pólis*: “Em certos Estados o bom cidadão e o homem de bem constituem uma só pessoa”⁴⁶: é o caso da superposição entre ética e política, a virtude dos cidadãos da cidade perfeita. “Em outros, eles se separam”⁴⁷: é o que acontece em quase todos os governos; neste caso, a *phrónesis* opera a urdidura entre “ser” e “dever ser”, capaz de garantir uma boa vida. Em suas considerações sobre a prudência, Aristóteles resolve a aporia platônica da imitação da virtude, uma vez que a conduta reta, adequada à razão, fica condicionada a um tipo de sabedoria prática, ligada ao entendimento da natureza contingencial da existência. Só existiria prudência na *polis*, na luta pela existência autárquica; deuses não seriam prudentes, uma vez que não se deparariam com o acaso. Ao mesmo tempo, só existiria uma *polis* bem ordenada onde houvesse justiça, e esta, como uma virtude moral – a mais elevada, diga-se de passagem, por ser aplicada não apenas a si, mas também ao próximo⁴⁸ –, necessita da reta deliberação da *phrónesis*:

“Em todas as ciências e em todas as artes o alvo é um bem; e o maior dos bens acha-se principalmente naquela dentre todas as ciências que é a mais elevada; ora, essa ciência é a política, e o bem em política é a justiça, isto é, a utilidade geral” (Aristóteles. *A Política*, III, 7, p. 123).

⁴⁵ *A Política*, III, 2, p. 105.

⁴⁶ *Ibid.*, II, 3, p. 108.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Em *Ética a Nicômaco*, V, 1, 1129 b, Aristóteles afirma: “Com efeito, a justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo”.

O bem comum se faz, portanto, não apenas um modelo para a ação política, mas também para a ética, uma vez que sua realização se apresenta como a plenitude da vida virtuosa. Isto corresponderia à *polis* ideal, aquela em que as decisões fundamentais seriam tomadas em Assembléias, e que teriam a *prudência coletiva* como chave para as deliberações:⁴⁹ “... uma república só pode ser virtuosa quando os próprios cidadãos que tomam parte no governo são virtuosos; ora, em nosso sistema, todos os cidadãos tomam parte no governo”.⁵⁰ Nesse sistema, denominado *politeia*, ou república – que era a denominação geral de todas as formas de governo –, existiria uma conexão entre o homem perfeito, a felicidade perfeita e a virtude pura.⁵¹ Francis Wolff nota que, mesmo que Aristóteles não fosse um democrata – e de fato não o era –, o modelo político ideal delineado na *Política* apresenta características essencialmente democráticas – tal qual a entendemos atualmente –, por se opor à idéia platônica do político-perito, pois que *atribui a boa deliberação a uma vontade comum*; como a prudência estaria presente na decisão coletiva – ainda que não em todos os membros da Assembléia –, seria na convergência de posições que se daria a melhor deliberação.⁵² Essa “democracia” a que Wolff se refere nada tem a ver com a democracia grega de então; a *politeia* seria, na realidade, um tipo de constituição mista, com elementos oligárquicos e democráticos incorporados,⁵³ de modo que, pela união de elementos de duas formas degeneradas, Aristóteles estabeleceu sua forma ideal, calcada em bases “históricas”: a *politeia*.⁵⁴

Aristóteles conhecia, porém, as dificuldades em se aplicar um modelo como este; por isso, distinguia a *politeia* das formas “históricas” de governo, com o objetivo de obter o melhor regime possível, adequado às especificidades de cada Estado. Para tanto, ele define um critério: o melhor governo seria aquele que atuasse no interesse de todos, visando ao bem comum, não importando a quantidade, mas a qualidade dos que governassem. Assim, se existisse um homem

⁴⁹ Sobre o melhor regime para Aristóteles, conferir a análise Francis Wolff. *op. cit.*, pp. 103-151.

⁵⁰ *A Política*, VII, 12, p. 179.

⁵¹ *Ibid.*, VIII, 2, p. 200.

⁵² Cf. Francis Wolff. *op. cit.*, pp. 150-1.

⁵³ Cf. *A Política*, IV, 6, p. 240. “As características desse governo serão mais fáceis de reconhecer, agora que temos definido a oligarquia e a democracia, porque a república é, para bem dizer, uma mistura dessas duas formas”.

⁵⁴ Norberto Bobbio diz que a *politeia* corresponde a uma forma abstrata de governo, um modelo ideal: “o governo bom deméritos, que figura no terceiro lugar do esquema geral, é uma fórmula vazia, uma idéia abstrata que não corresponde, concretamente, a qualquer regime histórico do presente ou do passado”. Cf. BOBBIO, N. *A Teoria das Formas de Governo*, p. 60.

cuja virtude sobrepujasse a de todos, ele deveria ser o rei; caso houvesse um grupo de virtuosos, o bom governo deveria ser uma aristocracia; quando, porém, a multidão fosse capaz de agir virtuosamente, aí sim poderia haver a *politeia*, forma ideal aristotélica. Percebe-se, de tal forma, que o homem de Estado deveria ter em mente tanto a constituição perfeita em sentido absoluto, quanto aquelas que melhor podem se adaptar aos diversos tipos de Estados, com suas exigências particulares.⁵⁵ A relação entre “ser” e “dever ser”, conflitante em Platão, é em grande medida resolvida por Aristóteles; ainda que critique uma noção de Bem supra-sensível, o estagirita não abre mão de um “bem supremo”, a saber, a felicidade de acordo com uma vida virtuosa, a união entre ética e política. Como ele sabia da dificuldade de realização deste modelo ideal, buscou aprofundar o conhecimento das diversas constituições existentes, com vistas à formulação de conceitos para a melhor das vidas possíveis; como as constituições reais estariam sujeitas à contingência e à imperfeição, somente a prudência poderia garantir o elo com a ética, com a conduta virtuosa, aquela voltada necessariamente ao bem comum; assim, ela se torna a única disposição capaz de unir *arché* e *proairesis*, ou seja, de orientar as deliberações individuais, suscetíveis ao acaso, pelo bem supremo. A *phrónesis* estabelece, assim, uma conexão possível entre ética e política, num mundo em que elas não podem se superpor; essa ligação é a garantia de uma orientação reta, visando a felicidade possível dos homens no mundo, o que permite ainda a realização do melhor dos governos possíveis, aquele voltado para o bem comum e para os interesses particulares de cada cidade. Nesse contexto, a prudência adquire centralidade, pois que se faz a disposição capaz de unir a contingência e a particularidade a um modelo ético, orientado segundo as próprias necessidades específicas dos agrupamentos políticos.

⁵⁵ Cf. *A Política*, IV, 1, p. 222: “Não se trata apenas de considerar a melhor constituição, mas ainda aquela que é praticável, e que ao mesmo tempo oferece aplicação mais fácil e que melhor se adapta a todos os Estados”.