

## A ÉTICA NICOMAUQUÉIA\*

Wolfgang Kersting

Universität Kiel/Alemanha  
platoteles@aol.com

**Resumo:** O autor introduz o trabalho com o antagonismo entre o político e o filósofo presente na obra de Platão e caracteriza como típico do legado aristotélico a separação entre objetos práticos e teóricos nos estudos filosóficos. Os conceitos-chave da *Ética a Nicômaco* são expostos em sua gênese e na configuração que assumiram ao longo da história do pensamento ocidental. O texto encerra com o resgate da ação no legado político de Platão.

Palavras-chave: ética, Aristóteles, filosofia prática, justiça, felicidade.

### Introdução

Ao tematizar a posição do filósofo no mundo, Platão sempre parte de uma oposição contrastante entre filosofia e política. O antagonismo entre ambos é constante: o político ri daquilo que o filósofo pensa e propõe, o filósofo despreza o que o político fala e faz. Na experiência concreta, seja política, seja filosófica, juízo e poder não combinam. Sempre se confrontam o juízo sem poder e o poder sem juízo. O mundo parece ser de tal modo que a tomada do poder pelo juízo e a tomada do juízo pelo poder constituem um *paradoxo antropológico*. Platão coloca esse paradoxo no centro da sua filosofia política. Trata-se do paradoxo da convergência entre poder e saber, sistematicamente desenvolvido na *República*. Em épocas desastrosas, longe da verdade e moralmente depravadas – a questão é se já houve outras –, só o rei-filósofo podia trazer a salvação. Por

---

\* Conferência pronunciada pelo autor em Goiânia, em 20 de setembro de 2001, na VIII Semana de Filosofia Política da UFG. Tradução por Ralph R. Kniss.

isso, Platão escreve em sua famosa *Sétima carta*, redigida vinte anos após a *República*: “a humanidade não pode ser salva da sua miséria até que a comunidade dos verdadeiros filósofos alcance o poder na pólis ou até que os detentores do poder, por intervenção divina, se decidam a filosofar de verdade”.

Os filósofos têm propensão ao poder por disporem de um saber que é inalcançável aos demais. São cognitivamente privilegiados por terem acesso ao inalteravelmente verdadeiro, bom e belo. Eles não necessitam dos sentidos para conhecer, eles se referem ao universal e se transformam, além do mundo das experiências, em especialistas do objetivo e do eternamente válido. Eles podem superar a pluralidade de concepções subjetivas e culturalmente codificadas de justiça, beleza, verdade e virtude, em favor de um saber objetivo e único acerca da natureza do bem e do verdadeiro, que ainda se autocomprova. Eles podem apaziguar as controvérsias sociais de interpretação sobre a importância das concepções de orientação para cada ser humano e sobre a convivência humana por meio de uma autoridade superior do saber. Esse saber não deriva da competição de opiniões; ele vem de fora; é um saber diferente; sua superioridade epistêmica tem de ficar inacessível à parte não-filosófica da população. Essa multidão só pode se exercer na discricção, o que significa contentar-se em confiar no saber inalcançável dos filósofos e conformar-se com uma organização de vida cujas causas ela não pode entender.

### **A alternativa aristotélica**

Uma encenação extremamente eficiente na história da filosofia provocou um protesto imediato contra essa concepção desafortada. Aristóteles, que aos 17 anos ingressou na academia de Platão e permaneceu ali durante vinte anos, até a morte de Platão em 347 a.C., desenvolveu em seus escritos éticos e políticos uma concepção totalmente diferente, até contrária à da filosofia. As diferenças

filosóficas, políticas e éticas são de tal alcance temático e metodológico que recebem, muitas vezes, caracterizações de um pragmatismo exclusivista. Filósofos são, como se diz, ou platônicos ou aristotélicos: ou eles filosofam longe da experiência concreta; ou, guiados por ela, são nomotéticos do *a priori*, que se aproximam da realidade a partir de um ponto arquimediano com idéias e princípios para levá-la a uma razão aistórica e eternamente válida; ou eles são hermenêuticos, cúmplices do existente, que se concatenam ao realmente dado; ou eles colaboram com a realidade, levando-a a uma melhor compreensão dela mesma.

O filósofo aristotélico não é o rei-filósofo, ele é o filósofo-cidadão que filosofa com os cidadãos para torná-los cidadãos melhores. Seu âmbito de vida é a normalidade social e ética, e não, como no caso de Platão, a crise político-ética, que proíbe uma continuidade do costumeiro e exige um reinício radical, uma reorientação revolucionária. O processo filosófico-civil do melhoramento ético tem de se basear na experiência de vida dos cidadãos e pressupõe como *conditio sine qua non* uma certa maturidade do caráter individual. Por isso, o discurso ético do filósofo dirige-se a cidadãos com experiência política, que por sua vivência sabem de que se trata, sabem tirar proveito do exposto, melhorando sua conduta individual e sua atuação política. Os jovens inexperientes podem tratar da matemática e da lógica, mas não têm maturidade para a ética e a política. Como eles são inseguros e vacilantes, entregues aos seus afetos e paixões sem a necessária resistência, o discurso ético nada provocará neles. Ainda não se exerceu aquela formação ética que o discurso filosófico pressupõe, não podendo provocá-la, porque ela pode ser alcançada exclusivamente por meio do exercício prático e do costume. A idéia de ministrar aulas de ética, por um lado, seria estranha para Aristóteles. Por outro lado, o que consta nos conteúdos programáticos de ética, como veremos ainda, não tem nada a ver com aquilo a que Aristóteles se propõe na *Ética a Nicômaco*.

A especificidade do discurso ético exige não apenas um determinado auditório, como também tem conseqüências metodológicas. Objetos éticos necessitam de um tratamento diferente de objetos teóricos, pois o saber alcançável por meio deles é diferente do saber alcançável por meio dos objetos teóricos. Para questões teóricas e práticas não pode ser usada a mesma maneira de conhecimento e apresentação. Platão era de opinião contrária. Para ele, a escola de abstração da matemática era a propedêutica imprescindível para a dialética e a eidética; o conhecimento da idéia do bem – sol central do mundo das idéias e do mundo humano – não diferia fundamentalmente do conhecimento das idéias teóricas, não voltadas para a prática. Aristóteles rompe com esse monismo epistemológico e metodológico. Atribuindo à práxis um modo próprio de conhecimento e apresentação, ele se torna fundador de uma filosofia prática, que não compreende a práxis como campo de aplicação de um saber teórico, empírico ou não-empírico, mas como um âmbito próprio do ser, que exige um saber próprio, específico e prático.

A ética trata dos *antropina*, das questões humanas. Essas são pluriformes e mutáveis, formando ao lado das leis imutáveis do ser e das leis da natureza empírica um âmbito próprio do ser. As questões humanas são aquelas das quais dispomos, que estão sob nosso poder, cuja preparação nos leva a reflexões práticas e cuja qualidade avaliamos, elogiando ou censurando. Somente nosso agir está sob nosso poder. Mas essa autonomia prática não significa que possamos compreender essa práxis por completo. O agir sempre é concreto, em situações determinadas, e seu sucesso depende, por isso, da cooperação de múltiplas condições, pressupondo uma competência própria que não pode ser dissolvida no domínio teórico de uma técnica de aplicação. Um agir bem-sucedido pressupõe percepção clara da situação e competência social, sensibilidade pelo contexto e pelo tempo, além de juízo. O que está adequado numa determinada situação pode provocar uma pequena catástrofe social numa outra:

o que é adequado diante de  $x$  é inadequado diante de  $y$ , e quando alguém perde o momento certo fará tudo de maneira errada.

A ética, a filosofia prática, tem de levar isso em conta. Ela não pode se orientar nas metas de exatidão das ciências dedutivas; tem de prescindir de uma classificação completa dos seus objetos. Ela tem de se contentar em dar aos seus objetos um esboço inacabado e deixar o agente completá-lo de acordo com a situação. Ela não pode oferecer mais que uma indicação generalizada do correto, deixando que o agente identifique o adequado, que, de acordo com Aristóteles, “só pode contar consigo mesmo e tem de se orientar de acordo com as exigências do momento”. Visto que o agir subtrai-se da sua teorização em virtude de seu respectivo contexto, o ético precisa do amparo da experiência de vida. A natureza do objeto define o método adequado, define a medida de clareza e exatidão que pode ser esperada. E a natureza da práxis é de tal maneira que se pode falar dela só em rascunhos e esboços inacabados. Isso não significa que a ética seja uma ciência inferior. A filosofia prática não é uma forma defeituosa da filosofia teórica. Ela não é menos ciência que filosofia teórica – ela é uma ciência diferente.

A peculiaridade metódica da ciência prática mostra-se também em uma outra atitude do filósofo sobre as opiniões dos demais. O filósofo-cidadão não possui um saber que paira acima das opiniões dos demais. Suas tentativas de conhecimento partem sempre das opiniões divulgadas e aceitas sobre objetos éticos, daquilo que os sábios opinam, mas igualmente daquilo que os cidadãos têm por verdadeiro. Aristóteles não considera que os sábios, como pensadores profissionais, sejam *experts* em questões éticas e políticas. Para tratar de maneira filosoficamente correta aquilo que atinge o ser humano e o cidadão como tal, é necessário o apoio da multidão, bem como a conciliação das convicções dos sábios e filósofos com as opiniões dos demais. Aristóteles, como hermenêutico conciliador, desconfiava sempre de uma teoria muito distante da vida concreta. E, quando as convicções dos demais e os ensinamentos dos sábios divergiam de maneira irremediável, ele não hesitou em apoiar a

opinião popular. Essa reabilitação epistemológica das opiniões populares marca o procedimento metódico da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles sempre coleciona as opiniões mais importantes que circulam sobre o objeto, examina-as, reprova as insustentáveis e aprova as mais plausíveis, as mais bem fundamentadas. Não se pode alcançar mais que uma opinião bem examinada e sustentada por bons argumentos no trato filosófico das questões éticas.

Com isso quero concluir meus comentários sobre o caráter científico e o método da *Ética a Nicômaco* e também abordar seu conteúdo. Essa ética trata – assim como a de Platão – da felicidade e da virtude. Quer provar a tese de que entre felicidade e virtude existe uma estreita conexão interna. Quer mostrar que o virtuoso será recompensado pela felicidade, que nossa busca da felicidade só terá efeito se nós nos esforçarmos por uma vida virtuosa. A fundamentação de sua tese baseia-se no argumento praxiológico que desdobra a estrutura teleológica do agir humano e esclarece os conceitos mais importantes para sua descrição.

### **A felicidade e as virtudes éticas**

O que os homens fazem, fazem-no com um certo fim que querem alcançar. Esse fim é o bem que querem possuir. Por isso, sua realização é o fim do seu agir. Tal fim do agir humano pode estar dentro ou fora dele. No último caso, o agir é o meio para alcançar o fim. Tendo obtido o fim, o agir se encerra. Exemplos para esse agir instrumental são todas as formas de produção. No primeiro caso, o agir é fim em si mesmo. A execução da práxis é simultaneamente a realização do fim e o fim já realizado. Se você não quer passear unicamente pelo puro prazer de passear, mas por recomendações médicas, então você não faz o passeio como práxis com fim em si mesmo. O passeio tornou-se uma terapia, uma atividade de saúde, algo feito com fim externo ao agir. Evidentemente, as atividades humanas não têm, por si mesmas, fins externos

ou internos. Se uma atividade *x* é realizada como práxis ou com fins de produção, ela depende do contexto e do fim almejado.

Diante da pluralidade dos fins possíveis do agir levanta-se a questão sobre quais seriam os princípios para organizar a multiplicidade dos fins humanos. Não se trata de uma tipologia teórica ou classificação dos fins, mas de uma organização prática. A pluralidade dos fins pode ser organizada quando a instrumentalização contextual desses fins se choca, através de fins hierarquicamente superiores, com um limite. Por isso o filósofo pergunta se existe um fim superior, auto-suficiente e perfeito que não pode ser instrumentalizado, qual seu *status* e qual sua relação com os fins inferiores. Se for possível organizar a multiplicidade dos fins internamente e não coordenar externamente através de ações concretas, então deve haver um fim absolutamente superior que se torna operante como princípio integrante, organizando os fins múltiplos sob si mesmo e dentro de sua realização infinita. Se um tal fim existe, um bem insuperável, supremo, podemos levantar a questão de quais seriam os costumes, atitudes, posturas e competências que realizam esse bem com a suficiente certeza.

Para Aristóteles, é claro que esse bem supremo existe, que o agir humano tem um fim supremo pelo qual todos necessariamente almejam, mas nem sempre de maneira correta, adequada. Esse bem é a felicidade. E não é verdade que nós todos queremos ser felizes? Mas o que significa isso? O que temos de fazer para nos tornarmos felizes? O que significa felicidade? A filosofia moderna não tem mais resposta para essa questão e abandona os indivíduos com suas preferências à resignação eudaimonística. A *Ética a Nicômaco* tem a coragem de definir a felicidade e de mostrar um caminho universal para ela. Para entender a essência da felicidade, devemos, segundo Aristóteles, contemplar “a tarefa particular do ser humano”. Se existe um bem supremo, perfeito, a atuação que o almeja e em condições favoráveis o alcança, não pode ser uma tentativa entre outras contingentes possíveis. O bem supremo não é um bem entre outros bens. A práxis dedicada a ele não pode ser, portanto, uma

práxis entre outras quaisquer. A superioridade da felicidade tem de se refletir na práxis de quem a almeja. Portanto, devemos buscar um modo de práxis que é universal e não admite um contexto superior. Esse modo de práxis só pode ser a vida, mas não a vida vegetativa que compartilhamos com as plantas, nem a vida sensitiva que compartilhamos com os animais. Procuramos a tarefa particular do ser humano, um modo de viver exclusivo do ser humano, no qual se expressa a distinção entre homem, animal e planta. Como o ser humano prima pela razão, a tarefa particular do ser humano é uma vida guiada pela razão, “uma vida com o agir da parte racional da alma”. Aristóteles varia aqui o *ergon*-argumento da *República*, que Sócrates usa na discussão com o intratável sofista Trasímaco. Assim como em Platão, ele se baseia numa analogia que interpreta o geral pelo exemplo do especial: como cada profissão cumpre uma tarefa específica, cabe à vida humana cumprir uma tarefa específica; como cabe a cada membro do corpo humano uma função específica, cabe à alma, como parte integrante do ser humano, uma tarefa específica; e como a qualidade da tarefa depende da competência do atuante, o êxito da vida depende da habilidade da alma. Se nossa vida tem bom êxito, nós atingimos o fim supremo, e isso nos torna felizes. A felicidade, em Aristóteles, define-se por isso como “a atuação da alma no sentido de sua habilidade essencial”.

Mas o que significam habilidade intrínseca, competência, virtude? Ou, em que consiste a virtude da alma? Virtude no grego significa *areté*, traduzido, ao pé da letra, como otimização. A otimização inclui todas as capacidades que permitem o melhor funcionamento e uma segura realização do fim. Tudo o que pode ser julgado e avaliado num contexto teleológico segue uma normatividade intrínseca que nos permite constatar a aptidão de objetos, atitudes e estados da alma pelos quais definimos a distância da perfeição. Essa normatividade interna que define a perfeição de algo, de maneira que não pode ser superada pelo melhoramento da qualidade, é a otimização, a virtude.



Quais as qualidades da alma, quais as virtudes que ela deve possuir para que sua tarefa se realize, para que a vida humana tenha um bom êxito, para que a vida seja boa? A alma divide-se em duas grandes áreas: uma parte irracional, a das sensações sensitivas e dos desejos, e uma parte racional. Esta contém, por sua vez, duas partes: uma para a contemplação do ser imutável e outra para o ser mutável, responsável pelo mundo do agir. A parte da razão responsável pelo imutável contém a dimensão especulativa da razão que procura o conhecimento metafísico, a competência sobre os princípios; a parte responsável pelo mutável, pela *antropina*, abriga a dimensão prática, avaliadora da razão, que procura a competência do raciocínio e do juízo. Se olharmos essas capacidades isoladas que entre si se combinam pela razão teórica e prática, e se quisermos denominar tudo o que elas precisam para realizar sua tarefa da melhor maneira, chegamos às virtudes dianoéticas. A mais importante delas para a parte prático-racional é a prudência; mas, por ser uma qualidade complexa, ela reúne uma quantia de virtudes colaterais, como bom conselho, cuidado de raciocínio, competência de juízo, compreensão veloz, sensibilidade para as situações e outras.

No âmbito da *Ética a Nicômaco* estão as virtudes éticas. Virtudes éticas são posturas permanentemente ativas que controlam e formam os afetos, posturas firmadas em costumes de atuação. Enquanto as virtudes dianoéticas podem basear-se em disposições naturais, as virtudes éticas prescindem desse apoio natural. Elas são o produto do acostumar-se e do esforço ativo. A natureza nos ajuda apenas no sentido de dar-nos a capacidade básica para nos tornarmos seres éticos, para desenvolver virtudes e evoluir um caráter capaz de entrelaçar essas virtudes.

Desenvolvemos as virtudes por meio de exercício e repetição. “Tornamo-nos justos, atuando de maneira justa; prudentes, atuando de maneira prudente; corajosos, atuando de maneira corajosa.” Mas parece que aqui Aristóteles percebeu o surgimento do problema por meio de uma argumentação circular, pois “o agir justo e prudente já pressupõe que sejamos justos e prudentes”. Pois uma ação não é

justa ou prudente quando mostra certas qualidades independentes do autor, mas porque foi realizada por um justo ou prudente. Uma ação é justa por ser expressão da justiça do autor. A solução do problema é um exemplar exercer-se, a emulação de um exemplo. Se temos de agir com justiça para sermos justos, pois só um justo atua confiável e naturalmente de maneira justa, então deve-se indicar ao educando, desde o início, a vida exemplar de um ser virtuoso. “Nem pouco nem muito, mas tudo depende do fato se, desde a juventude, formamo-nos numa direção ou noutra.”

Diferentemente das modernas filosofias morais, sejam de origem kantiana ou conseqüencialista, uma ética das virtudes e da formação do caráter tem de ser uma ética da educação. Ela não pode se restringir ao aprendizado de princípios; ela tem de indicar a práxis em que pode ser adquirida a competência de condução de vida que a ética das virtudes se propõe; ela não pode estabelecer regras para decisões; ela tem de mostrar a pessoa exemplar. Um tal exemplo, um *spoudaios*, “tem em todos os casos o juízo correto e em cada caso isolado as coisas se mostram a ele como elas são de verdade”. Ele é, para todos os casos isolados que não podem ser abordados por conceitos, princípios e regras, “norma e medida do bem”. A possibilidade do progresso nas virtudes não se baseia no conhecimento do bem e do justo, mas no conhecimento geral e amplamente divulgado sobre quem é um bom e justo. Essa indicação só pode satisfazer em sociedades que podem amparar seus costumes avaliativos no inquestionável e costumeiro, que são eticamente coerentes e não permitem dúvidas sobre a validade do nível dos juízos éticos.

O jovem recebe sua educação ética de virtudes não apenas em casa; o aperfeiçoamento ético, por meio do acostumamento reiterado de atitudes corretas, é igualmente objetivo do legislador. O nomóteta aristotélico não se satisfaz com o efeito saliente de assegurar a existência e coordenar a atuação; ele pretende o efeito mais profundo da formação do caráter, quer formar uma segunda natureza, que subjuga a primeira sob seu regime ético, considerando-

a uma mera confusão de afetos. Por isso, ele precisa ter conhecimento sobre a alma humana.

E quando é que se conseguiu um progresso ético? Quando é que a educação ética de virtudes teve bom êxito? “Como indício de que alguém já tem uma postura fixa e atitudes firmadas no seu agir, devemos, de acordo com Aristóteles, nos apropriar da sensação de prazer ou de desprazer que resultam de determinadas ações.” Possuir uma virtude não significa apenas realizar ações de maneira correta e segura e omitir ações contrárias; significa principalmente gostar de realizar as ações e abominar as contrárias. As virtudes não erguem um regime de força; a otimização tornada costume gosta de ser realizada, a alma regozija-se de si mesma nas virtudes. O caráter tornou-se uma segunda natureza, que se sobrepõe eticamente às sensações de prazer e desprazer da primeira natureza, substituindo o regime afetivo de prazer e desprazer por um regime ético de prazer e desprazer. O acostumamento ético é, portanto, uma formação das sensações hedonísticas; acostuma-se com a alegria e com o desprazer de se tornar sensível a distinções éticas e de cooperar com as virtudes. O conceito da segunda natureza encontra-se numa posição tensa diante da práxis avaliativa da sociedade. Nós elogiamos e censuramos; mas podemos elogiar e censurar, se nosso agir é expressão do nosso caráter ético, seja ele bom, seja ele mau? Aristóteles levantou essa questão e defendeu a opinião de que nós somos co-responsáveis por nosso caráter, de maneira que se torna legítimo elogiar-nos por nossa excelência ou censurar-nos por causa da nossa insuficiência ética. Na justificativa para essa convicção, ele aponta para o histórico da formação dos caracteres. Ser virtuoso no sentido de possuir uma postura firmada é o resultado de reiteradas ações isoladas. Estávamos livres para cada ação bem como para a sua reiteração. Pela confirmação habitual perdemos essa liberdade; o devasso não se transforma por uma simples decisão da vontade num virtuoso, mas se chegarmos a um estado eticamente mau, isso estava em nosso poder, do mesmo modo que a formação de um caráter virtuoso. Por isso, somos responsáveis pelas ações nas quais

se expressa nossa postura de caráter, nossa constituição ética. Assim, merecemos o elogio no caso da nossa excelência de caráter, bem como a censura no caso da nossa insuficiência ética.

Para que as virtudes éticas possam resultar numa vida feliz, de bom êxito, elas têm de cooperar com habilidades competentes da parte prático-deliberativa da alma, principalmente com a prudência, a *phronesis*, de maneira específica. Apesar de estarem incumbidas da tarefa de provocar um comportamento ético desejável de maneira segura, i.e., na base de uma postura firmada, as virtudes não pertencem exclusivamente à psicologia moral; em Aristóteles, elas são igualmente os protagonistas da epistemologia moral. “O agir específico do ser humano provém da prudência (*phronesis*) e da virtude ética. A virtude proporciona que o fim seja correto e a prudência faz com que se escolham os meios adequados.” Para Aristóteles, a virtude não constitui o auxílio executivo para uma razão de competência dos seus fins, como é no caso de Platão, que organiza a alma como um exército, onde o comandante-geral, o *logisticon*, por meio dos oficiais, o *thymos*, dirige a tropa, a região dos afetos, o *epithymeticon* ou *alogiston*, de maneira efetiva e adequada.

Para Aristóteles, as virtudes não garantem apenas a confiabilidade no fazer correto; só elas conhecem o que é bom e correto, o que deve ser feito em cada situação. “Só ao olhar do virtuoso mostram-se o bem em si, o fim e o melhor.” As virtudes possuem, portanto, uma competência moral cognitiva que perscruta a percepção da situação e direciona o agir no entrelaçamento das opções de acordo com seu fim. Na realização técnica, no planejamento a médio prazo, temos de lidar com efeitos e entrelaçamentos moralmente neutros, e é aí que a *phronesis* nos ajuda. Aqui temos de relativizar também: a *phronesis* não é nenhum protótipo da razão econômica; ela mesma é uma virtude, fazendo parte da área dianoética, eticamente partidária, aberta para o engajamento das *aretai ethikai*; por isso, ela não é externa às virtudes por ela assistidas, mas colabora com elas numa conexão praxiológica; apesar de ser apenas especialista dos meios de realização, ela entende os fins das

virtudes e reconhece o bem por elas almejado. Por isso, a prudência só pode desenvolver sua habilidade na cooperação com as virtudes éticas; ela é enobrecida pelo contexto ético. “Num sentido essencial, não se pode ser bom sem a prudência, nem prudente sem a virtude ética.”

A espinha dorsal sistemática da teoria aristotélica das virtudes é a *mesotes*-doutrina. Aristóteles defende o perfeccionismo do meio. Geralmente fazemos muito pouco do bem, às vezes fazemos muito do bem. O bem, correto, excelente fica no meio entre um de mais e um de menos. Esse meio é difícil para ser atingido; a vida pode ser comparada a um alvo, repleto de possibilidades para que não se acerte em seu centro. Cada situação está cheia de armadilhas; agir corretamente significa sempre agir no tempo correto, na situação adequada, diante das pessoas certas, movido pela motivação correta, de maneira certa e na medida certa. Pode-se falar aqui de uma doutrina praxiológica de categorias, de um hexágono praxiológico do bom êxito. Cada uma das variáveis situacionais mais importantes define sua própria área de risco ético, exige uma sensibilidade própria do meio só para ela. Não existe um algoritmo que deixa o atuante alcançar o meio e fazer o melhor, tampouco existe uma regra indicando até que ponto o atuante pode-se afastar do meio para ser ainda eticamente tolerado. Ao afastar-se demais do meio, ele pode ter certeza da censura. Essa nem sempre é igual; os dois extremos da tríade de virtudes não atraem censuras iguais sobre si: nem sempre estão igualmente distantes do meio e existem extremos mais ou menos semelhantes do meio. Por isso, às vezes é o excesso, às vezes é a falta que contrasta mais com o meio. A covardia é um vício bem-instaurado; audácia e intrepidez são consideradas inferiores a um erro moral. A explicação para essa assimetria é simples: os casos de covardia prevalecem; acontecimentos de audácia são mais raros. Por isso, instaurou-se na percepção ética mais comum, não influenciada pela concepção aristotélica com sua estrutura triádica, o dualismo covardia-audácia. Semelhante é o caso da prudência. A princípio, pensamos no contraste entre prudência e desenfre-

mento; e Aristóteles precisa de muita persuasão para nos fazer aceitar a insensibilidade, a letargia e a fleuma como extremos da prudência colocada no meio. Afinal, casos de desenfreamento são muito mais freqüentes e mais perturbadores em suas conseqüências que os de fleugma e apatia. Por isso, o melhor caminho é adquirir a competência do meio, evitar aquele extremo que está em maior contraste com o meio, que é menos semelhante ao meio. Para se tornar corajoso, é mais prudente investir a energia ética para evitar a covardia do que para evitar a audácia.

Aristóteles não precisa de investir apenas em persuasão para transformar as contraposições bem-instauradas, como covardia  $x$  audácia e prudência  $x$  desenfreamento, numa tríade centrada; ele ainda tem de criar uma linguagem, pois nem a sua nem a nossa linguagem comum dispõem de conceitos para expressar todas aquelas virtudes, descritas na *Ética a Nicômaco*, para definir, segundo a *mesotes*-doutrina, as maneiras exageradas e deficientes dos comportamentos. Não existe um princípio derivativo pelo qual poderiam ser classificadas as descrições aristotélicas das virtudes, nem existe um procedimento dedutivo para mostrar sua totalidade. Aristóteles não as toma de maneira aleatória; elas seguem uma ordem temática. Além das sempre mencionadas virtudes cardeais, Aristóteles importa-se com as virtudes sociais. Começa com reflexões sobre a maneira correta de lidar com o dinheiro no âmbito particular, mas também, caso alguém disponha de mais dinheiro, no âmbito público; no final encontram-se reflexões sobre sociabilidade, sensibilidade, habilidades sociais e sobre a arte de entabular uma conversação agradável. Sempre estão ao lado de cada virtude – muitas vezes com evidente esforço – as maneiras defeituosas segundo a doutrina da *mesotes*.

As indicações das virtudes em Aristóteles não precisam ser aceitas incontestavelmente. Elas provocam contradição; suas caracterizações possuem muitos traços que não precisam ser aceitos como indícios constitutivos da virtude tratada. Mas quem quer saber o que a sociedade ateniense do quarto século a. C. pensou sobre a

maneira correta de lidar com o dinheiro deve lançar um olhar à *Ética a Nicômaco*. Aristóteles elogia a generosidade existente entre a prodigalidade e a avareza, mas elogia igualmente a *megaloprepeia* – palavra de difícil tradução no alemão (igualmente no português!), por se tratar da maneira de lidar com muito dinheiro na vida pública.

Não possuímos uma expressão adequada, pois o mecenato não exerce um papel muito importante em nossa cultura política. O *megaloprepes*, o generoso, seria alguém que equipa um navio de combate, organiza uma grande festa, investe recursos particulares para realizar algo magnífico para o bem comum, ornamenta o espaço público e agrada aos deuses. Sem esforço, de livre e espontânea vontade, o generoso mostra sua generosidade. Sua forma defeituosa seria o novo-rico, que ganhou seu dinheiro de uma hora para a outra, mas não possui estilo nem postura; é um fanfarrão difícil de aturar. A outra forma defeituosa seria o *mikroprepes*, o avarento no espaço público. "Ele pode tentar o que quiser, ele vai hesitar e só pensar na maneira de gastar menos, ainda reclamando desse pouquinho. E ainda se preocupa se ele não faz mais do que a sociedade pode esperar dele."

Uma outra forma de excelência ética é o *megalópsychos*, o magnânimo. Agora não se trata de dinheiro, mas de algo mais importante, a reputação ética, a honra e o reconhecimento social. O magnânimo tem uma idéia adequada do seu valor e dos seus méritos e nem sequer pensa em esconder sua excelência do mundo. Com isso, ele se dirige exatamente ao meio entre uma auto-avaliação desmedida, sem fundamento na realidade da vida e sem uma automarginalização, que seria uma automodestização deprimente. A magnanimidade é a virtude que conhece seu próprio valor ético e exige seu reconhecimento social, sua honra pública.

Muitas vezes, o magnânimo é abençoado com riqueza e felicidade; sem margem de dúvida, bens externos de felicidade tornam a formação ética do caráter mais fácil, de maneira que a magnanimidade, a excelência completa, pode ser alcançada. E essa

combinação de magnanimidade, riqueza e felicidade condescendente é irresistível.

Mas Aristóteles adverte para não se confundir simplesmente riqueza e felicidade com magnanimidade. Sem a formação do caráter, os bens da felicidade não possuem nenhum valor ético. O sinal do magnânimo é que ele sabe receber e manusear riqueza e bens com “sensibilidade social”. Ele enobrece a felicidade, dá sustentação ética à riqueza. Os outros são nada mais que fanfarrões, que brincam de magnanimidade e são, de fato, arrogantes sem ter a pretensa superioridade. O magnânimo é superior de verdade, e ele gosta dessa superioridade. Ele procura-a e quer ganhá-la, não tendo nem o mínimo interesse em ser humilde. Por isso – aqui podemos ver que nossa gramática dos juízos éticos é diferente da aristotélica –, ele nunca se lembra das benesses recebidas, pois recebê-las significa fraqueza, dependência e inferioridade. Entretanto, as benesses que ele proporciona aos outros são bem guardadas na memória. Ele cultiva sua excelência ética e sua posição social por meio delas. Por isso, ele não pede nada, pois pedir significa reconhecer uma fraqueza. Ele não se vangloria, não procura vaidosamente chamar a atenção dos outros, nem espalha elogios à toa. Ele é independente, tanto dos juízos alheios quanto das necessidades. Ele é calmo, concentrado, domina suas paixões e seus afetos, é senhor de si e fala devagar e com voz grave.

As descrições aristotélicas ultrapassam claramente o âmbito das virtudes cardeais posteriores. A *Ética a Nicômaco* passa por todo o âmbito do comportamento humano. Sempre quando emitimos juízos, quando constatamos bom ou mau êxito, quando elogiamos ou censuramos, quando nos sentimos atingidos de maneira agradável ou desagradável, a doutrina aristotélica das virtudes se mostra competente. Ela segue o senso comum, aplica o vocabulário dos caracteres do uso diário e traça um tipo de arqueologia dos juízos cotidianos sobre o comportamento humano.



## A eminência da justiça

Platão reconhece em sua *República* quatro virtudes, das quais três são atribuídas às partes da alma: sabedoria, valentia e prudência, enquanto a quarta, a justiça, não sendo igualada a elas, representa um princípio organizador, integrante e superior. Para Aristóteles, a justiça tem uma importância eminente. Na *Ética a Nicômaco*, justiça significa uma excelência insuperável: o justo é aquele que possui todas as excelências e as une num caráter nobre; as leis que servem à justiça são aquelas que conduzem os cidadãos à criação de uma excelência diferenciada. Mas não foi por causa desse assim chamado conceito geral da justiça que o quinto livro da *Ética a Nicômaco*, tratando exclusivamente da justiça, causou tanto efeito. O livro da justiça tornou-se tão importante na história da filosofia prática por ter desenvolvido uma diferenciação tipológica da chamada justiça específica com múltiplas conseqüências.

Desde Aristóteles distinguem-se dois modos da justiça, a justiça *iustitia regulativa sive correctiva, in comutibus directiva*, e a *iustitia distributiva*. A *iustitia directiva* é uma justiça compensadora e indenizadora, e, dependendo do caso, se a obrigação de compensação ou indenização provém de um ato ilegal ou de um contrato, a *iustitia directiva* toma o corpo de uma *iustitia correctiva* ou *comutativa*. A primeira abrange todas as *obligationes ex delictu*; a segunda, *as obligationes ex contractu*. A justiça compensadora exige o cumprimento de obrigações, *officia debiti*. O cumprimento de uma obrigação torna um “obséquo que havia inexistente” (Kant). Obrigações são deficiências a serem compensadas por meio de prestações correspondentes. À luz da *iustitia directiva*, uma injustiça pode ser comparada com um certo desequilíbrio que exige restauração. Kant inventou para esse tipo de justiça a fórmula “-a+a=0”. A *iustitia directiva* não tem princípios próprios; ela não pretende melhorar a ordem vigente do direito, ela quer reparar danos. A obrigatoriedade do direito positivo oferece-lhe a sustentação normativa; ela exige dos cidadãos nada acima daquilo que o direito lhes exige. Sua vantagem é seu

*status quo*; seu ideal é tornar-se supérflua. Ela pratica o equilíbrio do conservador, vê sua tarefa na restauração do estado original, violado pela injustiça. Seu símbolo é a balança. A compensação por ela intencionada mede-se pelo tamanho do prejuízo. O correspondente dessa justiça na ética de virtudes é a honradez do cidadão, sua fidelidade às leis e sua disposição de cumprir contratos realizados e de assumir, se for o caso, compensações adequadas.

A forma de justiça da *iustitia directiva* baseia-se num conceito aritmético da igualdade. Isso significa que os homens se encontram, no horizonte da *iustitia directiva*, só como pessoas jurídicas sob a perspectiva de uma total igualdade. Significa, além disso, que somente o delito ou conteúdo de contrato têm importância para o cálculo de indenização ou compensação, enquanto o tipo do autor do dano ou do prejudicado não influenciam. Todos são iguais perante a lei, e a efetividade da *iustitia directiva* independe de todas as perspectivas avaliativas além do direito vigente.

Com efeito, é irrelevante se uma pessoa boa lesa uma pessoa má, ou se uma pessoa má lesa uma pessoa boa, ou se uma pessoa boa ou má comete adultério; a lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça, e trata as partes como iguais, perguntando somente se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça, se uma infligiu e a outra sofreu um dano. Sendo portanto esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz tenta restabelecer a igualdade, pois também no caso em que a pessoa é ferida e a outra fere ou uma pessoa mata e a outra é morta, o sofrimento e a ação são mal distribuídos, e o juiz tenta igualizar as coisas por meio da penalidade, subtraindo do ofensor o excesso do ganho. (ARISTÓTELES, 1132 a 2)

Essa caracterização parece extremamente atual para uma ética de virtude, pois implica a divisão rigorosa entre direito e ética, mas essa não foi defendida por Aristóteles, como já vimos, pois para ele a educação ética dos cidadãos cabe ao legislador, o que a torna uma função do direito.

Dessa forma da justiça como igualdade aritmética Aristóteles distinguiu a forma da igualdade proporcional. A igualdade proporcional ou geométrica é a igualdade distributiva. O âmbito de aplicação dessa justiça distributiva não é a ordem jurídica, mas a vida pública da produção e distribuição de bens sociais. Trata-se aqui da “distribuição de reconhecimentos públicos, de dinheiro e de outras coisas que devem ser divididas entre os cidadãos que compartilham dos benefícios outorgados pela constituição da cidade” (ARISTÓTELES, 1131 a 30). Enquanto a *iustitia directiva* é uma justiça da não-diferenciação, a *iustitia distributiva* é uma justiça da diferenciação. Sendo a deusa da *iustitia directiva* cega, não podendo se importar com as determinações empíricas e situativas dos homens, a deusa da *iustitia distributiva* tem de olhar bem, pois o que importa são as propriedades relevantes para a distribuição.

Diferentemente da *iustitia directiva*, a *iustitia distributiva* não tem problemas com os critérios. Existem distribuições justas e injustas. Distribuições iguais são tampouco justas em si como distribuições desiguais são injustas. Pode-se pensar que distribuições iguais sejam injustas e distribuições desiguais, justas; por isso, a distribuição justa necessita de uma medida que defina em que sentido a igualdade pode ser relevante para a justiça, que define os limites da distribuição igual ou desigual, que determina quem faz parte dos iguais ou desiguais. A fórmula básica da *iustitia distributiva* é igual aos iguais, desigual aos desiguais. Como a igualdade nesse caso é proporcional, existe a exigência da justiça formal de que a distribuição real dos bens reflita a distribuição do critério distributivo dos seus proprietários. Uma distribuição a A e B é justa quando o direito de A é proporcional ao direito de B, na medida em que o mérito de A é proporcional ao mérito de B, ou quando o direito de A é proporcional ao direito de B, como o mérito de A é proporcional ao mérito de B. Trata-se de uma igualdade de relações. Como diz Aristóteles:

O justo, portanto, pressupõe no mínimo quatro elementos, pois as pessoas para as quais ele de fato é justo são duas, e as

coisas nas quais ele se manifesta – os objetos distribuídos – são também duas. E a mesma igualdade existirá entre as pessoas e as coisas envolvidas, pois da mesma maneira que estas são relacionadas entre si aquelas também são. Se as pessoas não forem iguais, elas não terão participação igual nas coisas, mas isto é a origem de querelas e queixas, quando pessoas iguais têm e recebem quinhões desiguais ou pessoas desiguais têm ou recebem quinhões iguais. (ARISTÓTELES, 1131 a 18)

Mas essa descrição formal da estrutura da proporcionalidade ainda não oferece o critério de conteúdo para a distribuição, sendo que os seres humanos são iguais ou desiguais em relação a certos critérios. Ao se tratar de questões econômicas, a coisa é simples: a *iustitia distributiva* ordena que o lucro proveniente de uma empreitada com investimento conjunto seja dividido de acordo com a participação nos investimentos e capitais. Mais difícil é a distribuição justa em termos de honra pública e gratificação. Segundo Aristóteles, o critério para a distribuição de reconhecimento público, de encargos e benefícios seria a benemerência, a *axia*; distribuições proporcionais justas são, portanto, distribuições segundo a benemerência e dignidade, distribuições *kat' axian*. Mas quem é digno de um encargo? Quem merece reconhecimento e honra? Aristóteles sabe que aqui pode haver discordâncias. As convicções acerca da ética de um mérito e de uma dignidade dependem dos valores éticos sociais e do jogo das forças políticas. “Os defensores da instituição democrática opinam a favor do homem livre, os adeptos da oligarquia a favor da riqueza ou da nobreza do nascimento e os adeptos da aristocracia a favor da excelência” (ARISTÓTELES, 1131 a 25). Ambos os conceitos da tradição aristotélica mostram-se, com isso, hermenêuticos; eles descrevem maneiras de excelente comportamento, que refletem as normas de direito e moralidade que realmente existem. O justo, no sentido da *iustitia directiva*, é o cidadão honesto e fiel aos contratos vigentes, que simplesmente faz o que tem de fazer de acordo com a legislação vigente. O justo no sentido da *iustitia distributiva* é o poderoso que,

na distribuição dos bens sociais, se orienta pelos conceitos de mérito e dignidade da moralidade em vigor.

A justiça distributiva de Aristóteles é uma justiça política; nela reflete-se a autocompreensão ética da sociedade. Essa essência social da política clássica não é um sistema de coordenação, não é um automatismo para satisfações ou mesmo para diminuição de conflitos. Ela é o lugar de uma vida boa, satisfatória. Na *koinonia politike*, os homens podem desenvolver suas habilidades naturais intrínsecas, suas capacidades de pensar, de falar e de agir. Exclusivamente na vida ativa da pólis, no cuidado comum pelo bem-estar comum, o homem pode alcançar seu destino. Na comunidade política constitutiva colaboram as leis e as virtudes cidadãs. As leis apóiam o esforço dos cidadãos para uma vida virtuosa e necessitam, por sua vez, de ser apoiadas pelas virtudes cidadãs; os cidadãos necessitam do efeito estabilizador das leis para poder progredir no seu aperfeiçoamento ético. As honras e encargos que a sociedade tem para distribuir constituem um sistema de atração ética com estímulo para a excelência. O virtuoso serve a sua pátria. A pólis o recompensa com honrarias conforme a sua dignidade. A justiça distributiva aponta a gratificação da virtude. Por isso, ela incita à concorrência virtuosa, mantém a espiral das excelências em movimentação. Fica claro por que Platão considerou a igualdade proporcional da meritocracia a “mais verdadeira e melhor”. Para uma comunidade de boa vida é fatal, quando a proporção entre esforço ético individual, de um lado, e honra política e reconhecimento social, de outro lado, perde seu equilíbrio, tornando-se contorcida; isso quando moda, poder e oportunidade começam a ordenar nos critérios da distribuição. Quando o sistema de estímulo pela recompensa da virtude não comprova mais sua funcionalidade, os recursos morais para a integração ética e a reprodução política não podem ser suficientemente assegurados. Por isso, a justiça distributiva decide sobre a sobrevivência de uma comunidade de boa vida.

## Conclusão

A felicidade, segundo a definição aristotélica, acontece quando o homem cumpre a tarefa que lhe cabe de maneira condizente. A felicidade acontece quando o homem conduz sua vida, guiada pela alma, de maneira elevada, formada e organizada. A vida considerada na *Ética a Nicômaco* era a vida normal do cidadão, a vida política. Essa vida é boa e bem-sucedida quando conduzida de acordo com as virtudes éticas e com a prudência situacional competente. Mas a vida política não é o único caminho para uma vida de bom êxito. Existe uma outra maneira de ser feliz, pois a vida política não precisa da parte especulativo-teórica da alma. Teoria, saber, percepção conceitual-intuitiva do imutável fazem parte das capacidades próprias do homem. Conseqüentemente, a atividade teórico-especulativa deve trazer igualmente a felicidade. Mais ainda, levando em conta que, na hierarquia das partes da alma, a competência para o imutável-divino está colocada como superior, e o efeito da satisfação pela contemplação do imutável-divino não pode ser considerado inferior à sensação de felicidade do cidadão que se regozija com sua excelência ética. A qualidade eudemonística da teoria, de uma vida dedicada à contemplação do imutável e divino é superior à qualidade eudemonística da vida política. O contemplador filosófico do ser experimenta uma felicidade que se assemelha à dos deuses; sua vida, que se apóia somente na intelectualidade autônoma, aproxima-se da vida dos deuses. Essa felicidade dos teóricos amados pelos deuses é livre de todas as tribulações e relativizações, com as quais tem de contar a estratégia da felicidade, cujo âmbito de atuação é o mundo das experiências sociais.

Essa doutrina das duas formas de vida, apresentada no décimo livro da *Ética a Nicômaco*, mostra que a correção da concepção filosófica de Platão pela concepção de uma filosofia cidadã por Aristóteles não se deve a uma concepção mais modesta da profissão. Mas sua excelência, que a eleva acima da sociedade das meras opiniões na caverna e acima dos cidadãos na cidade, expressa-se de

maneira cada vez diferente. Em Platão, o filósofo é epistemologicamente privilegiado; em Aristóteles, eudemonisticamente preferido. Desse privilégio epistemológico em Platão derivam obrigações, que levam o filósofo a desistir da visão beatífica das idéias a serem contempladas sem necessidade de uma ação, a descer da caverna e a se expor aos riscos do casamento entre filosofia e política. Como Aristóteles concebe a forma política da vida como independente da teoria, bem como autárquica em relação à *eudaimonia*, a filosofia aristotélica pode se dar ao luxo de uma contemplação do ser imutável sem necessidade de uma ação, bem como esperar uma suprema felicidade que é comparável à felicidade dos deuses, desde sempre habitantes do imutável.

**Abstract:** The author introduces this paper with the antagonism between the politician and the philosopher present in Plato's work and characterizes as typical of the Aristotelian legacy the separation between practical and theoretical objects. The key-words of the Nichomachean Ethics are exposed in their genesis and in the configuration that they acquired during the history of Western thought. The text finishes rescuing action of Platos' political legacy.

Key words: Ethics, Aristotle, philosophy, practice, justice, happiness.