



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

**A DIMENSÃO ÉTICA DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES:  
UMA LEITURA A ÉTICA A NICÔMACO**

Nodja Maria Holanda Cavalcanti Guimarães

Fortaleza-Ceará  
2008

Nodja Maria Holanda Cavalcanti Guimarães

**A DIMENSÃO ÉTICA DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES:  
UMA LEITURA A ÉTICA A NICÔMACO**

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

Orientador Prof<sup>o</sup> Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

Fortaleza-Ceará  
2008



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CERÁ  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

Título da Dissertação:

**A DIMENSÃO ÉTICA DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES:  
UMA LEITURA A ÉTICA A NICÔMACO**

Autor(a): Nodja Maria Holanda Cavalcanti Guimarães

Orientador(a): Prof<sup>o</sup> Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

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

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

Data da defesa: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_ Nota obtida: \_\_\_\_\_

Banca Examinadora

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Jan Gerard Joseph ter Reegen

---

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

---

Prof<sup>o</sup> Dr. Fco. Evaristo Marcos

Primeiramente agradeço a Deus por ter me dado a oportunidade de estar no mundo.

Aos meus pais, e a minha família, agradeço todo o amor, carinho, compreensão e respeito.

Aos amigos da UECE e da FIC, que me acolheram nos momentos difíceis.

Ao Professor Jan, meu orientador, pela dedicação e a paciência que contribuíram para o término do trabalho.

Ao meu esposo que contribuiu e motivou para a conclusão desse trabalho.

Tenho muito a agradecer e a muitas pessoas. Não cito nomes para não ser injusta com aqueles que me auxiliaram até onde já cheguei...

Dedicação especial ao ser humano que mesmo diante tantos conflitos e ações antiéticas prima pelas suas virtudes e busca a felicidade na integração entre os indivíduos.

“Aqueles que amam o amigo amam o que é bom para si mesmo, pois o homem bom, ao tornar-se amigo, torna-se um bem para seu amigo [...] ao mesmo tempo em que ama o que é bom para si, retribui desejando o bem e proporcionando prazer ao amigo na mesma medida; diz-se que a amizade é igualdade.”

(Aristóteles – EN, Livro VIII, 1157b, [35])

## RESUMO

A presente dissertação compreende a exposição da leitura das obras *Ética a Nicômaco* e *Política*, de Aristóteles, enfatizando a significação e validade que elas têm na vida ética e política do indivíduo. No sistema aristotélico, a ética é a ciência das condutas, menos exata uma vez que se ocupa com assuntos passíveis de modificação. Ela não se lança na investigação daquilo que no homem é essencial e imutável, mas no que podem ser obtidas por ações repetidas, disposições adquiridas ou de hábitos que constituem as virtudes e os vícios. Sua finalidade é garantir ou possibilitar a felicidade. Partindo das disposições naturais do homem, a moral mostra como elas devem ser modificadas para que se ajustem à razão. Estas disposições costumam estar afastadas do meio-termo. A virtude constitui o meio-termo e o vício se dá ou na falta ou no excesso. A política configura o desdobramento natural da ética. Na verdade, ética e política compõem a unidade da filosofia prática. Considerando que a ética se preocupa com a felicidade individual do homem, a política por sua vez tem como preocupação a garantia da felicidade coletiva da pólis. Sua tarefa é investigar e descobrir as formas de governo e as instituições capazes de assegurar a felicidade coletiva. Trata-se, portanto, de destacar a constituição do estado. Compreender a base que edifica a sociedade plena, onde cada indivíduo possa se sentir feliz figura como o campo norteador da leitura das obras citadas e que, na presente dissertação, tem a sua exposição a partir de uma interpretação de trechos e de comentadores das mesmas. O assunto é exposto em quatro unidades, onde a princípio se faz uma abordagem sobre a fundamentação da ética aristotélica, ressaltando o agir humano e as considerações concernentes as virtudes (morais e intelectuais). Em seguida tem-se a exposição sobre os fundamentos da amizade no âmbito da *Ética a Nicômaco*. Seqüenciando o estudo enfocam-se comentários concernentes a organização da cidade e o convívio social, especificando a natureza da cidade, seus elementos, administração, formas e legislação (regime de governo, regime ideal e a política). Após ter percorrido todo este caminho chega-se finalmente a conclusão de que para Aristóteles a felicidade (*Eudaimonia*) só pode se efetivar no seio da interação, na explicitação das virtudes e na prudência, faculdades inerentes ao ser racional que, no uso de sua plena capacidade, como homem se firmará em agrupamentos como a família e, partindo desta construirá a cidade-estado, onde poderá ser realmente feliz. Assim compreende-se que a felicidade só se fará explícita no contexto da vida contemplada na Cidade (*Pólis*).

**Palavras-Chaves:** Ética. Política. Felicidade. Amizade. Cidade-Estado.

## ABSTRACT

This dissertation includes the exposure of reading the works Nicômaco the Ethics and Politics of Aristotle, emphasizing the significance and validity that they have the ethical and political life of the individual. In the Aristotelian system, the ethics is the science of conduct, the less accurate since it deals with matters that could change. It does not boom in research of what in humans is essential and immutable, but in what can be obtained by repeated actions, provisions or acquired habits that are the virtues and vices. Its purpose is to ensure the happiness or permit. Starting from the provisions of the natural man, a moral shows how they should be modified to fit the right. These provisions tend to be remote from the mid-term. The result is the half-term addiction and whether or failing or in excess. The policy sets the natural breakdown of ethics. Indeed, ethical and political component of the unity of practical philosophy. Whereas the ethics is concerned about the happiness of the individual man, the policy in turn has the concern to ensure the happiness of collective pólis. Your task is to investigate and discover the ways of government and institutions capable of ensuring collective happiness. It is, therefore, to highlight the constitution of the state. Understand build society fuel, where each individual more if feel happy figure as the field guiding of reading of works cited and that, this dissertation, has the his exposure frond. a interpretation de excerpts e de commentators the same. The subject is exposed in four units, where the principle is an approach on the grounds of ethics Aristotelian, emphasizing the human act and considerations concerning the virtues (moral and intellectual). Then one has the exposure on the basis of friendship in the context of the Ethics Nicômaco. Sequencing focus on the study are comments concerning the organization of city and social coexistence, specifying the nature of the city, its elements, administration, forms and legislation (system of government, political system and ideal). Having travelled all this way - it finally reaches the conclusion that Aristotle to the happiness (Eudemonia) can only be effective within the interaction, in the explanation of the virtues and wisdom, inherent powers to be rational, in the use of their full capacity, a man is firmly in groups such as families, and from this construct the city-state, where you can be truly happy. So understand that the only happiness will be explicitly addressed in the context of life in the city (Pólis).

**Key-Words:** Ethics. Politics. Happiness. Friendship. City-State.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1. FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA</b> .....	14
<b>1.1 O AGIR HUMANO</b> .....	15
<b>1.2 VIRTUDES</b> .....	17
1.2.1 Virtudes Morais.....	28
1.2.2 Virtudes Intelectuais.....	26
<b>2. FUNDAMENTOS DA AMIZADE NA ÉTICA ARISTOTÉLICA</b> .....	35
<b>2.1 EXTENSÃO DO CONCEITO – AMIZADE</b> .....	36
<b>2.2 FORMAS DA AMIZADE</b> .....	38
<b>2.3 RELAÇÃO AMIZADE E JUSTIÇA</b> .....	44
<b>2.4 DO PRAZER À FELICIDADE</b> .....	46
<b>3. ORGANIZAÇÃO DA CIDADE E O CONVÍVIO SOCIAL</b> .....	56
<b>3.1 NATUREZA DA CIDADE</b> .....	59
<b>3.2 ELEMENTOS DA CIDADE</b> .....	61
3.2.1 Relação Senhor X Escravo.....	61
3.2.2 Arte de Enriquecer.....	64
<b>3.3 ADMINISTRAÇÃO DA CIDADE</b> .....	65
3.3.1 O Cidadão.....	66
3.3.2 O Governo da Cidade.....	70
<b>4. FORMAS E LEGISLAÇÃO DA CIDADE</b> .....	76
<b>4.1 O REGIME DE GOVERNO</b> .....	77
<b>4.2 O REGIME IDEAL</b> .....	79
<b>4.3 POLÍTICA</b> .....	83
<b>CONCLUSÃO</b> .....	85
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	88

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho propõe fazer uma apreciação da dimensão ética do pensamento de Aristóteles, considerando que este desemboca numa filosofia política, uma vez que, no seu contexto de discussões levanta questões concernentes à vida do homem em sociedade, enfatizando fatores peculiares à esfera da ação humana frente às situações do indivíduo em busca da sobrevivência e da felicidade, entre outras perspectivas.

O estudo da filosofia política no seu âmbito traz em si importância figurativa, tendo em vista abranger um infinito número de elementos estudados pelas diferentes ciências humanas. Quando se reporta ao contexto do pensamento aristotélico percebe-se que sua dimensão é significativa e polêmica, configurando neste sentido uma perspectiva de estudo, uma vez que se reporta à intenção de compreender o comportamento do homem no seu todo social.

Apresenta-se como objetivo central do estudo ora iniciado fazer uma abordagem sobre a ética aristotélica destacando neste aspecto a extensão significativa de conceitos concernentes à filosofia política do já referido filósofo. Partindo desta perspectiva geral faz-se uma abordagem sobre aspectos como o agir humano, as virtudes (morais e intelectuais), entre outros pontos que oferecem base ao assunto exposto. Compreender a relação das virtudes amizade e justiça na estruturação da cidade figura como uma das perspectivas que norteia o estudo em sua base estrutural.

Para desenvolvimento do estudo firmou-se como metodologia da pesquisa a investigação a partir da compreensão da própria leitura das obras do referido pensador com a finalidade de fazer o levantamento de alguns problemas e, partindo destes, conseguir a sua compreensão nos argumentos apresentados ao longo das obras estudadas. A utilização de compreensões complementares através de

comentadores, ou seja, estudiosos de Aristóteles não será dispensada. No entanto, ao longo da leitura, procurou-se não ser induzido pelas mesmas.

A fundamentação teórica da dissertação compreende a leitura das obras *Ética a Nicômaco* e *Política*, onde se buscou fazer uma apreciação dos princípios éticos e políticos que estão implícitos nos argumentos e concepções do filósofo em relação à vida do ser humano em sociedade.

A *Ética a Nicômaco* é a principal obra de Aristóteles sobre Ética. Nela se expõe sua concepção teleológica e eudemonista de racionalidade prática, sua concepção da virtude como mediania e suas considerações acerca do papel do hábito e da prudência. Em Aristóteles, toda racionalidade prática é teleológica, quer dizer, orientada para um fim (ou um bem, como está no texto).

À Ética cabe descobrir qual a finalidade suprema (*Summum Bonum*) que preside e justifica todas as demais e qual a maneira de alcançá-la. Essa finalidade suprema é a felicidade (*Eudaimonia*), que não consiste nem nos prazeres, nem nas riquezas, nem nas honras, mas numa vida virtuosa. A virtude, por sua vez, se encontra num justo meio entre os extremos, que será encontrado por aquele dotado de prudência (*Phronesis*) e educado pelo hábito no exercício da virtude.

Na abertura da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles aplica o termo política a um assunto único, ou seja, a ciência da felicidade humana, subdividido em duas partes: a primeira é a ética e a segunda é a política propriamente dita. A felicidade humana consistiria numa certa maneira de viver, e a vida de um homem é resultado do meio em que ele existe, das leis, dos costumes e das instituições adotadas pela comunidade à qual ele pertence.

A meta da política é descobrir primeiro a maneira de viver (*Bios*) que leva à felicidade humana, e depois a forma de governo e as instituições sociais capazes de assegurar aquela maneira de viver. A primeira tarefa leva ao estudo do caráter (*Ethos*), objeto da *Ética a Nicômaco*; a última conduz ao estudo da constituição da cidade-estado, objeto da *Política*. Esta, portanto, é uma seqüência da Ética, e é a

segunda parte de um tratado único, embora seu título corresponda à totalidade do assunto.

A Política é, assim, aquela ciência cujo fim é o bem propriamente humano e este fim é o bem comum. Por isso, Aristóteles considera a política e a ciência prática arquitetônica, isto é, que estrutura as ações e as produções humanas. A afirmação aristotélica, segundo a qual o "homem é naturalmente um animal político" (*Politikón Zoōn*), deve ser levada a sério, pois ela define o humanismo que Aristóteles reconhece e propõe. Aquele que fosse incapaz de integrar-se numa comunidade (*Koinonia*), o que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade (*Pólis*), por ser um animal selvagem ou um deus.<sup>1</sup>

A estrutura da dissertação ora ressaltada compreende quatro unidades básicas sendo que na primeira faz-se uma apreciação sobre a fundamentação da ética aristotélica, onde se apresenta os livros que compõe a *Ética a Nicômaco*, compreendendo assim a explicitação de conceitos como Justiça, Amizade, entre outras virtudes que oferecem base à construção da felicidade, objeto maior do ser humano.

A segunda unidade trata da temática amizade, onde se propõe a elucidação deste conceito numa perspectiva de compreender a sua extensão no âmbito da sociedade, mais precisamente no contexto geral da cidade. Favorecendo, assim, a tomada de compreensão da sua significação no contexto da conquista do bem-comum, ou em outras palavras da vida plena, onde os integrantes da cidade possam conquistar o objetivo maior da política que é a conquista da felicidade.

A terceira unidade diz respeito a uma perspectiva de relatar os fundamentos que norteiam a construção da cidade e o convívio social, enfocando nesta esfera o indivíduo social como cidadão, elemento essencial que legitima esta estrutura política que na sua dimensão filosófica tem a função de viabilizar os

---

<sup>1</sup> Aristóteles no Primeiro Livro da *Política* enfatiza que “[...] a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade...” (*POLÍTICA*, 1252b).

elementos que favorecem a vida plena e feliz a todos que integram a cidade constituindo o Estado.

A quarta unidade faz alusão à temática “legislação da cidade” enfocando a administração política, destacando as considerações de Aristóteles em relação à democracia, oligarquia, tirania, entre outras formas que se fazem explícitas na cidade e são objetos de estudo das ciências humanas. Com a estruturação da citada unidade pretende-se oferecer uma conclusão parcial a pesquisa, uma vez que esta se lança como o produto de um conjunto que evidencia a filosofia política trabalhada ao longo das obras que fundamentam o estudo que foi proposto como um apanhado geral da contribuição de Aristóteles às Ciências Políticas e Sociais.

## 1. FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Com as obras *Ética a Nicômaco*, *Ética a Eudemo* e a *Grande Ética* tem-se a exposição do pensamento moral de Aristóteles. A ética<sup>2</sup> aristotélica configura uma parte ou um capítulo da política, que antecede a própria política. Pode-se dizer que a mesma enfoca o indivíduo numa dimensão social.

A *Ética a Nicômaco*, obra em que se fundamenta o presente estudo, constitui uma produção complexa onde o filósofo expõe o seu sistema ético, sendo na sua configuração uma abordagem sobre os princípios gerais que sedimentam a ação ética do indivíduo. Neste aspecto, a leitura à citada obra favorece a tomada de compreensão sobre a dimensão política e social que o homem enquanto animal político possui.

A leitura da obra favorece compreender que a ética aristotélica realiza uma interpretação das ações humanas fundamentadas em análises de meio e de fim, resultando da definição de determinadas práticas humanas onde o conteúdo moral estará relacionado à prática de ações específicas. Assim, conforme Aristóteles, tais ações devem ser implementadas não apenas por parecerem corretas aos olhos de quem as pratica, mas porque através dessas ações o homem estará mais próximo do bem.

Na verdade, todo homem, quer seja ele um tirano ou um herói, conforme acentua Aristóteles, busca da sua forma, alcançar o bem. Ocorre que muitos até desejam serem vistos como homens que praticam o bem, pois isto representa um ponto de admiração aos olhos de seus semelhantes. Compreende-se que o bem é o referencial em cujo interesse incide todas as ações do homem. Logo, o bem é a finalidade das ações. O bem supremo é absoluto, sendo desejável em si mesmo e

---

<sup>2</sup> Segundo Allan (1998), Aristóteles considera a Ética e a Política como duas partes diferentes de uma única investigação, diferindo da ciência e da filosofia propriamente dita pelo fato de ter um fim prático-nomeadamente, a promoção e manutenção da felicidade humana.

não funcionando como instrumento para se alcançar outros interesses menos nobres.

## 1.1 O AGIR HUMANO

O primeiro livro da EN<sup>3</sup> tem início com a afirmação de que “[...] *toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem...*” (EN, 1094a). Pode-se dizer que o fim das ações do homem é o Sumo Bem<sup>4</sup>, essencial para o desenvolvimento da vida plena, ou em outras palavras para a conquista da felicidade, princípio que norteia a ação do homem.

Ora, para Aristóteles, o sumo bem é a felicidade. Porém, o sumo bem não é uma resposta necessária ao problema da racionalidade das ações. Neste ponto, Aristóteles parece confundir bem em si mesmo com sumo bem. A felicidade, como sumo bem, é um bem em si mesmo, mas nem todo bem em si mesmo é o sumo bem. Quer dizer, enquanto há apenas um único sumo bem, a felicidade, há diversos bens em si mesmos que tornam racional o desejar.

Segundo Aristóteles, o conhecimento do sumo bem<sup>5</sup> é alcançado por meio da Ciência Política, uma vez que, “[...] *esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade e quais os cidadãos que devem aprendê-las [...]*” (EN, 1094a). E cabe a ética o estudo da referida ciência.

---

<sup>3</sup> A partir desta página a obra *Ética a Nicômaco* sempre que for referida será apresentada com sua abreviatura EN.

<sup>4</sup> Vale ressaltar que essa busca pelo bem, ou pelo “sumo bem” Aristotélico, não tem nada em comum com o conceito de bem cristão que nos vem logo a mente hoje ao se falar de “bem”. Não é um bem ligado à bondade e resignação. Mas sim um bem viver, ligado a excelência (bem fazer). E também não é uma idealização retórica ou utópica, separada de nossa vida prática. É algo que podemos efetivamente alcançar em nosso agir, nos tornando mais felizes em cada mínimo ato: “*O que nós buscamos aqui é algo de atingível.*” (EN, 1107a).

<sup>5</sup> Ao desenvolver um estudo sobre a Justiça Kelsen (2001) faz uso da leitura da *Ética a Nicômaco*, o que lhe faz compreender que na concepção de Aristóteles, toda a atividade humana, em qualquer campo, tende a um fim que é, por sua vez um bem: o Bem Supremo ou Sumo Bem, que seria resultado do exercício perfeito da razão, função própria do homem. Assim sendo, o homem virtuoso é aquele capaz de deliberar e escolher o que é mais adequado para si e para os outros. (KELSEN, 2001).

O fim que se tem no estudo da *Política* não é o conhecimento do bem, mas a ação do indivíduo na esfera da sociedade. Esse estudo será útil àqueles que desejam e agem de acordo com um princípio racional. Neste contexto sabe-se que:

[...] um homem ainda jovem não é a pessoa própria para ouvir aulas de ciência política, pois ele é inexperiente quanto aos fatos da vida e as discussões referentes à ciência política partem destes fatos e giram em torno deles; além disto, como os jovens tendem a deixar se levar por suas paixões, seus estudos serão vãos e sem proveito, já que o fim almejado não é conhecimento, mas ação. (EN, 1095a).

Segundo Aristóteles, não cabe ao jovem o estudo da política, pois o mesmo ainda não possui a maturidade suficiente para que possa tomar decisões tão complexas como a de discernir entre diferentes opiniões ou fazer julgamento de ações.

No cerne dos estudos da *Política* é possível compreender que, o que fundamenta o sumo bem é a felicidade. No entanto, vale enfatizar que o vulgo não concebe a felicidade da mesma forma que o sábio. Para o vulgo, a felicidade é uma coisa óbvia tal como o prazer, a riqueza ou as honras; aqueles que identificam a felicidade com o prazer vivem a vida dos gozos; a honra é superficial e depende mais daquele que dá do que daquele que recebe. Para Aristóteles a riqueza não é o sumo bem, é algo de útil e nada mais.

É válido neste contexto procurar o bem e indagar o que na verdade é o sumo bem. Ora se existe uma finalidade para tudo o que se faz, a finalidade será o bem. A melhor função do homem é a vida ativa que tem um princípio racional. Consideram-se bens as atividades da alma, a felicidade identifica-se com a virtude, pois esta pertence à atividade que legitimam a vida plena, harmoniosa e edificante de princípios e valores humanos. No entanto, o sumo bem está colocado no ato, porque pode existir um estado de ânimo sem produzir bom resultado, “[...] como no caso de uma pessoa adormecida ou inativa por outra razão, mas não pode ocorrer o mesmo com a atividade conforme a excelência, de qualquer maneira ela se manifestará, e bem.” (EN, 1098 b).

Compreende-se que a felicidade é a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo, sendo identificada como uma atividade da alma em consonância com a virtude, sendo assim a felicidade não é a riqueza, a honra ou o

prazer, entre outros; ela necessita desses bens exteriores, porque é impossível realizar atos nobres sem os meios, por conseguinte pode-se dizer que, “[...] a felicidade parece requerer o complemento desta ventura, e é por isto que algumas pessoas identificam a felicidade com a boa sorte, embora outros a identifiquem com a excelência.” (EN, 1099b).

Fundamentando-se nos argumentos até então apresentados em relação à felicidade, pergunta-se se esta é adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou adestramento, se é conferida pela providencia divina ou ainda, se é produto do acaso. Considerando a felicidade a melhor dentre as coisas humanas, pode-se considerá-la como uma dádiva divina; mesmo que venha como um resultado da virtude, pela aprendizagem ou adestramento, ela está entre as coisas mais divinas.

Portanto, confiar ao acaso o que há de melhor e mais nobre, constitui um arranjo imperfeito. A felicidade configura uma atividade virtuosa da alma, os demais bens são a condição dela, ou são úteis como instrumentos para sua realização.

Aristóteles compreende que na vida do homem, as atividades do corpo (as suas funções biológicas, fisiológicas, neurológicas...) são comuns aos outros animais, sendo igualmente comum aos seus prazeres, logo; não são as atividades do corpo que constituem a excelência humana. Distintos das atividades do corpo são as atividades da alma (*Psikhé*) que distinguem o homem dos outros animais; logo, as atividades da alma são as mais próprias do homem as que distinguem em sua essência e propriedade. Dentre as atividades da alma, a mais auto-suficiente e completa é a atividade do *nous*, que Aristóteles denomina de *theoria*<sup>6</sup>.

## 1.2 VIRTUDES

---

<sup>6</sup> Abbagnano (2000) enfatiza que na Grécia o termo *theoria* teve diz respeito a especulação ou a vida contemplativa. Nesse sentido, Aristóteles identificava *theoria* com bem-aventurança, opondo-se a prática e, em geral, a qualquer atividade não desinteressada, ou seja, que não tenha a contemplação por objetivo.

No segundo Livro da *EN* é ressaltada a existência de duas espécies de virtudes, ou seja, a intelectual e a moral. A virtude intelectual é resultante do ensino, e por isso precisa de experiência e tempo; a virtude moral não é adquirida como produto do hábito, ela não surge no indivíduo por natureza, é adquirida por meio do exercício como acontece com as artes, “[...] os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente” (*EN*, 1103b).

Aristóteles considera que toda virtude moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios como ocorre com a arte. Neste aspecto ressalta: “[...] tocando a cítara que se formam tantos os bons quanto os maus citaristas [...] os homens são bons ou maus construtores por construírem bem ou mal.” (*EN*, 1103b). Com as virtudes dá-se o mesmo. É pelos atos praticados, nas relações com os homens que estes se tornam justos ou injustos. Sendo assim se faz necessário estar atento para as qualidades dos atos; tudo depende deles. Desde a juventude é necessário o hábito de praticar atos virtuosos.

Nas produções e estudo da ética aristotélica não interessa investigar o que é a virtude, mas sim estudar a mesma para que se possa ter a dimensão dos princípios necessários para que o indivíduo se torne bom. Neste contexto é pertinente salientar que a virtude moral conforme Aristóteles,

[...] é constituída, por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde (temos de explicar o invisível recorrendo à evidência do visível); os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou de menos destroem a saúde, ao passo que seu uso em proporções adequadas produz, aumenta e conserva aquele e esta. (*EN*, 1104a).

Portanto, segundo Aristóteles, nas virtudes o excesso ou a falta são destrutivos, porque a virtude é mais exata que qualquer arte, pois possui como atributo o meio termo-termo que constitui:

[...] aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens, por “meio-termo” em relação a nós, quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos. (*EN*, 1106a).

O excesso é uma forma de erro, mas o meio termo é uma forma digna de louvor, assim sendo Aristóteles considera a virtude uma espécie de mediana. Neste aspecto, “[...] *um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio-termo – o meio termo não em relação ao próprio objeto, mas em relação a nós*” (EN, 1106a).

As virtudes se relacionam com as emoções e as ações, mas nem toda ação e nem toda paixão admitem meio-termo, há algumas ações ou paixões que implicam em maldade, como a inveja. Elas são más em si mesmas, nelas não há retidão, mas erro.

O meio termo para Aristóteles significa aquilo que é eqüidistante em relação a cada um dos extremos, e que é o único e o mesmo em relação a todos os homens. É a escolha justa, correta, feita com discernimento e encaminhada pela prudência<sup>7</sup>. Portanto, ela não pode ser uma emoção, porque a regula; não pode ser uma faculdade, porque, ao mesmo tempo em que dela se vale para regular a emoção, no espaço que vai do prazer ao sofrimento, a atrai para a ação, para orientar a atividade. É por possuir essa disposição que um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando e preferindo o meio termo não em relação ao próprio objeto, mas em relação ao indivíduo. Não é por outro motivo que se afirma com freqüência que nada se pode acrescentar ou tirar às boas obras de arte.

O meio termo (*Mesotês*) é, assim, o caminho ético para a excelência, para o mestre na arte da vida. Caminhar para ele requer, de um lado, o reconhecimento de que a felicidade não se confunde com o prazer e o sofrimento, visto que é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilizantes; de outro lado, a construção progressiva de uma consciência moral constituída, por assim dizer, pelos meios termos ou excelências morais, operada pelo discernimento e regulada pela reta razão.

---

<sup>7</sup> Segundo Aubenque (2003), Aristóteles define prudência no VI da *Ética a Nicômaco*, fazendo uso de um caráter demasiado elaborado ao considerar o citado conceito como uma disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem. (AUBENQUE, 2003, p.60).

A reta razão é a razão orientada aos aspectos práticos da vida, é a razão orientada a algum fim, e não um fim em si mesmo, como é a vida contemplativa. A excelência moral não é apenas a disposição consentânea com a reta razão; ela é a disposição em que está presente a reta razão, e o discernimento é a reta razão relativa à conduta. Logo, é preciso ter uma disposição prática na vida para que o discernimento se manifeste. Se a vida contemplativa é a virtude mais elevada ela, por não levar a nenhum fim, não produz discernimento. Vale ressaltar que, em relação a reta razão, “[...] *Muitos homens não os praticam, mas se refugiam em teorias e pensam que estão sendo filósofos e assim se tornarão bons, procedendo de certo modo como pacientes que ouvem atentamente seus médicos, mas nada fazem do que lhes é prescrito.*” (EN, 1105b).

Para que o indivíduo venha a se caracterizar como um ser virtuoso e, por conseguinte bom, é necessário que este coloque em prática ações que o legitimem como tal; ficar apenas no campo da teoria não o fará virtuoso, nem tão pouco um ser digno da caracterização como bom.

As virtudes para Aristóteles relacionam-se com as paixões e ações, mas, um sentimento ou uma ação pode ser voluntária ou involuntária. As paixões ou ações voluntárias dispensam louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e, às vezes, piedade; por isso, é necessário distinguir entre atos voluntários e involuntários.

Aristóteles considera que são involuntárias as ações que ocorrem sob compulsão e ignorância. É compulsório ou forçado aquilo em que o princípio motor está fora do indivíduo e, para tal em nada contribui a pessoa que age ou sente a paixão. Há atos praticados para evitar males maiores como no seguinte exemplo:

[...] se um tirano, tendo em seu poder os pais e filhos de uma pessoa, dessem ordem a esta pessoa para praticar alguma ação ignóbil, e se a prática de tal ação fosse a salvação dos reféns, que de outro modo seriam mortos; é discutível se tais ações são involuntárias ou voluntárias (EN, 1110a).

A situação transcrita favorece compreender que os atos praticados com o objetivo de evitar males maiores assemelham-se aos atos voluntários pelo fato de serem escolhidos, e o princípio motor estar no agente, por estar na pessoa a causa

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

Uma questão ainda pode ser mencionada em relação à temática ora comentada, ou seja, que o ato de escolha parece ser voluntário, mas não se identifica ao mesmo, pois o seu conceito é mais extenso.

Sabe-se que os atos praticados sob o impulso do momento podem ser voluntários, mas não escolhidos, a escolha não é comum às criaturas irracionais, pois essas agem segundo seu apetite, a escolha envolve um princípio racional e o pensamento, ele é o que se coloca diante das coisas.

O objeto da escolha é algo que está ao alcance do indivíduo e este é desejado após a deliberação. A escolha é, portanto, um desejo deliberado. Mas como o fim é aquilo que se deseja e o meio aquilo que se delibera e escolhe, as ações devem concordar com a escolha e serem voluntárias.

O exercício das virtudes está no poder de escolha do indivíduo. Em outras palavras, é possível fazer a escolha entre a virtude e o vício, porque depende do agir, assim como do não agir do indivíduo. Depende, pois do homem praticar atos nobres ou vis, ou então, depende deste ser virtuoso ou vicioso, uma vez que, “[...] o homem é o originador e o gerador de suas ações como se tratasse de seus filhos” (EN, 1113b).

Portanto, é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições de caráter. Neste aspecto, “[...] somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que os resultados de uma determinada maneira de agir.” (EN, 1114a). Aristóteles considera ser irracional que um homem que age injustamente não queira ser injusto, ou aquele que corre atrás de todos os prazeres não seja ser intemperante. Na sua concepção, tanto as deficiências morais como as físicas podem ser voluntárias para certas pessoas. As

deficiências físicas que se fazem expressas pelos indivíduos por falta de cuidado e exercícios físicos são passivas de críticas e censuras, sendo assim,

[...] ninguém recriminaria um cego de nascença ou em consequência de doença ou acidente, e teria até pena dele; ao contrário, todos censurariam uma pessoa cega por causa de embriaguez ou outra forma de concupiscência (EN, 1114a).

O comentário transcrito deixa expresso que cada pessoa é de certo modo responsável pela sua disposição moral. As limitações que os indivíduos possuem oriundas de vícios e pela passividade que evidenciam no transcorrer de sua vida são censuradas uma vez que não favorece o enobrecer do indivíduo.

### 1.2.1 Virtudes Morais

Aristóteles ainda na EN, precisamente nos Livros III e IV, faz uma abordagem sobre cada uma das virtudes morais. Comenta em primeiro lugar a coragem que consiste em um meio termo entre o medo e a temeridade. Salienta que: “[...] as coisas que tememos são obviamente coisas temíveis e, falando de um modo geral, trata-se de males; por esta razão o medo é definido como uma expectativa do mal” (EN, 1115a). Na sua concepção, o temor por certas coisas é justo e nobre, no entanto, a doença ou a pobreza não se deve recear ou fugir destas, nem tão pouco as coisas que procedem do vício ou as que não dependem de si. Será visto como covarde aquele que não suportar os insultos ou a inveja. No entanto,

Um homem também não é covarde se teme um ultraje aos seus filhos e à sua mulher, ou a inveja, ou algo da mesma natureza, nem é corajoso se se mostra arrogante quando está na eminência de ser açoitado. (EN, 1115a).

Conforme Aristóteles, a coragem corresponde à bravura e, está relacionada com as ações mais nobres do indivíduo, como a morte na guerra, onde é bravo aquele que se mostra destemido em face da defesa da nação.

Os bravos, embora tenham as coisas que estão acima da força humana, tendem enfrentá-las pela honra. Aquele que se diz não ter medo, que é insensível ao que realmente é terrível, é o homem temerário; ele é um simulador de coragem, porque deseja parecer corajoso. Em contrapartida, aquele que excede no medo é covarde, porque ele teme o que não deve temer, falta-lhe confiança e é dado ao desespero por temer certas coisas.

Em relação à temperança (moderação) Aristóteles considera que o seu meio-termo são os prazeres e as dores. As espécies dos prazeres com que se relacionam são os prazeres corporais. Mas não se relaciona aos objetos da visão, nem da audição ou do olfato. A temperança e a intemperança relacionam-se com os prazeres do tato e do paladar.

Ao intemperante somente interessa o gozo do objeto em si, no comer e beber e na união dos sexos. Por causa dos prazeres, a intemperança é, dentre os vícios, a mais difundida, e é motivo de censura. O apetite é natural, mas o engano é o excesso. O intemperante excede com o que não deve, e mais do que deve. O excesso em relação aos prazeres é intemperança e é culpável, porque, nesse estado o ser humano é levado pelo apetite.

O temperante, que ocupa a posição mediana, conforme argumenta Aristóteles, não aprecia o que não deve, nem nada disso em excesso. Os apetites devem ser poucos e moderados, e não podem opor-se de modo algum, ao princípio racional. No homem temperante, o elemento apetitivo harmoniza-se ao racional, o que ambos têm em mira é a nobreza.

No Livro IV da *EN* tem-se a continuidade da apresentação das virtudes citadas por Aristóteles, desta feita ressalta a liberalidade que constitui o meio termo no dar e receber dinheiro. Neste contexto o excesso é a prodigalidade e a deficiência é a avareza.

Aristóteles considera que há vícios mais afastados do meio termo e, portanto, da virtude, do que outros. A avareza é um vício mais afastado da generosidade do que o esbanjamento. Enquanto a avareza é um vício incurável que

se acentua com a idade, o esbanjamento pode ser corrigido, com habituação e orientação espiritual, porque o esbanjador possui o traço e a motivação desejável do generoso. A pessoa esbanjadora, além do mais, não parece ser má, se atender à noção aristotélica de benefício ou prejuízo feito a outros pelos vícios. É pacífica a idéia de que a pessoa esbanjadora não age com a intenção de fazer mal aos outros. Quando muito, pode acabar por fazer mal a si própria. Contudo, quando o esbanjamento chega ao ponto de fazer mal, também, aos que dependem da fortuna do esbanjador, então já pode estar perante um vício com dolo, revelador de uma certa insensibilidade para com quem ama.

Aquele que gosta de esbanjar e aquele que é avaro têm em comum a partilha do egoísmo. E o que é o egoísmo? Aristóteles dedica o capítulo XIII do livro II da Magna Moralía à análise do egoísmo. Começa por referir que o homem de bem pode ter amizade por si próprio, mas isso não significa que seja egoísta. O egoísta é aquele que, em tudo o que seja útil, procura apenas o seu interesse próprio, ignorando os interesses e os direitos dos outros. A pessoa vil é sempre egoísta, pois essa pessoa age sempre na defesa do seu interesse próprio e nunca em defesa dos outros.

O homem de bem é o contrário: age em defesa dos outros e é, por isso, que o homem de bem nunca pode ser egoísta. Claro está que todas as pessoas têm um impulso e uma inclinação para adquirirem bens e quase todas as pessoas acreditam que são merecedoras de bens, sobretudo de bens associados à riqueza e ao poder. Mas, o homem de bem sabe reconhecer aquilo que lhe pertence por mérito e por direito e aquilo que pertence aos outros. O homem de bem só fica com aquilo que lhe cabe e, em caso de dúvida, prefere ficar com menos do que aquilo que lhe cabe, porque, como foi sabiamente referido por Sócrates, é preferível ser vítima de injustiça do que cometer injustiça. O homem egoísta considera que lhe cabe tudo aquilo que lhe for possível adquirir e nunca crê que pode fazer mau uso dos bens. É, por isso, que os egoístas quando obtêm muito poder tendem a abusar do poder, pois revelam uma grande ignorância em relação às suas limitações e aos seus defeitos.

O que caracteriza o homem de bem é precisamente a capacidade para renunciar, em favor dos seus amigos, aos bens úteis e a ser capaz de amar os seus amigos tanto como se ama a si. Por isso, o homem de bem não é egoísta em relação aos bens úteis, mas é, de uma certa forma, egoísta, em relação aos bens da alma. Ou seja, do ponto de vista do útil, o homem de bem prefere o seu amigo, mas do ponto de vista do belo e do bem, é ele próprio que ele prefere, pois reserva para si os melhores tesouros, aqueles que dizem respeito ao belo e ao bem, os tesouros da alma, da sabedoria e da verdade.

Para Aristóteles, o homem liberal é louvado no dar e receber riquezas, mas é especialmente louvado aquele que sabe dar suas riquezas. O avarento quer o dinheiro mais do que deve e o pródigo esbanja a riqueza com seus prazeres. Quem melhor usa a riqueza é aquele que possui a virtude a ela associada, ou seja, o homem liberal. Vale ressaltar que:

[...] um homem liberal não dá às pessoas erradas, nem no momento errado, e assim por diante, pois ele já não estaria agindo em consonância com a liberalidade, e se gastasse com os objetivos errados nada mais teria para gastar com os objetivos certos (EN, 11120b).

É pertinente enfatizar que o homem liberal dá as quantias que convém, às pessoas que convém e na ocasião que convém, com todas as demais condições que acompanham a reta ação de dar, com prazer e sem dor. A liberalidade é uma disposição de caráter daquele que dá. Quanto à avareza essa é deficiente no dar e excede no receber; a prodigalidade excede no dar e no não receber, os pródigos não tardam em exaurir suas posses porque dão em excesso.

Em se tratando da magnificência, Aristóteles classifica-a como meio-termo quanto ao dinheiro dado em grandes quantias; o excesso é a vulgaridade e o mau gosto, a deficiência é a mesquinhez. Constitui uma virtude relacionada com a riqueza, mas se estende apenas às ações que envolvem gastos.

Enquanto a generosidade está ao alcance de qualquer pessoa virtuosa, a magnificência diz respeito apenas ao dar em larga escala, grandes quantidades de riqueza, para propósitos de grande dimensão, em troca de honra e glória. Aristóteles define larga escala como algo de grande dimensão, inacessível às pessoas

vulgares, e que é próprio e adequado à riqueza de quem dá e às circunstâncias e finalidade.

A pessoa magnificente é a que gasta uma grande quantidade de riqueza, num empreendimento digno, de maneira apropriada, numa realização valiosa. Embora a magnificência implique generosidade, distingue-as o seu objeto e a escala. Em comum, o fato de, tanto o generoso como o magnificente, gastarem o que está certo, de forma apropriada, em coisas valiosas.

A magnificência de uma realização não é apenas proporcional à riqueza nela investida. Quanto mais valioso e excelente for o empreendimento, maior a sua magnificência. Aristóteles distingue dois tipos de magnificência: a que diz respeito à esfera pública e a da esfera privada. Como exemplos da primeira, os templos erguidos em honra dos deuses ou a oferta de grandes festas e eventos culturais, por ocasião de acontecimentos ou datas marcantes para a comunidade. Quando um pai oferece um casamento magnificente à sua filha, sem exceder ou ficar aquém das suas possibilidades, está a praticar um ato de magnificência da esfera privada. A mesma coisa, quando alguém oferece um presente de casamento ou de aniversário magnificente a um amigo.

Tal como com a generosidade, também a magnificência tem o seu excesso e a sua deficiência. O excesso é a vulgaridade. A deficiência é a baixeza ou mesquinhez. Quando a pessoa se excede nos gastos, gastando mais do que está certos para as suas posses, e ainda por cima num empreendimento pouco valioso ou de mau gosto, pode-se dizer que essa pessoa caiu na vulgaridade e no fausto. À pessoa vulgar falta-lhe a noção da medida e da proporção: gasta pouco quando se justifica gastar muito e gasta muito quando é correto gastar pouco.

A pessoa baixa e mesquinha é deficiente em tudo, não apenas na escolha dos fins retos, mas também dos meios e quantidades apropriadas: em tudo aquilo que faz, procura gastar o menos possível, pensando sempre que está a gastar mais do que aquilo que devia.

Aristóteles relata que, a pessoa magnificente por ter a possibilidade de ter uma visão do que é conveniente gasta grandes somas com o que lhe favorece bem estar. É válido levar em consideração que: *“A pessoa magnificente deverá ser necessariamente liberal, pois a pessoa liberal também gasta o que deve e como deve; e é no montante do gasto e na maneira de gastar que se manifesta a magnitude implícita no nome magnificente [...]”* (EN, 1125a).

Pode-se considerar que, sendo os gastos do homem magnificente vultosos e apropriados, eles terão como resultado dos gastos em demasia, grandes dispêndios. A magnificência é um atributo dos gastos honrosos, como os que se relacionam a ofertas, construções e sacrifícios aos deuses. Sendo assim, o homem desprovido de condições econômicas não pode ser magnificente, tendo em vista não dispor de meios para tanto.

A deficiência da magnificência Aristóteles denomina de mesquinhez. A pessoa mesquinha fica aquém da medida em tudo, em tudo o que faz estuda a maneira de gastar menos e lamenta até o pouco que tem. O excesso é a vulgaridade, porque gasta além do que é justo. O justo orgulho ou magnanimidade relaciona-se com grandes objetivos, é o meio-termo em relação à honra e à desonra. O excesso é a vaidade oca e a deficiência é a humildade indébita.

O homem magnânimo é para Aristóteles aquele cujos méritos e pretensões são igualmente elevados, por isso essa virtude pressupõe outras, realçando-as. O homem magnânimo reclama a honra, mas aquela honra conferida ao homem bom lhe dará apenas prazer moderado, porque o justo orgulho relaciona-se com a honra em grande escala.

O objetivo do homem magnânimo é a honra, e a respeito dela que ele é, como deve ser. O que fica aquém é o homem indevidamente humilde, que sendo digno de coisas boas, rouba de si o que merece e não se julga digno de coisas boas. Aqueles que ultrapassam a medida são vaidosos, todos que ignoram a si mesmas, aventuraram a honras e empreendimentos sem serem dignos para tal e logo fracassam. A honra para Aristóteles é mais uma das virtudes morais. O homem que

excede no desejo é o ambicioso, o que fica aquém é o sem ambição, o intermediário é o anônimo.

Em se tratando da amabilidade esta é o meio termo em relação à cólera; o indivíduo que excede é o irascível, o que fica aquém é o pacato. É oportuno enfatizar que: *“As pessoas que se encolerizam por motivos justos e com as pessoas certas, e, além disto, como devem, quando devem e enquanto devem, são dignas de louvor”* (EN, 1125b).

Para Aristóteles as pessoas amáveis são ponderadas e não se deixam levar pela emoção, fazem uso da razão podendo assim distinguir os momentos e as pessoas com quem possam vir a compreender suas ações impedindo de se irritarem com facilidade em momentos indevidos. Sabe-se que: *“[...] As pessoas irascíveis se encolerizam rapidamente, e com as pessoas erradas, e mais do que é razoável, mas sua cólera cessa prontamente – este é o aspecto mais favorável em relação a elas.”* (EN, 1126a).

Tomando como fundamentação o argumento supracitado, pode-se dizer que as pessoas coléricas são irascíveis vindos a se encolerizarem por motivos simples e em diferentes situações, manifestando rancor entre outras emoções negativas. A manifestação dessas ações negativas destrói o que o homem uma vez que não favorece a sua elevação como ser.

Outra virtude moral a ser considerada no contexto do presente estudo é a veracidade que constitui o meio-termo em relação à perspectiva de conquista da verdade. As pessoas que possuem esta virtude procuram sempre oferecer às coisas os seus nomes certos, assim como os seus valores devidos; podem ser vistas como sinceras seja em suas condutas e, seja em suas palavras. Assim:

Um homem desta espécie pode ser considerado um homem de bem, pois as pessoas que amam a verdade e são sinceras quando nada está em jogo, serão ainda mais sinceras quando algo estiver em jogo; elas evitarão a falsidade como algo ignóbil nesse último caso, pois já a evitam por si mesma, e tais pessoas são dignas de louvor (EN, 1127b).

O exagero da veracidade configura o que Aristóteles denomina de jactância e o que a subestima é a falsa modéstia, sendo que esta, em alguns casos, possa se

assemelhar à jactância. Portanto, tendo sido feita a apresentação das virtudes morais já referidas, torna-se oportuno fazer uma apreciação em relação às virtudes intelectuais.

### 1.2.1 Virtudes Intelectuais

A temática - virtudes intelectuais - é esboçada no contexto do Livro VI da EN, parte em que Aristóteles faz uma abordagem sobre a configuração da alma humana, considerando esta como composta de duas partes distintas, ou seja, numa parte tem-se um princípio racional e, numa outra a parte privada de razão. Em relação à esfera racional da alma, considera-se a existência de uma divisão em: científica (direcional ou prática) e a calculativa (especulativa e teórica).

A parte calculativa da alma humana constitui a unidade que concebe um princípio racional, versa sobre coisas universais e teóricas, que não podem ser a não ser aquilo que é. Seu objeto é a verdade, assim sendo, para o conhecimento especulativo, o bem se identifica com o verdadeiro e o mal com o falso.

A alma, segundo esclarece Aristóteles, possui três elementos quais são: “[...] a sensação, o pensamento e o desejo” (EN, 1139a). A sensação não controla a ação, e esta pode ser percebida nos animais que têm sensação, mas não produzem ação. A razão e o desejo determinam a ação, entretanto, de modo diferente, já que a virtude moral é uma disposição para a escolha; contudo, ela envolve o desejo por um fim e a razão descobre os meios próprios para esse fim. Tem-se, assim que:

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha e, a origem dela está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou, sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter (EN, 1139b).

Pode-se dizer que o puro pensamento nada anima, somente possui um poder animador quando dirigido para um fim; o homem, visto como um autor de ação é uma união do desejo com a razão. A virtude de uma e de outra devem constituir aquilo que permita chegar à verdade. Neste contexto, pode-se chamar atenção para o fato que:

O pensamento por si mesmo, todavia, não move coisa alguma, mas somente o pensamento que se dirige a um fim e é prático; realmente, esta espécie de pensamento dirige também a atividade produtiva, já que qualquer pessoa que faz alguma coisa a faz com vistas a uma finalidade; o ato de fazer não é uma finalidade em relação a outra coisa qualquer, e a finalidade de outra coisa qualquer, enquanto uma coisa feita é uma finalidade em si, pois uma boa ação é uma finalidade e o desejo tem este objetivo (EN, 1139b).

Para Aristóteles o conhecimento científico tem como objeto o necessário e eterno, preceitua a idéia de que toda ciência pode ser ensinada e seu objeto aprendido. É um estado que torna o indivíduo capaz de demonstrar particularidades que concernem às coisas e objetos que se mostram a sua frente. Assim,

[...] um homem possui conhecimento científico quando tem uma convicção a que chegou de certa maneira, e conhece os pontos de partida, já que se os pontos de partida não lhe são melhor conhecido do que a conclusão ele terá o conhecimento apenas acidentalmente (EN, 1139 a).

No tocante à arte Aristóteles relata que esta é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio. Considera-se que, “[...] *toda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não.*” (EN, 1139 a). Quanto a sua origem enfatiza que está na pessoa do artista, ou seja, é o homem que oferece a existência ao objeto de arte.

Outra particularidade enfocada em relação à arte é que ela não se ocupa com as coisas que são, ou seja, as coisas que têm sua geração firmada na necessidade. A arte também não se ocupa com as coisas que se fazem de acordo com a natureza, ela se fundamenta no ato de produzir e não de agir.

Quanto à sabedoria prática, ou discernimento, Aristóteles acentua como uma característica do homem que delibera bem sobre o que é bom e conveniente para ele. Mas, o homem que possui esta virtude não procura coisas boas apenas para si, mas sabe deliberar sobre aquelas coisas que contribuem para a vida boa em geral.

O homem que possui discernimento se caracteriza como aquele que possui a capacidade de agir fundamentado no raciocínio, explicitando ações que podem ser boas ou más para si. Compreende-se que:

O discernimento deve ser então uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos. Mas, além disto, embora haja uma excelência em matéria de discernimento, na arte, é preferível a pessoa que erra conscientemente, mas em matéria de discernimento, à semelhança do que acontece com as várias formas de excelência, ocorre o contrário (EN, 1140 b).

O que se pode, portanto, acrescentar em relação ao discernimento é que este é uma forma de excelência moral. Constitui-se muito mais do que uma qualidade racional. Sabe-se que:

O discernimento, por outro lado, relaciona-se com as ações humanas e coisas acerca das quais é possível deliberar; de fato, dizemos que deliberar bem é acima de tudo a função das pessoas de discernimento, mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, ou de coisas cuja finalidade não seja um bem que possamos atingir mediante a ação. As pessoas boas de um modo geral são as capazes de visar calculadamente ao que há de melhor para as criaturas humanas nas coisas passíveis de ser atingidas mediante a ação. Tampouco o discernimento se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares [...] O discernimento se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as suas formas, ou melhor, mais conhecimento dos fatos particulares do que conhecimento dos universais. (EN, 1141 b).

As considerações ora apresentadas permitem compreender no parecer de Aristóteles, a dificuldade dos jovens em relação à prática do discernimento. *“Não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento.”* (EN, 1141 b), justamente pelo fato de este tipo de sabedoria não se resumir ao conhecimento dos universais. Sendo, pelo contrário, a familiaridade com os particulares; o que exige experiência e essa exige tempo de vida e de amadurecimento. No então, pode-se, assim, encontrar exímios jogadores de xadrez ainda adolescentes e jovens matemáticos brilhantes, o que configura uma exceção seguindo o pensamento acima transcrito.

Mas, para o caso da política, que é uma ciência prática, ela dificilmente poderá ser encontrada em notáveis jovens estadistas. Não correspondendo ao conhecimento científico dos universais, o discernimento estará atado ao fato particular para o qual a argúcia da percepção será um predicado imprescindível. Capacidade de conjecturar, cálculo, rapidez de raciocínio para o estabelecimento de inferências pertinentes, e, sobretudo, correção na decisão. Para Aristóteles, em matéria de ética, há de lembrar que existem formas variadas de errar; uma só de acertar.

Aristóteles considera ainda no cerne do Livro VI da EN que “[...] a função de uma pessoa se realiza somente de acordo com o discernimento e com a excelência moral, porquanto a excelência moral nos faz perseguir o objetivo certo e o discernimento nos leva a recorrer aos meios certos” (EN, 1144 a), isto é, a excelência (virtude) moral torna reto o fim, e o discernimento a se seguir os meios certos.

O discernimento sendo a virtude do intelecto calculativo (cujo fim é a ação) dirige o desejo, elemento essencial como força motriz da decisão, que resulta em uma ação moral visando um fim determinado. A excelência moral, através da formação do bom hábito, faz perseguir o fim adequado.

Para Aristóteles o fato de algumas pessoas praticarem atos justos não lhes fazem, necessariamente, justas, exemplificando com as pessoas que praticam os atos determinados pelas leis contra a vontade, ou por ignorância, ou com vistas a algum outro objetivo e não por causa da intencionalidade: “[...] parece que para ser boa uma pessoa deve ter uma certa disposição quando pratica estes vários atos, ou seja, a pessoa deve praticá-los em decorrência de escolha e por causa dos próprios atos.” (EN, 1144 a).

Acentua o filósofo que há entre as capacidades do homem a faculdade que se denomina talento e esta consiste “[...] em sermos capazes de praticar as ações que conduzem ao objetivo visado e de atingi-lo” (EN, 1144 a). Assim, se o fim intencionado é bom-e-belo, o exercício dessa faculdade será louvável, mas se o fim é vil, será apenas astúcia. O discernimento não é essa faculdade, mas, no entanto, não existe sem ela.

No final do livro ora comentado Aristóteles deixa expresso que excelência moral pressupõe discernimento; ela (a excelência moral) é a disposição em que está presente a reta razão, sendo o discernimento a reta razão relativa à conduta. Enfim, que sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem a excelência moral. Portanto,

[...] É óbvio que, ainda que o discernimento não tivesse qualquer valor prático, teríamos necessidade dele porque ele é a forma de excelência moral da parte de nosso intelecto à

qual ele convém; é óbvio também que a escolha não será acertada sem o discernimento, da mesma forma que não será sem a excelência moral, pois o discernimento determina o objetivo e a excelência moral nos faz praticar as ações que levam ao objetivo determinado. (EN, 1144 b).

Apesar de toda extensão e importância que o discernimento possui, Aristóteles deixa expresso que este não tem o primado sobre a sabedoria filosófica, ou seja, sobre a parte mais elevada do intelecto do ser racional. Após ter classificado, na EN, as virtudes intelectuais, propõe uni-las em torno de um só objetivo, quando esclarece que elas:

[...] convergem para o mesmo ponto; com efeito, quando falamos de julgamento de entendimento, de discernimento e de inteligência atribuímos às mesmas pessoas a posse da faculdade de julgar e dizemos que elas chegaram à idade da razão e têm discernimento e entendimento, pois todas estas disposições se relacionam com o fundamental e com o particular, e ser uma pessoa de entendimento e compreensiva consiste em ser capaz de julgar acertadamente os fatos a propósito das quais se demonstra discernimento, porque os atos eqüitativos são comuns a todas as pessoas boas em sua conduta nas relações com outras pessoas. (EN, 1143 a).

Vale ressaltar que Aristóteles classifica a sabedoria como a mais perfeita das formas de conhecimento, é a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico, orientada para objetos mais elevados, sendo assim “[...] a sabedoria deve ser uma combinação da inteligência com o conhecimento – um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes” (EN, 1141a).

Todas essas faculdades giram em torno de coisas imediatas, e o homem inteligente é aquele capaz de julgar as coisas com que se ocupa a sabedoria prática. Pois não só o homem dotado de sabedoria prática deve ter conhecimento dos fatos particulares, pode-se dizer que a inteligência e o discernimento versam sobre as coisas a serem feitas; a razão intuitiva também se ocupa de coisas imediatas, sendo seu método a indução, que aprende a verdade universal e a partir disso aparece como evidente *em si* (independentemente da relação com o sujeito considerante)<sup>8</sup>.

Discutindo a utilidade da sabedoria teórica e prática Aristóteles favorece a estruturação de algumas indagações entre as quais se podem ressaltar as que se firmam no presente enunciado: “[...] a sabedoria filosófica não se preocupa com

---

<sup>8</sup> Segundo Abbagnano (2000), Aristóteles emprega essa expressão para indicar uma qualidade ou uma substância, como por exemplo. “animal”, que se considere independentemente das relações com sua espécie.

*qualquer dos meios que contribuem para tornar um homem feliz, já que ela não indaga como as coisas passam a existir. Embora o discernimento tenha esta preocupação, para que necessitamos dele?” (EN, 1144 a).* Considerando que o objetivo da sabedoria prática é tornar o homem bom, ela não terá nenhuma utilidade para os indivíduos bons,

[...] além disto, ela não terá qualquer utilidade para as pessoas carentes de excelência moral, pois tanto faz que elas mesmas tenham discernimento quanto que obedeçam a outras pessoas que o tenham, e nos bastará fazer o que fazemos no caso da saúde (neste caso embora desejamos ser saudáveis, nem por isto aprendemos a arte da medicina) (EN, 1144 a).

Compreende-se que a sabedoria prática leva o indivíduo a escolher o melhor fim a atingir, como também a escolher os justos meios; no entanto, ela não pode existir independente da virtude. O fim que o homem propõe alcançar, seja bom ou mau, não consiste numa sabedoria prática. Mas, desde que o fim seja justo, e isso é tarefa da virtude, a inteligência transforma-se em sabedoria prática.

Para Aristóteles a virtude não é simplesmente uma sabedoria, mas implica a sabedoria prática. Sabe-se que, embora as virtudes naturais possam existir isoladas umas das outras, as virtudes morais não o podem, pois qualquer virtude moral implica uma sabedoria prática, e esta implica todas as virtudes, sendo assim,

[...] podemos também refutar o argumento dialético segundo o qual se poderia sustentar que as várias formas de excelência moral existem separadamente uma das outras; poder-se-ia dizer que a mesma pessoa não é dotada da melhor maneira pela natureza para a prática de todas as formas de excelência moral, de tal modo que ela já teria adquirido uma enquanto ainda não tinha adquirido outro. (EN, 1144b).

A relação entre a sabedoria moral com a intelectual é estabelecida de modo abreviado. Pode-se dizer que a sabedoria prática que determina os estudos em qualquer estado, mas ao fazê-lo ela não procede em vista da sabedoria teórica, mas em vista de seus interesses, no entanto, *“[...] apesar disto o discernimento não tem o primado sobre a sabedoria filosófica, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto, da mesma forma que a arte da medicina não tem o primado sobre a saúde [...]” (EN, 1145 a).*

Portanto, de posse da fundamentação da ética aristotélica, questão que se tornou possível a partir da leitura dos primeiros livros da EN torna possível fazer uma

apreciação sobre as virtudes consideradas como possuidoras de valor e importância significativa no contexto do estudo sobre a dimensão política e social do homem. Pode-se dizer que, partindo do estudo da amizade, visando com este fazer uma abordagem da dimensão política que esta virtude possui no cerne do pensamento filosófico do pensador explicitado, torna-se possível a construção de uma abordagem sobre a dimensão política da obra já referida.

## 2. FUNDAMENTAÇÃO DA AMIZADE NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

As considerações formuladas por Aristóteles na EN concernente a relação do homem com a sua dimensão política e social permitem o surgimento de reflexões quanto às virtudes que o indivíduo possa vir a possuir ou a conquistar, notoriamente a amizade<sup>9</sup>, uma vez que por meio desta é possível viabilizar a felicidade, princípio objetivado pelo ser humano no contexto da cidade. Neste aspecto, a identificação da natureza da amizade destacada por Aristóteles na obra citada figura como uma questão essencial no estudo sobre o caráter ético e político que o homem manifesta na polis.

A amizade é uma virtude central na teoria de Aristóteles que na EN, ocupa mais páginas do que qualquer outra virtude uma vez que são dedicados dois livros (VIII e IX) fundamentando sua dimensão política e social. Fundamenta a idéia de que “[...] *Ninguém escolhe viver sem amigos, ainda que tenha todos os outros bens uma afirmação que ressalta na leitura da citada obra.*” (1155a). A presença de um

---

<sup>9</sup> Segundo Henrique (1998), no Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles desenvolve o tema da amizade, dizendo, de início: “... É uma virtude ou implica virtude, sendo, além disso, sumamente necessária à vida. (...) Os ricos e aqueles que exercem autoridade e poder são os que mais precisam de amigos...”<sup>9</sup>. Todavia, o que é possível perceber, é que por meio da amizade, o homem pratica o bem moral e adquire o bem material. Existem os bons amigos que desejam bem aos seus amigos, o que seria a amizade perfeita dos verdadeiros amigos. É um meio de praticar as boas ações e afastar-se do erro. Numa outra vertente, o homem político faz da amizade um relacionamento de interesses, de modo que seja para adquirir os bens necessários para salvaguardar a prosperidade, o que seria impossível numa vida sem amigos.

amigo na vida do indivíduo social constitui uma questão básica no pensamento do filósofo.

Para que se tenha uma melhor compreensão do tema é pertinente chamar atenção para o fato de que a expressão amizade tem uma fundamentação grega podendo designar qualquer atração mútua entre duas pessoas. A discussão do assunto constitui um ponto válido no contexto do presente estudo, uma vez que há no contexto deste uma especificação ao conceito já mencionado como possuidor de uma carga significativa em relação à conquista do estado de bem estar, ou seja, a plenitude da vida em sociedade. É pertinente salientar que, a maior parte do sistema moral de Aristóteles está centrada sobre o próprio indivíduo.

De acordo com o pensamento de Aristóteles, pode-se compreender que a amizade era um exercício entre iguais, uma virtude partilhada por homens pertencentes à elite da época e de Atenas. Ela tinha pouco de fraternidade, de solidariedade, e envolvia certo cunho restrito, abstrato, utilitário para o pensador; entre amigos, é regra que se receba e se retribua em grau igual, ou muito semelhante.

## **2.1 EXTENSÃO DO CONCEITO - AMIZADE**

Aristóteles considera a amizade uma excelência moral ou uma virtude necessária à vida, expressão da atitude moral e intelectual que visa o amor recíproco entre os indivíduos, baseada na decisão livre da escolha e da vontade em que cada um deseja o bem do outro. Vale ressaltar que:

[...] ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens, achamos até que as pessoas ricas e os ocupantes de altos cargos e as detentoras do poder são as que mais necessitam de amigos, realmente, de que serve a prosperidade sem a oportunidade de fazer benefícios, que se manifesta principalmente e em sua mais louvável forma em relação aos amigos? Ou então, como pode a prosperidade ser protegida e preservada sem amigos? (EN, 1155 a).

A amizade é destacada no comentário ora exposto enquanto dimensão da convivência humana, sendo o amigo o maior dos bens e a verdadeira amizade uma

espécie de felicidade, pois ela atinge o maior de todos os bens. Neste aspecto ter amigos equivale a possuir garantia de segurança. Sabe-se que:

Os amigos também ajudam os jovens a evitar os erros, e ajudam as pessoas idosas, amparando-as em suas necessidades e suplementando sua capacidade de ação reduzida pela sensibilidade. Além disso, os amigos estimulam as pessoas na plenitude de suas forças à prática de ações nobilitantes quando dois vão juntos... Pois com amigos as pessoas são mais capazes de pensar e de agir (EN, 1155 a).

A união, fator essencial para o desenvolvimento da cidade, segundo argumenta Aristóteles, se faz expressa a partir da amizade mais pela justiça, pois por meio desta é possível assegurar a unanimidade, uma vez que a polis constituída pela amizade resguarda e garante a todos que fazem parte dela a possibilidade de conquistar a felicidade. Portanto, é pertinente enfatizar que: “[...] a amizade não é somente necessária, ela também é nobilitante, pois louvamos as pessoas amigas de seus amigos, e pensamos que uma das coisas mais nobilitantes é ter amigos; além disso, há quem diga que a bondade e a amizade se encontram nas mesmas pessoas.” (EN, 1155 a).

Fundamentando-se nas considerações apresentadas por Aristóteles no tocante a complexidade que se faz expressa no âmbito da virtude ora ressaltada, pode-se dizer que o amigo deseja o bem ao seu amigo por ele ser aquilo que realmente é, e que deve continuar sendo a espécie de ser que é.

É nos Livros VIII da EN que Aristóteles se ocupa de examinar a natureza da amizade<sup>10</sup>. De imediato, que amizade supõe convívio, semelhança, tempo e intimidade. Contudo, se o amor é emoção, a amizade seria disposição de caráter, o que justifica a racionalidade na escolha do elenco dos amigos. Amizade supõe, portanto, um pacto de reciprocidade, de afeição e de generosidade no sentimento; como se, acompanhadas por amigos, as pessoas se revelassem mais capazes para melhor agir.

---

<sup>10</sup> Conforme Camps (1996), o conceito aristotélico de amizade é aristocrático, posto que a perfeita amizade não seria exatamente aquela em que se procura o auxílio ou a assistência do amigo. Pelo contrário, a perfeita amizade, desinteressada, deverá, por isso mesmo, ocorrer entre iguais. A amizade, assim compreendida, acarretaria o reconhecimento de si nos atributos do outro. Para Camps, “essa amizade grega vem para cobrir uma necessidade que a justiça não chega a satisfazer por não poder fazê-lo” (CAMPS, 1996, p.35).

O tema da amizade abordado por Aristóteles insere-se na área do conhecimento das ciências práticas, constituídas pela Ética e pela Política. O fim destas ciências é buscar o saber em função de uma conduta moral apropriada para o indivíduo, enquanto sujeito moral e membro da comunidade política, da pólis grega. O objeto de investigação da "filosofia das coisas humanas", são os "fatos da vida", ou seja, o éthos local, o costume, o comportamento moral historicamente dado pela tradição helênica. Esta conduta ética atualiza-se no homem agindo de acordo com as virtudes (Areté), e, de modo equilibrado, via mediania (Mesotes), em busca do bem supremo (Eudaimoía), conforme a finalidade (Télos) da natureza humana, sempre orientada pela sabedoria prática (Phrónesis). As ciências práticas analisam a realidade contingente, mutável, do devir moral e são hierarquicamente inferiores às ciências. A Ética e a Política visam à preparação do indivíduo para o agir moral em busca teóricas da perfeição, baseado na prática das virtudes (temperança, coragem, liberalidade, justiça, prudência) e na vida boa na pólis, como partícipe das decisões políticas da Cidade.

## **2.2 FORMAS DA AMIZADE**

O fato da amizade, na antiguidade clássica grega, constituir a maior virtude da sociedade, favoreceu a Aristóteles colocar em discussão essa temática de maneira expressiva na EN como já foi comentado.

Segundo ele há três maneiras que impulsionam a amizade entre os indivíduos: a utilidade onde se ama o que é; essa é a boa para si mesmo, e se dá entre os indivíduos adultos da família; a amizade pelo prazer; essa se dá entre os jovens, e, a amizade perfeita pela bondade que se caracteriza pelo fato de os amigos desejarem o bem de maneira mútua que se efetiva entre os homens bons e afins na virtude. A convivência é a maior marca da amizade e até entre os desiguais existe a amizade, pois eles podem ser amigos pela virtude.

Pode-se dizer que a amizade na utilidade ou no prazer tem caráter passageiro ou temporário, é inconstante, muda conforme a necessidade humana

além de ser ainda superficial, visa reciprocamente o bem imediato tais como honras e riquezas. Mudando as paixões, mudam-se os amigos. Estas constituem as denominadas amizades necessárias. Sobre essa questão pode-se levar em conta que:

[...] ora, os que se amam por causa de sua utilidade não se amam por si mesmos, mas em virtude de algum bem que recebem do outro... Assim, quando desaparece o motivo da amizade, esta se dissolve, pois que existia apenas para fins de que falamos (EN, 1156 a).

A amizade por utilidade é movida pelo desejo de obter algo em troca ou que alguém possa fazer certas coisas úteis para aquele que ama. Esse tipo de amizade pode ser compreendido sem durabilidade, pois existe enquanto os interesses e favores forem úteis para o indivíduo. Configura um tipo de amizade accidental uma vez que ela é motivada por situações extrínsecas, sem consciência de bondade, pois aqueles que são amigos por causa da utilidade separam-se quando acaba a vantagem que esta pode oferecer. Sendo assim entre os envolvidos não há amor recíproco.

O amor<sup>11</sup> constitui uma virtude essencial na ética de Aristóteles e envolve sentir, conhecer e agir. Quando se ama alguém, há pressuposição de que há um conhecimento dessa pessoa, tendo que partilhar com ela sentimentos de ternura, cuidado, apreço e respeito e de agir de forma a promover o florescimento dessa pessoa, colaborar com a plenitude de receber tudo de bom que o amigo possa lhe oferecer, assim como o compreender quando assim se fizer necessário, tendo em vista o amigo reconhecer os limites e as necessidades do amigo.

A amizade quando firmada em interesses, conforme acentua Aristóteles, é mais comum na fase da velhice, pois nesse contexto o indivíduo busca mais o agradável e a utilidade. Já no que diz respeito a amizade entre os jovens estes por se encontrarem em pleno vigor da idade se prendem em maior sentido a usufruir as emoções e prazeres que a ela lhe propicia. Para Aristóteles:

---

<sup>11</sup> O amor cresce com a sabedoria e a virtude, porque à medida que nos tornamos mais virtuosos, também "nos desligamos dos desejos egoístas e elevamo-nos nos degraus do amor. Primeiro, só se ama a si mesmo, depois o outro e depois os outros" (GUITTON, 1999, p.29).

[...] o motivo da amizade entre os jovens parece ser o prazer, pois eles vivem sob a influência das emoções e persegue acima de tudo o que lhes é agradável e o que está presente; mas seus prazeres mudam à medida que a idade aumenta. É por isso que eles se tornam amigos e deixam de ser amigos rapidamente; sua amizade muda com o objeto que acham agradável, e tal prazer se altera rapidamente. (EN, 1156 a).

Na visão do filósofo a amizade por utilidade pode também ser considerada como própria de pessoas mercenárias, pois as pessoas realmente felizes não necessitam de amigos úteis, mas sim de amigos agradáveis os que possam conviver e desfrutar de momentos de realizações pessoais.

Amizade, no seu sentido verdadeiro, exige tempo e familiaridade, pois as pessoas precisam conhecer de maneira mais expressiva e observar elementos que dizem respeito a sua condição de ser que se faz presente no outro (amigo) e, esse conhecer requer tempo e maturidade do indivíduo. Portanto:

[...] como diz o provérbio os homens não podem conhecer-se mutuamente enquanto não houverem “provado sal juntos”, e tampouco podem aceitar um ao outro como amigos enquanto cada um não parecer estimável ao outro e este não depositar confiança nele (EN, 1156 b).

No que diz respeito à natureza da amizade firmada pelo prazer, Aristóteles relata haver semelhança com a amizade por utilidade, pois se busca em ambas, algo extrínseco a ela mesma, ou seja, o prazer recíproco no convívio entre os amigos. A amizade por prazer se mantém enquanto existir a vantagem para as partes envolvidas. Aristóteles exemplifica esse tipo de amizade ressaltando o caso do prazer entre os amantes, que buscam emoções e perseguem acima de tudo o aprazível, ou seja, “[...] muda o objeto que acham agradáveis, e tal prazer se altera rapidamente.” (EN, 1156 a).

Outro tipo de amizade relatada por Aristóteles é a amizade que se firma na bondade e na virtude. Na concepção do filósofo esta amizade é perfeita, pois ela se fundamenta numa perspectiva do bem do amigo. Desta forma:

[...] A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer o bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo sua amizade durará enquanto estas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura (EN, 1156 b).

Na amizade perfeita quem ama um amigo, ama o que é bom para ele mesmo. O homem bom torna-se um bem para o amigo. Assim, essa boa vontade se aperfeiçoa e atua no outro como bondade moral. Esta bondade é princípio e fonte de amizade. Ama-se o outro amigo por aquilo que ele é. É a verdadeira forma de amizade porque o fim é em si mesmo, centrado no valor do homem e não como meio para obter vantagens (riquezas e honras). Por isso se diz que o amigo é um outro eu<sup>12</sup>. Ele é possibilidade de autoconhecimento<sup>13</sup>. Os indivíduos se conhecem uns aos outros olhando entre si. Devido à finitude existencial, o indivíduo procura atingir a perfeição moral no espelhamento do outro. Isto não isenta o homem de sua responsabilidade moral e social.

Querer bem ao amigo é agir em consonância com o princípio da benevolência. E para atingir este grau de certa forma padrão de amizade requer-se tempo e familiaridade. Aristóteles realça que a amizade entre os bons não é muito freqüente, porque os homens que a praticam são raros.

As várias formas de amizade mencionadas por Aristóteles constituem as ilustrações da natureza social essencial do homem. No plano inferior necessita de amizades úteis. Num plano mais elevado, forma amizades por prazer, isto é, tem um prazer natural no convívio com os seus amigos. Num plano ainda mais elevado, constitui amizades por bondade, nas quais um amigo ajuda outro a viver a melhor vida.

Na amizade fundada pelo bem o amor é dirigido para os amigos e não para o que ele possa ter. Em outras palavras, esse tipo de amizade é reconhecido pelo tipo de caráter, pelo afeto sem pedir nada em troca, simplesmente pelo amor destinado ao outro. Aristóteles sublinha que *amar* é a virtude essencial na convivência entre amigos. Ela passa a ser uma disposição de caráter, um *habitus*,

---

<sup>12</sup> Porque o verdadeiro amigo vê o outro como uma imagem de si mesmo (CÍCERO, 1990, p. 41).

<sup>13</sup> Na visão de Cícero (1991), o olhar do outro requer dar e receber conselhos, evitando adulações: "Pois que é próprio da verdadeira amizade dar e receber conselhos dá-los com franqueza e sem azedume, recebê-los com paciência e sem repugnância, persuadamo-nos bem [de] que não há defeito maior na amizade que a lisonja, a adulação, as baixas complacências" (CÍCERO, op. cit., p. 141).

algo adquirido pela prática de amar, igualmente na justa medida, que é característica da virtude ou excelência moral. Assim sendo:

Já que a amizade depende mais de amar do que ser amado, e são as pessoas que amam seus amigos que são louvados, amar parece ser uma característica da excelência moral dos amigos, de tal forma que somente as pessoas em que tal característica está presente na mediania certa são amigos constantes, e somente sua amizade é duradoura (EN, 1159 a).

Portanto, na concepção de Aristóteles os amigos são um grande bem. O verdadeiro amigo, se for necessário, dá a vida pelo amigo e pela pátria. Devido a sua bondade, renuncia riquezas, honras e competições, preferindo um breve período de intenso prazer, a um contentamento aparente, tornando-se nobre e justo. Assim, os amigos compartilham sua amizade, reunindo-se para beber juntos, jogar dados, praticar atletismo, caçar, e até mesmo para estudar filosofia.

Em sentido geral, pode-se dizer que, Aristóteles considera a amizade necessária à felicidade. Ela entra no catálogo dos bens superiores. A felicidade verdadeira depende da amizade. Ao mesmo tempo, a natureza do homem é ser social, tendo necessidade dos outros para compartilhar seus bens espirituais, ou seja, ser virtuoso e feliz. Por isso, o homem feliz tem necessidade de amigos. Ninguém é bom somente para si mesmo. O indivíduo precisa de amigos tanto nos momentos de prosperidade como nos de dificuldades. Isolado não se é sujeito ético. Neste aspecto:

Outra questão muito debatida é saber se uma pessoa feliz necessita ou não de amigos. Diz-se que as pessoas sumamente felizes e auto-suficientes não necessitam de amigos, pois elas já têm as coisas boas e, portanto, sendo auto-suficientes, não necessitam de qualquer outra coisa, ao passo que a função de um amigo, que é um outro "eu", é proporcionar as coisas que a própria pessoa não pode obter. (...). É sem dúvida estranho, também, fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém desejaria todo o mundo com a condição de estar só, já que o homem é um animal social e um animal para o qual a convivência é natural. Logo, mesmo o homem feliz tem de conviver, pois ele deve ter tudo o que é naturalmente bom. É obviamente melhor passar os dias com os amigos e boas pessoas do que com estranhos e companheiros casuais. Conseqüentemente, o homem feliz necessita de amigo (EN, 1169 b).

A amizade é um comportamento dirigido para o outro, pois ela se externaliza no outro. É um momento essencial da vida feliz e implica reconhecimento, bondade e reciprocidade. Assim, atinge-se a expansão social do eu. Ela é um valor ou um *telos* (fim ou causa final) que conduz o indivíduo à

*eudaimonia*, à felicidade como experiência e vivência da plenitude humana, mediada com amigos bons e vida contemplativa.

O homem feliz precisa conviver com os seus amigos, ele precisa ter uma vida agradável, pois do contrário ele teria uma vida difícil marcada pela solidão, e deste modo não poderia ser feliz, pois lhe faltaria a capacidade de desenvolver atividades sociais como é o caso da interatividade com outras pessoas. Compreende-se que: “[...] *uma pessoa sumamente feliz deve ter aquilo que deseja, ou então ele será deficiente sob este aspecto. Portanto o homem que tiver de ser feliz necessitará de amigos dotados de excelência moral.*” (EN, 1170b).

A amizade atinge sua plenitude na convivência entre amigos bons. Neste aspecto sabe-se que, “[...] *as pessoas que têm muitos amigos e confraternizam intimamente com todos não são amigos sinceros de qualquer delas (salvo no sentido em que os cidadãos são amigos) e tais pessoas são também chamadas lisonjeadoras.*” (EN, 1171a). O que se pode dizer é que não há como ter o mesmo valor e consideração por um grande número de amigos, uma vez que a conquista de verdadeiros amigos não constitui algo tão fácil entre os indivíduos.

Aristóteles indaga se os amigos se fazem mais necessários na prosperidade ou na adversidade. A resposta que oferece à indagação é que tanto na prosperidade como na adversidade a presença do amigo se faz precisa uma vez que na adversidade a pessoa necessita de ajuda, na prosperidade ela precisa de amigo tanto para conviver aquele momento como para ajudá-lo, já que tem a necessidade de fazer o bem. Assim sendo pode-se dizer que:

[...] a amizade é mais necessária na adversidade, e, portanto é dos amigos prestimosos que necessitamos neste caso; mas a amizade é mais nobilitante na prosperidade, e por isto procuramos também neste caso pessoas boas para serem nossas amigas, porquanto é mais desejável fazer benefícios a estas e conviver com elas. (EN, 1171a).

Compreende-se que a presença do amigo seja em que situação que possa ser ela se faz possuidora de uma carga de importância e significação, mas nos momentos de adversidades eles são bem mais expressivos, uma vez que “[...] *se torna uma salvaguarda contra as aflições, pois um amigo tende a confortar-nos tanto com sua presença quanto com suas palavras se ele é perspicaz, pois ele conhece*

*nosso caráter e as coisas que nos dão prazer ou nos fazem sofrer....” (EN, 1171a).* O verdadeiro amigo por conhecer o outro, ou seja, o amigo recebe deste certo grau de confiança.

Nos momentos de prosperidade a presença do amigo também se faz necessária, pois é com ele que o amigo espera compartilhar os momentos bons, tendo em vista que sendo realmente amigo este se sentirá bem ao perceber que seu amigo está bem, desfrutando o que a vida pode lhe oferecer de vantajoso e promissor.

### **2.3 RELAÇÃO AMIZADE E JUSTIÇA**

As considerações concernentes à justiça se encontram no livro V da EN onde são atribuídos dois sentidos ao citado conceito, ou seja, relaciona a lei, em conformidade com o direito, e como igualdade ou proporção. Assim enfatiza que o justo é aquele que pratica ações justas. Aquele que não viola a lei não pode ser chamado de injusto, mas só quem não viola nem a lei nem os legítimos interesses dos outros, nem o direito positivo nem os direitos particulares, assim, aquele que só fica com a parte dos bens que lhe cabem, é que pode ser chamado de justo. O justo é o que respeita a lei e a igualdade, e o injusto é o que viola a lei e falta à igualdade.

Ao compará-la com a justiça, Aristóteles não hesita em afirmar que a amizade é mais necessária e importante, pois os inimigos e adversários podem ser justos entre si, mas a concórdia e a comunhão só podem coexistir com a amizade e o amor, sendo assim, “[...] *Quando as pessoas são amigas não têm necessidade de justiça, enquanto mesmo quando são justas elas necessitam da amizade; considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa.*” (EN, 1155 a).

Aristóteles, certamente, faz uma outra distinção a favor da superioridade da virtude amizade: enquanto a justiça é necessária, a amizade não é apenas necessária, mas também uma coisa boa em si mesma, ou seja, é útil, agradável e

boa, de tal forma que a melhor de todas as coisas, isto é, a felicidade, não pode prescindir da amizade.

O vocábulo grego que Aristóteles mais utiliza é *philia*<sup>14</sup> o qual se refere não apenas à amizade, entendida como um querer bem a alguém, mas também ao amor, a alguém que se ama. A amizade tem, em Aristóteles, um sentido *lato* e um sentido restrito.

É, acima de tudo, o amor desinteressado que a mãe tem pelo filho, mas é, igualmente, o amor entre marido e mulher e o amor paternal, fraternal ou filial. Inclui, também, o amor dos amantes, mas é, em sentido *lato*, a amizade entre pessoas virtuosas, que desejam o bem dos seus amigos por amor deles e não para retirarem deles utilidade ou prazer.

A palavra *philia* é a que melhor encerra o sentido amplo e restrito da amizade. É o amor-alegria que tende para a reciprocidade, é a alegria de amar e ser amado, é a benevolência mútua, a vida partilhada, o companheirismo e a confiança recíproca. Entende-se, por isso, que onde haja amor não é necessário pedir justiça.

A prova de que Aristóteles coloca a *philia* em lugar de destaque no seu sistema de virtudes é o fato de considerar que ela não é meramente instrumental para se alcançar o supremo bem, a felicidade, é um componente necessário e imprescindível da felicidade.

Aristóteles, na EN, soube, melhor do que qualquer outro, colocar a virtude da amizade no lugar cimeiro da vida ética, mostrando que sem a amizade, a vida seria um erro. Que a amizade é condição da felicidade, refúgio contra a infelicidade

---

<sup>14</sup> Terence Irwin, apud Comte-Sponville (1995), no glossário que anexa à *Ética a Nicômaco*, chama a atenção para a necessidade de compreender com exatidão o significado de *philia*, a qual é muito mais do que a noção contemporânea de amizade. Inclui o amor aos familiares e entre os membros de uma família; abrange os laços de união entre os membros de uma comunidade; identifica-se, também, com o amor que se tem para com outra pessoa, que vai para além do querer bem e incorpora a benevolência, o gostar de, o gostar de estar com e os sentimentos eróticos. A *philia* requer certo nível de bem querer, de reconhecimento mútuo, de atividades partilhadas e de sentimentos de afeição. Por isso, o que melhor caracteriza os amigos é o companheirismo e o gostarem de estar juntos. A ausência física do (a) amigo (a) provoca mal estar e um desejo insatisfeito de estar com ele ou com ela. Aristóteles classifica diferentes tipos de relações que respeitam os critérios de *philia*: os critérios de bom, útil e agradável; as amizades entre iguais e entre diferentes; as amizades em diferentes tipos de comunidades. (COMTE-SPONVILLE, 1995).

e que é ao mesmo tempo útil, agradável e boa. Que é desejável por si mesma e que consiste mais em amar do que em ser amado. Que implica uma forma de igualdade, que a precede ou que ela instaura. Que vale mais do que a justiça, inclui-a, que é ao mesmo tempo a sua mais alta expressão e superação. Que os amigos se regozijam uns com os outros e com a sua amizade. Que não se pode ser amigo de todos, nem sequer de muitos.

## 2.4 DO PRAZER À FELICIDADE

As considerações formuladas por Aristóteles e apresentadas ao longo da EN levam ao conceito de felicidade, tendo em vista que os argumentos contidos no cerne da obra fundamentam que a busca do homem pela vida plena e justa se firma como uma característica do ser humano desenvolvida em sua trajetória no âmbito da polis.

No entanto, é válido ressaltar que antes de chegar à discussão sobre o conceito de felicidade Aristóteles tece no Livro X da supracitada obra, assim como na *Retórica*, comentários acerca do prazer, definindo-o como certo movimento da alma e um regresso total e sensível ao estado natural<sup>15</sup>.

As considerações formuladas por Aristóteles levam a compreender que o que produz a disposição para o prazer<sup>16</sup> é agradável e o que a destrói é doloroso. É

---

<sup>15</sup> A definição ora comentada pode ser encontrada na *Retórica* de Aristóteles. Tradução e notas de Manuel Júnior, Paulo Alberto e Abel Pena, publicação da editora INCM, Lisboa, art. 1370 a, p.83.

<sup>16</sup> Segundo Marques (2002), Aristóteles dedica todo o capítulo VII do livro II da *Magna Moralia* à análise da questão do prazer. A insistência com que este assunto é abordado nas éticas aristotélicas deve-se ao fato de, no tempo do filósofo, imperarem duas grandes correntes filosóficas opostas sobre a relação entre o prazer e a felicidade: a escola dos epicuristas e a escola dos estóicos. Para os primeiros, o prazer identifica-se com a felicidade, para os segundos, o prazer pode ser um obstáculo à felicidade. Aristóteles afasta-se destas duas perspectivas extremistas e opta por considerar o prazer como essencial à felicidade, mas destaca que há prazeres que valem a pena e outros que, por serem excessivos, devem ser controlados ou evitados pelo uso da razão e da boa deliberação. Assim sendo, Aristóteles não identifica a felicidade com o prazer, mas sim com a virtude e com a vida conseguida e realizada, mas não deixa de acentuar que uma vida realizada não dispensa a fruição moderada dos

agradável e, portanto, dá prazer o que tende para o estado natural, os hábitos também são igualmente agradáveis porque o que é habitual assemelha-se ao que é natural. É também agradável o que não resulta da coação. Por outro lado, é doloroso o que obriga ao esforço não querido ou não habitual e, de uma maneira geral, tudo o que traz preocupações ou envolve a necessidade e a coação.

Assim, pode-se dizer que o descanso, os jogos e o sono são agradáveis, pois ninguém descansa, joga ou dorme por obrigação. Para Aristóteles, o agradável é tudo aquilo que impulsiona o desejo do indivíduo, pois o desejo é apetite do agradável. Os desejos podem dividir-se em racionais e irracionais. Os desejos irracionais são:

[...] os “eus” não procedem de um ato prévio da compreensão; e são desse tipo todos os que se dizem ser naturais, como os que procedem do corpo; por exemplo, o desejo de alimento, a sede, a fome, o desejo relativo a cada espécie de alimento, os desejos ligados ao gosto e aos prazeres sexuais e, em geral, os desejos relativos ao tato, ao olfato, ao ouvido e à vista. (RETÓRICA, 1370 b).

Os desejos racionais por sua vez são apenas aqueles que procedem da persuasão. Entre as coisas mais agradáveis Aristóteles acentua a honra, a boa reputação e, acima de tudo, os amigos. Os gregos usavam a palavra *hedone*, para dizer prazer e *hedsthai*, para dizer tira prazer. Aristóteles opta por uma posição intermediária acerca do bem, não o identificando com o prazer, mas também não negando que o prazer pode ser uma espécie de bem. Mas o que é o bem para Aristóteles? Mais uma vez se recorre a Retórica<sup>17</sup> para que se obtenha uma resposta concisa à citada indagação, ou seja,

---

prazeres da alma e dos prazeres do corpo, desde que no respeito pela justa medida, nas alturas apropriadas e das formas corretas. (MARQUES, 2002).

<sup>17</sup> Retórica (em grego Τέχνη ρητορική, em latim *Ars Rhetorica*). Composto por três livros (I: 1354a - 1377b, II: 1377b - 1403a, III: 1403a - 1420a). O objetivo de Aristóteles com sua *Retórica* é dar um tratamento eminentemente filosófico ao tema em oposição ao tratamento descuidado que os retores e sofistas daquele tempo davam ao tema. De modo mais específico, muitos acreditam que a reflexão aristotélica sobre o tema foi uma resposta à concepção retórica de Isócrates de Atenas. Ao contrário de Platão, que no diálogo Górgias condena a retórica e no diálogo Fedro subordina a retórica à filosofia, a investigação aristotélica acerca da retórica, mesmo que eminentemente filosófica, procura conferir autonomia para a técnica retórica, desvinculando-a da vigliância da filosofia (coisa que Platão discordava por considerar a retórica eticamente perigosa). (ABBAGNANO, 2000, p.856).

[...] Entendemos por bem o que é digno de ser escolhido em si e por si, e aquilo em função do qual escolhemos outra coisa; também aquilo a que todos aspiram, tanto os que são dotados de percepção e razão, como os que puderem alcançar a razão; tudo o que a razão pode conceder a um indivíduo, e tudo o que a razão concede a cada indivíduo em relação a cada coisa, isso é bom para cada um; e tudo o que., pela sua presença, outorga bem-estar e auto-suficiência; e a própria auto-suficiência; e o que produz ou conserva esses bens; e aquilo que de tais bens resultam; e o que impede os seus contrários e os destrói. (RETÓRICA, 1362a).

O prazer para Aristóteles é, também, um bem. Se o não fosse, como é que todos os seres vivos, e não apenas os seres humanos, o desejam? As coisas agradáveis e belas são necessariamente boas, pois as agradáveis produzem prazer, e as belas são agradáveis. O prazer e a dor são conceitos importantes no contexto da ética aristotélica porque amar e odiar as coisas certas constitui o aspecto mais importante da virtude do caráter, pois,

[...] essas coisas nos acompanham durante todo o curso de nossa vida e têm um grande peso e força em relação à excelência moral e à vida feliz, já que as pessoas desejam o que é agradável e evitam o que traz sofrimento. (EN, 1172 a).

Aristóteles discorda dos estóicos, mas também não concorda com os epicuristas, porque os primeiros identificam o prazer com o que é vil e os segundos confundem incondicionalmente o prazer com o bem. Ora, a verdade é que não se pode nem exagerar a bondade nem a maldade do prazer. Se é certo que a dor deve ser evitada e aquilo que dá prazer deve ser procurado, importa, num caso e noutro, combinar as escolhas com a inteligência, a compreensão e a sabedoria.

Por outro lado, embora o prazer seja um elemento da vida feliz, a felicidade não se confunde com o prazer. Além disso, quando os prazeres provêm de fontes vis, não podem ser procurados pela pessoa virtuosa. É o caso da riqueza, que é um bem desejável, mas que o deixa de ser se resulta de uma traição. Decorre de tudo isto que,

[...] o prazer não é um bem, ou que os prazeres diferem especificamente uns dos outros, pois pensamos que o amigo convive conosco visando ao bem, e o adúlador visando ao prazer, e o último é censurado por sua conduta, enquanto o primeiro é louvado por conviver conosco com um objetivo diferente. (EN, 1174 a).

Aristóteles identifica diferentes espécies de prazer. Quanto mais prazer tem-se como uma atividade, mais aumenta a vontade de continuar a atividade. Cada prazer aumenta a atividade que lhe está associada. E pode, inclusivamente, torná-la

mais longa, exata e melhor. É o caso do músico que tira prazer ao fazer música e que, quanto mais prazer tem na atividade, melhor músico se torna. O mesmo se pode dizer do romancista, do poeta, do filósofo ou do matemático.

Já em relação à dor o que se pode ressaltar é que esta tende a reduzir ou a extinguir a atividade. É o caso do estudante que não tira prazer em os seus estudos e que acaba por deixar de estudar como forma de evitar a dor que essa atividade lhe traz.

É oportuno ressaltar que, uma vez que as atividades diferem na decência e na maldade, há algumas que são dignas de escolha e outras que devem ser evitadas; o mesmo pode-se dizer em relação aos prazeres, já que o prazer é uma atividade. O prazer adequado a uma atividade excelente é um prazer digno e o prazer próprio de uma atividade vil é vicioso. Da mesma forma, os apetites de coisas boas são dignos de escolha e os apetites de coisas vis são indignos de escolha. No essencial, pode-se afirmar que há prazeres do pensamento e prazeres dos sentidos e que há prazeres dignos e prazeres vis. Os prazeres do pensamento são sempre dignos e os prazeres dos sentidos são dignos apenas quando andam associados com a virtude do caráter.

Na verdade, há coisas que dão prazer a certas pessoas, enquanto provocam dores noutras. Algumas pessoas consideram-nas agradáveis e estimáveis, enquanto outras pessoas as consideram lastimáveis. Para Aristóteles o que é realmente agradável e bom é o que agrada as pessoas virtuosas. E se o que a pessoa virtuosa considera lamentável e indigno aparece como agradável para alguém, isso só acontece porque as pessoas sofrem muitas formas de corrupção que as impedem de deliberar bem.

Logo na primeira parte do Livro X da EN procede a discussão sobre se o prazer constitui um processo ou uma atividade. Refuta o pensador a idéia de que o prazer configura um processo porque este é uma coisa sempre completa. O processo, por definição, necessita de tempo, enquanto o prazer é instantâneo, ou se tem logo ou não se tem. Quanto mais completa for a atividade mais prazer ela oferece ao indivíduo.

O prazer é uma atividade, não configura um movimento, nem um processo. No entanto ele não é o bem em si mesmo. Só é o bem quando é consequentemente com uma atividade boa. Ele é significativo na educação ética porque o mesmo pode enganar o indivíduo acerca do bem e destruir a concepção deste.

Compreende-se que Aristóteles não identifica a felicidade com o prazer, mas sim com a virtude e com a vida conseguida e realizada, mas não deixa de acentuar que uma vida realizada não dispensa a fruição moderada dos prazeres da alma e dos prazeres do corpo, desde que no respeito pela justa medida, nas alturas apropriadas nas formas corretas.

Na EN, Aristóteles define a felicidade como o termo final de toda busca. Ela é, portanto, o bem supremo, escolhido por si mesmo e não por algo mais. É importante notar que, nas palavras do filósofo, o homem é por natureza um animal social, de modo que sua felicidade nunca é isolada da convivência com os outros.

Definido o bem supremo, resta saber como se chega até ele. É aí que Aristóteles desenvolve a noção de que a justa medida, a virtude ou a excelência moral (os termos são interligados para o autor) significa o meio-termo entre o excesso e a falta de algum sentimento ou paixão. Para atingi-la, é preciso agir de acordo com a reta razão. É por meio da ação refletida que o indivíduo se torna pré-dispostas a excelência moral, são as ações que colocam o indivíduo na disposição mais adequada para a obtenção da felicidade que, por conseguinte, “[...] não é uma disposição moral; se fosse, ela poderia ser possuída por alguém que permanecesse adormecido durante toda a sua vida, vegetando em vez de viver, ou igualmente por alguém que sofresse os maiores infortúnios” [...] (EN, 1176 b).

Compreende-se que a felicidade, em Aristóteles, não se esgota no prazer, ou seja, na palavra grega *eudaimonia*. A felicidade é entendida como o maior bem do homem e identifica-se com o viver bem e o fazer o bem. As virtudes são necessárias, mas não suficientes, para a vida feliz. Pode-se dizer que a felicidade é o fim completo da vida humana, o único fim que não visa promover um outro fim.

Aristóteles considera que a pessoa feliz é auto-suficiente, na medida em que a sua felicidade depende dela própria e não de condições exteriores. Uma vez que a felicidade é uma atividade completa, ela inclui todos os tipos de bens, e alguns bens, como é o caso da saúde, dependem da sorte e, por isso, a sorte tem alguma influencia na felicidade. Contudo, os maiores componentes da felicidade, as virtudes do pensamento e as virtudes do caráter, não dependem da sorte. Pode-se levantar ainda a questão de que,

[...] A felicidade, então, não está no entretenimento; seria realmente estranho se o objetivo final da vida fosse o entretenimento, e se devêssemos esforçar-nos e enfrentar dificuldades durante toda a vida com a finalidade de divertir-nos. (EN, 1176 b).

A felicidade é um fim em si mesmo que consiste numa ação virtuosa. Não é um estado, mas sim uma atividade, a mais auto-suficiente de todas. Aristóteles considera a existência de dois tipos de atividades, ou seja, as atividades valiosas em si mesmas e as atividades valiosas para outros fins. A felicidade está entre as primeiras. Compreende-se que,

[...] se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e essa será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existentes em nós, então sua atividade conforme a espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. (EN, 1177a).

A compreensão em relação ao sentido da felicidade remete à necessidade de se compreender o que é a vida feliz. Esta é considerada por Aristóteles como sendo a vida que exprime a virtude, a qual é uma vida que envolve ações sérias e não consiste na diversão. Para, além disso, considera que as coisas sérias são melhores do que as que proporcionam divertimentos, e que, em qualquer caso, a atividade da melhor parte e da melhor pessoa é mais séria e excelente; e que a atividade que é melhor é superior, e por isso tem mais o caráter de felicidade.

Considerando que a felicidade constitui uma atividade auto-suficiente, então, a atividade que pode proporcionar mais felicidade deverá ser certamente uma atividade que se possa caracterizar como possuidora de uma maior auto-suficiência. Essa atividade na concepção de Aristóteles é o estudo teórico (contemplação) que

constitui além da sua auto-suficiência, uma atividade agradável e continua configurando o supremo objeto do conhecimento.

As características que norteiam o estudo teórico em Aristóteles em primeiro lugar é a questão tempo livre, ou seja, ninguém pode estudar sem momentos de ócio. Quem dedica todo o seu tempo à conquista da sua sobrevivência ou à procura grandiosa de mais riqueza não pode dispor de tempo livre. Na verdade, a pessoa virtuosa dedica-se, por exemplo, à atividade econômica, à política ou à guerra, não com o objetivo de alcançar outros fins mais estimáveis, agradáveis e honoráveis, como por exemplo, fazer amigos, obter a honra e a estima dos seus vizinhos ou ganhar a glória.

Quem se dedica aos estudos teóricos, certamente, faz isto por prazer que essa atividade lhe propicia, sem procurar outro fim que não seja o de continuar a estudar. De certa forma, a vida dedicada ao estudo teórico é a que mais se assemelha à vida de um deus, estando mesmo acima do nível humano comum, porque o sábio possui nele um certo elemento divino, e a atividade deste elemento divino é muito superior à atividade expressa nas restantes virtudes. Por isso, “[...] se o intelecto é divino em comparação com as outras partes do homem, a vida conforme ao intelecto é divina em comparação com a vida puramente humana.” (EN, 1177 b).

Embora o estudo possa ser considerado a suprema atividade, é possível e necessário o estabelecimento de relações entre o estudo e as outras virtudes que fazem a felicidade. Em primeiro lugar, convém notar que, enquanto o estudo é uma atividade meio humana e meio divina, todas as outras atividades são humanas. O estudioso é feliz por estudar, mas aquele que é corajoso faz ações corajosas porque essas ações são necessárias para outros fins e para outras pessoas. O mesmo pode-se dizer de qualquer outra virtude, com exceção da virtude da compreensão, a qual é a única que tem existência por si mesma.

Há ainda outra diferença de fundo entre a virtude da compreensão e as demais. A pessoa que se dedica ao estudo teórico, e à compreensão, portanto, é a que menos necessidade tem de bens exteriores. A pessoa generosa só o pode ser,

se tiver dinheiro suficiente para dar. A pessoa corajosa precisa ter poder para praticar atos de coragem. A pessoa temperante necessita de liberdade para praticar ações intemperadas, pois só a temperança se a pessoa for livre para praticar ações insensatas, embora delibere e decida não o fazer. A pessoa magnificente precisa possuir riqueza em larga escala para poder ser generosa. E por aí adiante. Ao contrário, a pessoa que estuda não necessita de nenhum desses bens exteriores, pode-se até dizer que o excesso desses bens é incompatível ou, pelo menos, prejudicial à vida de estudo.

Embora o estudo teórico seja a atividade mais auto-suficiente e contínua de todas e a que necessita de menos bens exteriores para se afirmar, também é verdade que qualquer ser humano precisa de alguns bens exteriores para ser feliz. Vale ressaltar que,

[...] necessitamos também de bem-estar exterior, pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa. Nosso corpo deve ser também saudável e deve receber boa alimentação e outros cuidados. (EN, 1178 b).

Aristóteles recusa a idéia da relação entre a felicidade e o excesso de bens exteriores. A felicidade na sua concepção não se fundamenta na quantidade, mas sim no uso da capacidade racional. Compreende que o ser humano precisa de bens externos, mas,

[...] nem por isto, porém, devemos pensar que as pessoas necessitam de muitas e grandes coisas para ser felizes, simplesmente porque não podem sumamente felizes sem bens exteriores; com efeito, a auto-suficiência e a ação não pressupõem excessos, e podemos praticar ações nobilitantes sem dominar a terra e o mar, porquanto mesmo com recursos moderados é possível agir de conformidade com a excelência (isto é bastante evidente, pois se pensa que os simples cidadãos praticam atos meritórios não menos que os detentores do poder – na verdade os praticam ainda mais); basta dispormos de recursos moderados, pois a vida das pessoas que agem de conformidade com a excelência será feliz. (EN, 1179 a).

Para além destas argumentações, Aristóteles exemplifica com as palavras e as ações dos grandes homens que souberam descrever bem a pessoa feliz ao afirmar que as pessoas felizes são as que possuem bens exteriores com moderação, que são capazes das melhores ações e vivem a sua vida com temperança. Os pensadores entre os quais podem ser ressaltados Sólon e Anaxágoras defendiam a idéia de que os sábios são felizes.

Após apresentação das considerações e concepções que norteiam o pensamento ético de Aristóteles, expresso na EN, chega-se a compreensão de que a referida obra contempla os princípios fundamentais da concepção moral do pensador, podendo ser vista como um tratado de ciência política, uma vez que esta é que determina quais as ciências que se devem ser estudadas no Estado, quais são as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto a política utiliza as demais ciências para garantir o bem estar do indivíduo.

Aristóteles confere à filosofia política um alto grau de superioridade, haja vista o seu poder organizador. Neste sentido, os assuntos tratados na obra já citada vinculam-se diretamente a uma discussão acerca da constituição e do ordenamento jurídico da pólis. Então, só se pode considerar o agente moral, se também for levado em conta a sua condição de membro integrante de um Estado-Nação.

Fundamentando-se em contextos e fatos particulares no sentido de buscar os princípios mais gerais que devem reger as ações dos indivíduos para que sejam consideradas ações verdadeiramente éticas, pode-se dizer que para Aristóteles só se pode agir eticamente, isto é, virtuosamente, em uma determinada comunidade moral.

Agir virtuosamente significa, para Aristóteles, a ação deliberada que se funda ou que implica em um princípio racional que, como uma justa medida entre dois extremos opostos, tem em mira, exatamente, o meio-termo como sendo uma igualdade relativa ao agente da ação, porquanto é sua tarefa o afastar-se daquilo que o arrasta com mais freqüência. Esta ação é, ainda segundo Aristóteles, aprazível por natureza. A vida do homem que age em conformidade com sua razão é marcada por esta característica, isto é, aprazibilidade. O agir moral do homem virtuoso se conforma com o que mais lhe agrada, a saber, a prática da virtude, a qual é adquirida pelo hábito.

Observa-se que as investigações de Aristóteles na seara ética perpassam, a um questionamento acerca das ações e daquilo que as determina como sendo as suas circunstâncias motivadoras, a práxis da virtude reporta-se imediatamente a considerações de cunho político. Sendo assim, pode-se dizer que o ser ético-moral,

o cidadão afiguram-se como partes de uma mesma ação, que, objetivamente, constitui a tônica primordial das investigações da ciência política.

Tomando por fundamentação as considerações até então destacadas do pensamento aristotélico, pode-se dizer que o cidadão verdadeiramente político, conhecedor dos fatos da vida e dotado de uma profunda e admirável sabedoria prática, juiz de seus próprios atos e legislador/educador de seu povo, age virtuosamente e em conformidade com as prescrições da lei e da justiça, buscando não só a realização dos próprios fins que se propõe alcançar mediante a escolha deliberada (autônoma) dos melhores meios para lograr tal desiderato, mas também busca atingir enquanto cidadão, o bem comum de sua pólis como sendo propriamente, um bem humano. Neste aspecto torna-se viável o prosseguimento do presente estudo a partir de uma leitura e, conseqüentemente, uma apreciação sobre a Política de Aristóteles.

### 3. ORGANIZAÇÃO DA CIDADE E O CONVÍVIO SOCIAL

Considerando a unidade anterior do presente estudo uma abordagem que explicita a amizade como uma das virtudes essenciais do indivíduo, é pertinente levar em consideração que o sentido desta se faz expresso no contexto da cidade (*pólis*), conceito que na filosofia de Aristóteles possui uma extensão significativa, uma vez que neste se faz implícita a interatividade dos indivíduos na perspectiva de alcance da felicidade.

O homem para Aristóteles é um animal político, tendo sua explicitação como tal na esfera da cidade (*pólis*), meio onde através da interação com os seus semelhantes pode vir a conquistar o estado de bem-estar, princípio este que rege a vida em sociedade.

As considerações preliminares ora esboçadas direcionam o estudo a uma abordagem concernente à política aristotélica o que, certamente, favorece um remontar às origens do pensamento político grego, uma vez que por meio deste é possível descrever de maneira mais detalhada como ocorreu o surgimento da ciência política, que na esfera de compreensão do homem como animal social, constitui uma das maiores contribuições desse pensamento.

A leitura da *Política* de Aristóteles favorece compreender que o surgimento da ciência política se deu com desenvolvimento da *pólis*, tendo em vista que a partir deste houve a ampliação das potencialidades da razão livre direcionada entre outros pontos para o entendimento da vida em comum que, de uma forma ou de outra, está vinculada a *pólis* que é capaz de oferecer uma consciência ao corpo coletivo social, justificando, por conseguinte a sua existência e seu objetivo.

Em Aristóteles, o conceito de *pólis* está associado aos fins que a totalidade do gênero humano deve ter em vista e, aos meios que a razão indica para a consecução de tais fins. Nos dois primeiros Livros da *Política* são estabelecidos os fundamentos de toda a filosofia política aristotélica. Constitui um todo e, este todo já se encontra de algum modo implícito no primeiro parágrafo da obra. Neste Aristóteles esboça um raciocínio cujos suportes e conseqüências são desenvolvidas no conjunto dos dois livros, e, além disto, anuncia a sua conclusão que é a tese dominante da *Política*, ao frisar que:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhe parece um bem, se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todos estes objetivos e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política (POLÍTICA, 1252a).

Tal conclusão, que caracteriza a cidade (*pólis*) como a comunidade que tem por finalidade o soberano bem, fundamenta-se, como se pode observar, em três premissas, ou seja, primeiro que a cidade é um certo tipo de comunidade; segundo que toda comunidade é constituída em vista de um certo bem e, terceiro que de todas as comunidades, a cidade é a mais importante (soberana comunidade) e aquela que inclui todas as outras. Disto se depreende facilmente que o bem próprio visado por esta comunidade soberana é o bem soberano<sup>18</sup>.

De fato, Aristóteles define a cidade como a forma última da comunidade humana, aquela que pode permitir aos homens uma vida melhor. Disto resultam

---

<sup>18</sup> Conforme Wolff (1999), esta tese é fundamental, pois ela distingue Aristóteles de todos os seus predecessores, pois, em vez de justificar a cidade por razões gerais comuns a qualquer associação, atribui a cada tipo de comunidade uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular. Confere, portanto, a finalidade mais elevada, uma vez que enfatiza que se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-la, mas para atingir o mais alto, o maior dos bens.

duas conseqüências quase imediatas, uma de que a cidade existe naturalmente e o homem vive por natureza em cidades. Tais considerações ficam evidentes na seguinte passagem:

A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa; assim, ao mesmo tempo em que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor. Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas [...]

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o “sem clã, sem leis, sem lar” de Homero fala como escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combate), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. (POLÍTICA, 1253a).

A cidade é, portanto, o fim, o acabamento, o termo do desenvolvimento histórico que conduz os homens a se associar em comunidades. A autarquia, porém, não é apenas o fim do *dever* (termo do desenvolvimento) das comunidades naturais, e a cidade não é apenas o fim delas, ou seja, a autarquia é também o fim (seu objetivo) de sua existência.

Tendo sido constituída para permitir que o indivíduo (cidadão) possa viver, a cidade permite, uma vez que exista, favorecer as condições para que o cidadão venha a ter uma vida feliz, ou seja, viver bem. Existindo então, por uma finalidade que se confunde com sua própria natureza, a cidade é seu próprio fim. Encontra-se, portanto, neste aspecto dois fins: a vida e a vida boa. Pode-se dizer que a existência da cidade é necessária para suprir as necessidades da vida que a família ou o vilarejo não pode satisfazer. Assim, desde que a cidade exista, ela é para si mesma o seu próprio fim e, permite a vida boa, ou seja, viabiliza a garantia da felicidade para os cidadãos<sup>19</sup>.

Partindo das considerações formuladas por Aristóteles em sua filosofia política, pode-se conceber a idéia de que, tratar da ciência política consiste em tratar

---

<sup>19</sup> Wolff (1999) comenta que, um homem, uma comunidade, um ser qualquer serão felizes somente se puderem se bastar a si mesmos, isto é, se encontrarem em si mesmo aquilo com se sejam eles mesmos, serem se ter necessidade de nada. O homem não pode ser, e, portanto, não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política sendo aquela que não carece de nada, é a única. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente, é na cidade e pela cidade que o homem é homem.

de maneira específica das coisas ou negócios referentes à cidade considerada no âmbito de sua autonomia, característica de uma entidade capaz de sustentar a si mesmo. Compreender a natureza da cidade, neste contexto, favorece esboçar uma compreensão sobre o legado político que ela possui no âmbito de vida do ser social, do homem como animal político.

### 3.1 NATUREZA DA CIDADE

Para Aristóteles o conceito de cidade (*Pólis*) está associado aos fins que a totalidade do gênero humano deve ter em vista e, dos meios que a razão indica para a realização de tais fins. Vale ressaltar que, para Aristóteles, estes fins só podem ser alcançados pela sociedade política que deve possibilitar e fornecer os meios e condições para a atualização dessa potencialidade da natureza humana. Isso dependerá do tipo de governo a ser considerado sempre em relação à quantidade de governados.

As considerações propostas por Aristóteles esboçadas na *Política* remetem à idéia da cidade perfeita, questão efetivada a partir da aplicação do método analítico, uma vez que se deve:

[...] decompor o conjunto até chegar a seus elementos mais simples (estes são as menores partes de um todo), com a cidade também, examinando os elementos dos quais ela se compõe discerniremos melhor, em relação a estas diferentes espécies de mando, qual é distinção entre elas, e saberemos se é possível chegar a uma conclusão em bases científicas a propósito de cada afirmação feita... (POLÍTICA, 1252a).

Procedendo de acordo com o método analítico Aristóteles considera que se terá o desmembramento da cidade até chegar à sua constituição fundamental que se denomina família, que por sua vez, se constitui de indivíduos. A noção de indivíduo no contexto ora referido não possui um sentido forte, mas apenas conceitual, uma vez que ele indica a natureza humana que tende à associação e à vida política.

O que se pode observar no tocante ao conceito de indivíduo implícito no cerne do Livro I da *Política* é que, Aristóteles coloca o homem no quadro dos seres que não possuem uma existência individual, visto que a natureza sempre o conduz à união e à necessidade de criar um descendente. Neste aspecto a família surge como o produto da união entre homem e mulher, senhor e escravo.

Para Aristóteles a primeira comunidade é a célula que compõe com outras famílias o todo da cidade. Essa primeira comunidade surge para atender às necessidades cotidianas impostas ao homem que isoladamente ele seria incapaz de conseguir. As necessidades que aparecem ao homem encontram sua plena satisfação no todo formado pela cidade da qual a família faz parte.

Compreende-se que a cidade para Aristóteles tem uma dimensão complexa em função de que ela abrange outras comunidades menores, além de que tem auto-suficiência. A análise desta e, conseqüentemente, uma síntese sucessiva das suas formas isoladas favorece a explicitação do grau de significação e importância que ela possui no contexto de vida do indivíduo. Vale ressaltar que:

[...] a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade [...] (POLÍTICA, 1253 a).

A sociabilidade em que o homem está inserido se faz expressa nas ações e reações que ele constrói na sociedade, seguindo preceitos e normas imputados pela Lei da Natureza que na sua constituição favorece a manutenção da espécie. Na sociedade é necessário a existência do ser que manda e o que obedece. Neste contexto, o que manda apresenta um maior grau de inteligência e habilidades de líder. Por outro lado, aquele que possui apenas a força física se submete às ordens e mandos do líder.

Aristóteles considera que a cidade resulta da associação de várias comunidades, sendo que na ordem natural ela tem precedência sobre a família e sobre cada um dos seus membros individualmente, uma vez que o todo possui uma maior abrangência sobre as partes. Assim o homem é por natureza um ser da cidade (*Pólis*). Desta forma o filósofo atribui à cidade um sentido transcendente. A cidade é uma formação sócio-política constituída de elementos, entre os quais se

tem a família<sup>20</sup>, base essencial, tendo em vista ser traçado, no interior desta, ações que legitimam diferentes comportamentos dos indivíduos que a compõe.

Na análise inicial da seqüência casa-aldeia, esboçada no segundo livro da *Política* (1253a a 1255a), Aristóteles anuncia a intenção de analisar os componentes da cidade segundo as relações entre marido e esposa, pais e filhos, senhores e servos, mas restringe-se a estas últimas. Aristóteles aceita a escravatura e considera-a mesmo desejável para os que são escravos por natureza (POLÍTICA, 1255 a).

Para Aristóteles o homem desde o nascimento mantém uma distinção entre suas variadas classes, uns estão destinados por natureza a ser regidos, outros a reger; uns nascem livres, outros são escravos por natureza. Condena, porém, a existência de escravos por convenção, resultantes de contrato ou conquista. Justifica a escravatura natural pela suposta incapacidade de certos homens se governarem a si mesmos; os escravos por natureza devem submeter-se ao governo do senhor no interesse deste e de si próprios.

Compreende-se que Aristóteles baseia sua reflexão na constatação da realidade e vê o homem imerso na sociedade e, na sua interpretação antropológica, cai vítima da rigidez de seu próprio sistema. A cidade que ele conhece é a *Pólis* do seu tempo, construída sobre relações de subordinação dos inferiores aos superiores. Ele vê na própria natureza permanente do homem o fundamento dessa comunidade, na qual os escravos trabalham para os homens livres, que exercem o poder político, ou na qual liberto de toda preocupação pelas unidades da vida, se dedicam ao estudo e à contemplação.

### 3.2 ELEMENTOS DA CIDADE

---

<sup>20</sup> Segundo Vilani (2000), em Aristóteles, segundo a ordem do tempo, a primeira sociedade que se forma é a família. Depois vem a união de muitas famílias ou *kome* (aldeia). A cidade (*pólis*) vem por fim, é a mais elevada das sociedades. Tal é a ordem cronológica; mas, desde o ponto de vista da natureza e da verdade, a cidade vem antes dos indivíduos, da família e da aldeia, assim como o todo vem antes das partes; estas têm naquela sua causa final e sua realização mais elevada.

### 3.2.1 Relação Senhor x Escravo

No Livro I da *Política* Aristóteles enfatiza a cidade como um composto, uma multidão diversificada, onde cada cidadão é uma parte. A cidade está além da natureza, tendo o legislador a necessidade de conhecer a política (regime, constituição, ordem constitucional, forma de governo, regime constitucional) que a legitima. Considerando a cidade-estado como resultado dos atos libertadores dos fundadores originais e dos fundadores permanentes que são os legisladores e os governantes e os cidadãos participantes da vida política, Aristóteles, mediante a análise dos elementos que compõem a cidade, favorece uma tomada de compreensão em relação à complexidade que esta possui na sua filosofia política.

Observa-se que Aristóteles nos primeiros capítulos da *Política* relata o surgimento do Estado e da Sociedade, fazendo crer que todo Estado se constitui a partir da associação de famílias que têm um bem comum, sendo esse bem o objeto que justifica a associação dos indivíduos em famílias e destas em Estado. Relata ainda o filósofo que nas famílias as bases de sua sustentação se dão a partir da relação entre senhor e escravo, marido e mulher, sendo estas associações do tipo natural, tendo em vista que a natureza criou os seres para mandar e outros para obedecer. Nesta hierarquia o uso da razão é que determina a posição do indivíduo que manda, enquanto aquele que é destituído desta faculdade cabe a arte do obedecer.

Ao abordar a origem do Estado Aristóteles faz uma apreciação de um processo onde a integração dos indivíduos em grupo favoreceu o surgimento de uma corporação, ou seja, o Estado, tendo este como propósito a reunião de forças para a garantia do bem estar dos integrantes das unidades integradas. Assim,

[...] a primeira comunidade de várias famílias para satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado. A mais natural das formas de povoado parece consistir numa colônia oriunda de uma família, composta daqueles que alguns chamam de “alimentados como o mesmo leite”, ou filhos e filhas dos filhos. (POLÍTICA, 1252b).

Tem-se portanto, que a junção de um grupo de famílias visando interesses comuns ao se integrarem formaram o Estado que chega a sua forma última quando

se mostra capaz de bastar-se de forma absoluta a si mesmo. Neste aspecto compreende-se que o Estado tem sua formação firmada na idéia de superação das necessidades daqueles que os integram.

Para Aristóteles a formação do Estado é um fato natural, e o homem é um ser naturalmente social, não sendo capaz de viver isolado, assim ele se une aos seus semelhantes formando um todo que lhe garante sua existência, além de viabilizar o estado-de-bem estar. É necessário ter presente esta perspectiva global de Aristóteles; a natureza de qualquer realidade, seja criatura viva, instrumento ou comunidade deve ser procurada num fundamento, apresentado como causa, princípio ou finalidade.

A natureza do indivíduo humano só é realizável através da comunidade social e política. Aristóteles situa a evolução da cidade no quadro da história. O impulso inicial do fundador e o processo político do legislador são tão decisivos quanto o processo orgânico de crescimento da cidade. A metafísica das causas, dos princípios e das finalidades não impede a livre intervenção do sujeito humano.

A problemática inovadora da economia no Livro I da *Política* (1256a) tem por objeto a riqueza doméstica embora os preceitos da “lei ou administração da casa”, também se apliquem à cidade, pois se dirigem ao pai de família e ao político. A economia destina-se a produzir bens de consumo próprio; a crematística (ocupar-se de trocas por dinheiro) proporciona bens com vista ao lucro, exige a criação de dinheiro e funda-se na conveniência em facilitar as trocas.

A forma de aquisição econômica de riqueza, conforme Aristóteles consiste em obter os bens necessários à vida com moderação e sobriedade. Mas se a economia tem um limite porque o seu fim não é aquisição ilimitada, já a aquisição crematística de bens é especulação (1257b).

No início do Capítulo III do Livro I da *Política* (1256a), Aristóteles faz uma defesa à propriedade como instrumento necessário à manutenção da *Pólis* e enfatiza o escravo como uma propriedade, identificando-a como uma antecipação de um binômio conceitual debatido na modernidade, a saber, afirma serem os

instrumentos destinados à produção. A propriedade constitui uma existência, e uma existência não necessariamente configura uma produção, mas sim um uso. Desse modo, o escravo serve para facilitar o uso enquanto propriedade de um senhor. Salienda que, “[...] *A ciência do senhor, por sua vez, ensina a usar os escravos, pois a função do senhor não é adquirir escravos, mas usá-los.*” (POLÍTICA, 1255b).

Aristóteles acentua a existência de uma diferença específica entre produção e uso, assim estabelece a relação entre servo e escravo, considerando que o escravo pertence a outro e, é ao mesmo tempo um ser em si distinto deste outro ao qual ele pertence. A escravidão para o filósofo é natural, sendo a relação entre servo e senhor não uma simples relação de autoridade e obediência, mas uma relação de utilidade para os mesmos, considerando que o escravo é uma parte da propriedade do senhor.

### 3.2.2 Arte de Enriquecer

Considerando o escravo como propriedade, a partir do Capítulo III, Livro I da *Política*, Aristóteles passa a comentar sobre a arte de enriquecer, questão esta que se faz explícita no contexto da cidade (*Pólis*). Vale ressaltar que, “[...] *a arte de enriquecer não é a mesma coisa que administrar a casa, porquanto a função da primeira é proporcionar e a da última é usar...*” (POLÍTICA, 1256a). Fundamentando-se na citada consideração pode-se dizer que a arte de enriquecer constitui-se unidade da ciência doméstica uma vez que esta garante o modo de vida de uma parte dos indivíduos.

Aristóteles acentua a existência de diferenças de modo de vida entre os indivíduos; há aqueles que vivem na indolência recebendo da natureza o que lhe possa favorecer, como também aqueles que lutam para sobreviver, tendo neste contexto a necessidade de desenvolver habilidades garantindo-lhe a sobrevivência no âmbito da cidade, assim as maneiras de superar as suas necessidades e poder perpetuar a sua espécie no espaço social podem vir se realizar sob distintos

ângulos, manifestando atividades de aquisição e, considerando o maior ou menor grau desta ação, pode-se ter configurada a arte do enriquecer.

Ações de troca de produtos desenvolvidas entre as comunidades primitivas, segundo Aristóteles favoreceu o surgimento do comércio que nos seus primeiros momentos tinha apenas o objetivo de preencher lacunas com vista à auto-suficiência, uma vez que se caracterizavam pela superação de necessidades de alguns produtos recebidos por aqueles que os tinham em maior quantidade. Com o surgimento da moeda tais ações passaram a ser mais um meio de enriquecimento. Assim,

[...] emergiu a idéia de que a arte de enriquecer está especialmente vinculada ao dinheiro, e que sua função é descobrir as fontes capazes de proporcionar um suprimento maior de produtos, no pressuposto de que esta arte cria riquezas e posses; efetivamente, presume-se que a riqueza consiste em grande quantidade de dinheiro, pois é com o dinheiro que se fazem os negócios e o comércio. (POLÍTICA, 1257b).

Em relação a épocas anteriores, o valor que se oferecia ao dinheiro era bem menor do que no momento expresso por Aristóteles, pois este detém uma carga significativa bem mais expressiva. A arte do enriquecer no contexto ora especificado está vinculado ao dinheiro, o elemento viabilizador do comércio, fator que favorece ao indivíduo acumular bens e lucros, elementos que configuram valores caracterizadores da riqueza.

### **3.3 ADMINISTRAÇÃO DA CIDADE**

O Livro II da *Política* transita da natureza estática da cidade para a sua atualização, apreciando programas visionários e constituições, justificando tal fato com o seguinte argumento:

Já que nosso propósito principal é a identificação da melhor forma de comunidade política para quem quiser realizar seu ideal de vida, devemos também estudar as constituições atualmente adotadas por algumas das cidades tidas como bem governadas, e igualmente quaisquer outras propostas por certos filósofos e consideradas dignas de atenção, assim podemos discernir o que há nelas de certo e conveniente, e ninguém pensará que a busca de algo diferente delas se origina inteiramente de um desejo de ostentação sofisticada, ao contrário, ver-se-á que empreendemos esta investigação porque as formas de constituição existentes não são satisfatórias (POLÍTICA, 1261a).

Através das lições derivadas de críticas e vários encômios, Aristóteles insiste num problema muito claro, ou seja, que os habitantes da cidade têm que possuir certa unidade. O problema teórico é saber o que deve ser possuído em comum; se todas as coisas, se nenhuma, se algumas. O mínimo comum imediatamente aceitável é o território. O máximo comum, a ser liminarmente rejeitado, seria a posse comum de bens, mulheres e filhos como surge na intrigante proposta da *República* de Platão.

Pode-se dizer que o excesso de unidade liquidaria a cidade, dependente da ação individual dos seus membros. Neste aspecto vale ressaltar que “[...] *a igualdade qualificada, e não a igualdade pura e simples, é a salvaguarda das cidades, como dissemos na Ética.*” (POLÍTICA, 1261b).

Outra razão para recusar a uniformização é a teoria da amizade, a força viva de cada sociedade. A amizade (*Philia* também pode ter a conotação de amor e comunicação) é a substância de todas as relações sociais duráveis, e de onde os governos retiram estabilidade. Portanto, “[...] *consideramos a amizade o maior bem para a cidade, pois ela é a melhor salvaguarda contra as revoluções [...]*” (POLÍTICA, 1262b). Cada indivíduo apresenta-se como o centro de uma rede de relações diversificadas. Se nada existe para preencher essas relações, a cidade perde capacidades. Conforme Aristóteles, a comunitarização das relações sexuais faz desaparecer o relacionamento saudável de pais e filhos, e as excelências humanas que elas geram.

Para Aristóteles um dos principais argumentos que pode vir a garantir a sociedade aberta é a garantia da propriedade. Neste aspecto salienta que, “[...] *há dois motivos para as pessoas se preocuparem com as coisas e gostarem delas: o sentimento de propriedade e o de afeição [...]*” (POLÍTICA, 1262b). A propriedade comum dos bens é contrária ao amor próprio que irradia da individualidade para a propriedade privada.

Pode-se dizer que, a regulamentação da propriedade deve permitir que cada um disponha de uma esfera de ação individual, sendo a desregulamentação a causa da maior parte das revoluções. Este ponto tem conseqüências programáticas

evidentes. As causas das revoluções não residem na existência de propriedade privada, mas no apetite ilimitado de riquezas, que deve ser domesticado pela educação.

### 3.3.1 O Cidadão

A partir da leitura do Livro III da *Política* se depara com um dos pontos fundamentais da filosofia social de Aristóteles, ou seja, as relações entre o cidadão e o Estado. Dentro desta perspectiva são apresentados de forma sucinta e dinâmica os conceitos de cidadão e cidadania.

Para ser cidadão, na visão de Aristóteles, não basta habitar no território da Cidade (Estado). É necessário que o indivíduo tenha participação nos tribunais ou nas magistraturas, isto é tomar parte na administração da justiça e fazer parte da assembléia que legisla e governa a Cidade.

Na perspectiva de compreender o que são os governos, a problematização inicial, à qual o filósofo remete, é explicitar o que é uma cidade (*Política*, 1275 a). Aristóteles concede a idéia de que a constituição política ou o governo não passam de uma espécie de acordo ordenador que se dá entre aqueles que habitam a cidade.

Em um segundo momento, o que o autor propõe é saber antes do mais o que é um cidadão (*Política* 1275 a). Pois de acordo com o mesmo, a cidade é um composto de cidadãos; assim sendo, se faz necessário estudar o que é, e o que precisamente representa um cidadão, e a que tipos de habitantes da *Pólis* deve ser atribuídos tal título. Em Aristóteles receber o nome de cidadão,

[...] não resulta do fato de alguém ter o domicílio em certo lugar, pois os estrangeiros residentes e os escravos também são domiciliados naquele lugar, nem são cidadãos todos aqueles que participam de um mesmo sistema judiciário, assecuratório do direito... (*POLÍTICA*, 1275 a).

Fundamentando-se na afirmação acima, compreende-se que os estrangeiros e servos, o simples fato de estarem estabelecidos fisicamente em um determinado local, simplesmente não lhes conferem cidadãos; mas sim, apenas

membros da comunidade e de modo imperfeito. O que Aristóteles propõe investigar, é a idéia incondicional do que é o cidadão em si, uma idéia única, ou seja,

[...] um cidadão no sentido absoluto, como alguém que não tenha desqualificações desta natureza, que imporiam uma qualificação corretiva, pois dificuldades deste gênero podem também ser levantadas e superadas a propósito de cidadãos cujos direitos foram cassados ou que foram exilados. (POLÍTICA, 1275 a).

Aristóteles considera que o cidadão é o indivíduo que pode ser juiz e magistrado. Em outras palavras, é aquele indivíduo que detém em si poderes tanto para governar como para distribuir justiça na Pólis. O filósofo parte da seguinte proposta: a de que todos aqueles que detêm em si possibilidades de constituir-se como parte do corpo de uma magistratura não determinada, podem assim ser chamados de cidadãos. Entende-se aqui por magistratura não determinada esse chamado corpo de cidadãos. Aristóteles assim o denominou somente em razão de não encontrar um termo apropriado para designar o que existe de comum entre o juiz e os membros de uma assembléia geral.

Aristóteles salienta que em decorrência das diversas formas de governo existentes no mundo helênico o conceito de cidadão difere dentro das várias espécies de poder, encontradas nos Estados. Para tanto, o conceito de cidadão proposto por Aristóteles advém do modelo democrático, por pensar este como sendo aquele que melhor se adapta à sua concepção. Desse modo, é dentro da democracia que se pode ver o que é o cidadão em si. Este se define como sendo aquele:

[...] que tem o direito de participar da função deliberativa ou da judicial é um cidadão da comunidade na qual ele tem este direito, e esta comunidade – uma cidade – é uma multidão de pessoas suficientemente numerosa para assegurar uma vida independente na mesma. (POLÍTICA, 1276a).

Portanto, denomina-se cidade, em sentido aristotélico, como sendo a massa de cidadãos capaz de suprir a si própria, e de certa maneira, também capazes de conseguir demandar àquilo que se faz necessário à sua existência.

Em se tratando das virtudes do cidadão Aristóteles remete à idéia de que, se a virtude do homem é a mesma que do bom cidadão, ele afirma como necessário, é a ocupação de todos os cidadãos dentro da comunidade, independente das

diferenças existentes entre eles. Na concepção do filósofo, o que constitui a comunidade é a forma de governo. Sendo assim, a virtude do bom cidadão deve estar em harmonia com a forma política vigente. Dado que, a condição apontada para que se faça uma república perfeita, deva consistir no fato de que todos na cidade-estado possuam a qualidade de bom cidadão.

Considerando o fato de que a cidade é o resultado da composição de várias partes (os cidadãos) faz-se necessário que a virtude não seja a mesma em todos os cidadãos. Do mesmo modo como uma orquestra sinfônica, a cidade busca uma espécie de relação harmoniosa entre as partes e o todo. E, para o alcance da harmonia, o talento do violinista não necessita ser o mesmo que o talento do violoncelista, ambos são músicos, mas desempenham funções distintas dentro da orquestra. De forma semelhante acontece com os cidadãos dentro da *Pólis*.

Aristóteles concebe como virtude do cidadão a habilidade de mandar e obedecer, sabendo fazer estas de modo uniforme. Já ao homem de bem, resta apenas a virtude de saber mandar. Ambas virtudes lhe parecem louváveis.

A virtude do bom cidadão “[...] consiste em ser capaz de mandar e obedecer, e parece que a excelência do cidadão consiste em ser capaz de mandar e obedecer igualmente bem. (POLÍTICA, 1277a). Ou compete ao cidadão não apenas ordenar bem e obedecer, mas também a responsabilidade de manutenção do Estado, capacitando novos cidadãos e suas virtudes.

Fazendo uso da estrutura familiar, Aristóteles compara seus membros e funções às virtudes de um homem de bem, e a de um bom cidadão. Dentro da estrutura familiar o homem é comparado ao cidadão, pois o seu dever é o de adquirir; a mulher é comparada ao homem de bem, pois possui a função de conservar. Vale ressaltar que,

O discernimento é a única qualidade específica de um governante, pois as outras qualidades geralmente parecem necessárias aos governados e aos governantes; a sinceridade de opinião, e não o discernimento, é a qualidade distintiva do governado; o governado corresponde ao fabricante de flautas e o governante ao flautista que as utiliza. (POLÍTICA, 1277b).

O cidadão sendo definido como aquele que dispõe do direito de chegar às magistraturas, põe-se em voga a seguinte questão: se os artesãos devem ser elevados ao grau de cidadãos. Para Aristóteles, não se faz necessário elevar ao grau de cidadãos, os indivíduos dos quais a cidade necessita para subsistir. Assim sendo, crianças e homens feitos são de certo modo cidadãos, mas de modo imperfeito; são estes em dado sentido, aqueles em esperança.

A cidade-modelo aristotélica, não admiti o artesão<sup>21</sup> como sendo um cidadão, devido ao fato de que a vida do artesão se torna incompatível à prática da virtude política (saber mandar e obedecer), pois esta se dá apenas naqueles que não têm necessidade de um trabalho para viver.

Compreende-se que o título de cidadão em Aristóteles é conferido àqueles que participam dos serviços públicos. Infere-se desta questão a conclusão de que a virtude do bom cidadão é a mesma do homem de bem; também é dado que em certos Estados o homem de bem e o bom cidadão representam uma só pessoa, e em outros tornam-se pessoas totalmente distintas. Assim sendo, vê-se que os habitantes da cidade não são de um modo integral bons cidadãos, “[...] *mas somente o estadista que detém ou pode deter a condução dos assuntos públicos, por si mesmo ou conjuntamente com outros.*” (POLÍTICA, 1278 b).

### 3.3.2 Governo da Cidade

No Livro IV da *Política* Aristóteles passa a definir a constituição de um estado governo da cidade como sendo à organização regular de todas as magistraturas. Para ele, a constituição mesma é o governo. No capítulo VII, do mesmo livro, tem-se a famosa distinção das várias formas de governo. Essa distinção evidencia seis tipos que Aristóteles estabelece, sendo três considerados os

---

<sup>21</sup> Segundo Ross, as razões para tal exclusão são: 1- Primeiro a falta de tempo. Este argumento perde a sua força com a invenção do governo representativo. O artesão pode não ter tempo para se sentar na assembleia soberana, mas isto não constitui razão para não possuir direito a voto. 2- Segundo Aristóteles, o trabalho manual humilha realmente à alma tornando-a inapta à prática de uma virtude esclarecida. Também aqui, seu juízo é bastante geral. (ROSS, 1997, p. 255).

normais: a realeza, a aristocracia e a politéia; e três sendo considerados os anormais: a tirania, a oligarquia e a democracia, sendo todas estas constituições viciadas e que vêm o interesse ou apenas do monarca ou dos ricos ou dos pobres.

No capítulo I do Livro VI da *Política* Aristóteles opõe a oligarquia (o governo dos ricos) à democracia (o governo dos homens livres) como desviantes da soberania das massas. Nas citadas formas de governos o que se pode ressaltar como pontos comuns é o fato de que estas são legitimadas pelas maiorias, havendo, porém uma distinção fundamental, ou seja, na oligarquia se tem um grupo reduzido de ricos que exerce diretamente o poder, enquanto que na democracia são os homens livres quem a controla.

Aristóteles não vê a democracia como um valor universal, assim considera que há povos vocacionados a um ou outro tipo de regime, da mesma maneira que os seres humanos podem ser inclinados a conduzirem-se como “escravos por natureza”. Porém, não basta dizer que a democracia é o regime dos homens livres, mas sim que é o regime onde os homens livres são a maioria, definindo-se uma oligarquia quando os ricos e bem nascidos, que são poucos, governam a cidade. Pode-se considerar que:

Um princípio fundamental da forma democrática de governo é a liberdade – a liberdade, segundo a opinião dominante, somente pode ser desfrutada nesta forma de governo, pois diz-se que ela é objetivo de toda a democracia. (POLÍTICA, 1317b).

O que se defende na democracia é a participação do cidadão no governo da cidade, o que se pode considerar como um aspecto da liberdade. Um outro princípio da liberdade citado por Aristóteles enuncia que cabe ao homem viver como quer o que pode favorecer a perspectiva do indivíduo de não ser governado. É oportuno deixar expresso que:

[...] a democracia e o poder popular em sua plenitude fundamentam-se no princípio reconhecido de justiça democrática, isto é, que todos sejam iguais segundo o princípio da maioria puramente numérica; com efeito, a igualdade implica em que os pobres não tenham uma participação no governo maior que a dos ricos, e em que a supremacia não seja exercida somente por eles, mas todos governem igualmente, há igualdade e liberdade na cidade. (POLÍTICA, 1318a).

Segundo Aristóteles, os democratas consideram como justo o que satisfaz a maioria, já os adeptos da oligarquia, justo é o que assim parece aos detentores de maiores riquezas, tendo em vista que os mesmos defendem a idéia de que a decisão cabe aos detentores de maior quantidade de riquezas.

No capítulo II ainda do Livro VI da *Política* destaca os tipos de democracia. Sabe-se que na sua diversidade, a democracia apresenta-se em quatro tipos; a primeira delas é a democracia propriamente dita, se baseia na igualdade plena, onde nenhuma das classes, seja a pobre ou a rica, é soberana. O segundo tipo é a democracia censitária, na qual para participar requer-se do cidadão certa renda, ainda que de pouco montante, para que ele possa vir a dirigir o governo. O terceiro tipo é a democracia constitucional, em que não se faz nenhuma exigência para que os cidadãos integrem-se no processo político da pólis, mas sempre ao abrigo de uma lei soberana. O quarto tipo de democracia é a popular, tendo em vista que nela as massas são os únicos soberanos e não a lei, caracterizada pelo fato de que os decretos extraídos da assembléia popular se sobrepõem à lei. Sabe-se que:

Para estabelecer esta espécie de democracia e tornar o seu povo poderoso, seus paladinos procuram conquistar o maior número possível de adeptos e estender a cidadania não somente aos filhos legítimos dos cidadãos, mas ainda aos espúrios e aos nascidos apenas de um cidadão ou de uma cidadã (quero dizer, quando somente o pai ou a mãe tem a cidadania), pois todos estes elementos se coadunam com uma democracia desta espécie (POLÍTICA, 1319b).

Conforme Aristóteles, na democracia popular o demagogo, o adulator do povo, é o seu verdadeiro condutor. Se a multidão reina, se ela é a soberania, facilmente também se torna despótica. Inexiste na democracia ora citada um conjunto de leis estáveis, uma ordem constitucional, mas sim decretos temporários que são aprovados ao sabor das assembléias, controlados pelos demagogos. Desta forma pode-se considerar que tal democracia não configura uma constituição, pois não há constituição onde as leis não governam; as leis devem governar tudo, enquanto os magistrados devem cuidar apenas dos casos particulares, e deve-se julgar que o governo constitucional é isto; se a democracia é realmente uma das formas de constituição, é evidente que uma organização dessa espécie, em que tudo é administrado por decisões de assembléia popular, não é sequer uma democracia no verdadeiro sentido das palavras, pois decreto não podem constituir normas gerais.

Pode-se dizer que para Aristóteles há também três outros tipos de governos que são considerados como a perversão dos três primeiros, são: a tirania, que é o governo de um só com interesse pessoal e corresponde à perversão da realeza; a oligarquia, que é o governo de alguns com interesse próprio e que corresponde à perversão da aristocracia; e a democracia ou demagogia, que é o governo da massa popular em vista de seu interesse, ou apenas dos pobres e que corresponde à perversão do governo constitucional.

O ideal de suprema felicidade da cidade-estado implica, dentro do regime político, a noção de virtude política (*Arché Politiké*) que deve ser buscada pelo legislador, uma vez que a associação política é feita em vista da vida melhor e não do interesse de poucos. Para alcançar essa *eudaimonia*, o legislador, em primeiro lugar, deve criar as condições para o cultivo desta em sociedade. Nesse sentido, o melhor regime é aquele que depositar na lei a soberania e não no homem que está sujeito às paixões. A lei estabelece os parâmetros para o que deve e o que não deve ser para a comunidade.

Pode-se enfatizar que, para Aristóteles, o bem do indivíduo coincide com o bem da cidade. A felicidade e a melhor constituição são o fim último da existência do indivíduo e a realização da natureza deste. Logo, a comunidade perfeita é retratada na sua constituição que permite a realização dos ideais legislativos. A Pólis virtuosa pressupõe cidadãos virtuosos e é aquela capaz de realizar a natureza humana de acordo com suas potencialidades éticas e dianoéticas.

Fundamentando-se na *Política* de Aristóteles pode-se dizer que é a Polis uma cidade-estado (*Koinonia*), possuidora de fins que lhe são próprios e, assim sendo, é um ser autárquico, pois permite a realização da natureza humana que coincide com seu próprio fim. É na Polis que o bem maior será encontrado, uma vez que ela encerra em si os meios e as condições para a realização dos intentos de cada comunidade que lhe é anterior. À autarquia é uma característica exclusiva da cidade-estado, que é a comunidade perfeita surgida da reunião das comunidades que lhe precedem na ordem do tempo. Ao operar com o método analítico, Aristóteles remonta a uma ordem genética que leva às comunidades originárias e

destas à cidade, mas essa não é à ordem natural. Isto porque o devir caminha no sentido contrário da realidade, pois o fim é princípio.

A natureza humana se confunde com o seu fim e esse só é alcançado na Pólis. O ser tende a se tornar, na Pólis, aquilo que ele é naturalmente. Logo, o todo é necessariamente anterior à parte, pois só o todo possui independência ontológica. A cidade-estado pode existir sem o individuo, porém o individuo não pode existir sem a cidade-estado. O todo dá sentido às partes. O final possui a razão de ser do começo.

O desenvolvimento do homem em direção à realização de sua natureza é um desenvolvimento naturalmente político, e esse culmina na Polis, a cidade-estado, única que é por si mesma capaz de propiciar a plena realização e efetivação das potencialidades do homem tornando-o apto à alcançar o bem soberano. É nela que o homem encontra sua felicidade. Mais que sua subsistência, a Pólis fornece aos homens a completude vital para a sua realização.

Fora da Pólis não há individuo. Ou é um ser superior e auto-suficiente, o que por natureza o homem não é, ou é um animal selvagem ou um deus. Por isso Aristóteles afirma ser a comunidade perfeita aquela que reúne as várias vilas formando a cidade, cuja função é produzir as condições de uma boa existência. Logo, toda cidade é natural, precedendo à família e a cada individuo tomado separadamente.

Algumas condições ideais são importantes na consideração do Estado, ou seja, uma diz respeito à população, pois ela deve ser na justa medida, nem exígua nem numerosa. Outra diz respeito ao território, que deve ser capaz de fornecer o necessário à vida, mas sem ser muito extenso. Deve também ser fácil de defender. Outro se refere à qualidade dos cidadãos, que devem possuir uma virtude política necessária à vida em comunidade.

É importante a existência de várias funções internas à cidade, capazes de movimentá-la e sustentá-la. Funções estas que, segundo Aristóteles, todos os cidadãos devem realizar. Dentre todas as condições a principal ou essencial é a virtuosidade de cada cidadão. Uma cidade torna-se feliz na medida em que cada

cidadão é virtuoso. A virtude é de caráter ou força de caráter educado pela moderação para o justo meio ou justa medida. A virtude não é uma inclinação (o desejo é inclinação natural), mas uma disposição. Não é uma aptidão, é um hábito adquirido ou uma disposição constante e permanente para agir racionalmente em conformidade com uma medida humana.

A tarefa da ética juntamente com a política é orientar o indivíduo para aquisição desse hábito, a educação do caráter, tornando-os virtuosos e, se possível, prudentes. A prudência orienta a escolha, isto é, a deliberação racional porque é capaz de discernir o bom e o mau nas coisas e as relações convenientes entre meios e fins.

Portanto, a virtude ética é uma disposição interior constante que pertence ao gênero das ações voluntárias feitas por escolhas deliberadas sobre os meios possíveis para alcançar um fim que está ao alcance ou no poder do agente e que é um bem para ele. Sua causa material é o *éthos* do agente, sua causa formal, a natureza racional do agente, sua causa final, o bem do agente, sua causa eficiente, a educação do desejo do agente.

É a disposição voluntária e refletida para a ação excelente, tal como praticada pelo homem prudente. Logo, a cidade deve proporcionar as condições para cada cidadão alcançar essa vida virtuosa que é necessária para se alcançar a felicidade. Como o próprio Aristóteles diz na sua ética a respeito da virtude e da prudência considerando-as como condição para a felicidade.

Enfim, a cidade é uma comunidade soberana que permite realizar primeiro à autarquia econômica e depois à autarquia ética dos cidadãos. A Polis é uma pluralidade cujas partes ou elementos encontram a realização de suas potencialidades e que, determinada por uma constituição, proporciona uma simples existência econômica vida ética e política.

#### 4. FORMA E LEGISLAÇÃO DA CIDADE

Na análise empreendida nos três primeiros livros da *Política*, Aristóteles recorreu a importantes distinções metodológicas. Após analisar a natureza da cidade nos livros I e II, a observação das evoluções constitucionais o fez criar a nova categoria de forma da cidade.

No livro III, o regime (*Politeia*) adquiriu essa função de ser a forma da cidade perante a matéria que são os cidadãos. Contudo esta segunda relação levanta duas novas dificuldades. Por um lado existem indivíduos que pertencem, mas não participam na vida da cidade. São membros da cidade, mas não são cidadãos segundo a forma. Por outro lado, admitida a distinção entre o homem de bem e bom cidadão, só em circunstâncias excepcionais, poderia haver coincidência entre ambos.

Para evitar a quebra da filosofia das coisas humanas, e a tensão entre ciência ética e ciência política cujas conseqüências práticas seriam entregar o governo aos expedientes sofisticos ou aos tiranos e remeter o indivíduo para a existência amorfa e apolítica, Aristóteles solicita ao legislador que se aproxime da natureza, através da legislação. É preciso a todo o custo sustentar a filosofia da cidade como a comunidade em que o homem pode realizar a sua natureza de modo pleno. O problema reside em saber se as categorias de Aristóteles descrevem este processo.

As raízes das dificuldades são bem conhecidas, elas resultam da aplicação de categorias ontológicas, criadas para analisar a natureza e os problemas da existência humana, na dimensão da pessoa, da sociedade e da história. Forma e matéria foram categorias concebidas para definir entidades como organismos, artefatos, e a ação intencional<sup>22</sup>; a forma é imposta à matéria num animal; o desenho é imposto pelo artesão ao material; a intenção é a forma imposta aos meios para alcançar um fim. De tal modo Aristóteles conhece as dificuldades de transformação das categorias em tópicos fora do âmbito original, que a sua exposição é o melhor guia de resolução das dificuldades. Se as categorias forem aplicadas a uma pólis, a *politeia* será a forma e os cidadãos a matéria? Todos, então, deverão ser cidadãos? Ou só os que participam na governação e votação?

Para Aristóteles num regime de tirania ou oligarquia seria impossível que todos os indivíduos sejam cidadãos, porque os homens livres perdem o direito de votar ao contrário do que sucede numa democracia. Admite Aristóteles que definir o cidadão como o participante no processo de decisão só vale em democracia, mas não insiste demasiado neste ponto. Quer reter o regime como a forma da cidade e os cidadãos como matéria. Mas surge, assim, o novo problema de uma cidade mudar de identidade cada vez que muda de regime e o caso perturbador de o homem de bem poder ser mau cidadão ou o bom cidadão cumpridor das leis, ser um indivíduo moralmente detestável.

#### 4.1 REGIME DE GOVERNO

Aristóteles se mostra consciente que o regime constitucional (*Politeia*) não pode ser construído como essência ou forma da sociedade porque não possui estatuto ontológico próprio; é apenas uma rede de instituições políticas que existe no tempo histórico. Acresce que Aristóteles expôs claramente que a forma política da cidade é apenas uma fase de um ciclo mais amplo constituído por realeza, aristocracia, oligarquia, tirania e democracia.

---

<sup>22</sup> cf. *Física* II, 3; *Metafísica* I, 9 e XII, 3

A parte determinante numa democracia será o povo, numa oligarquia o grupo dirigente, e assim sucessivamente. Um dos critérios de diferenciação entre constituições é o interesse comum (*sympheron*) apresentado na Política e que se refere ao fato de que: “[...] as que visam apenas ao bem dos próprios governantes são todas defeituosas e constituem desvios das constituições corretas; de fato, elas passam a ser despóticas, enquanto a cidade deve ser uma comunidade de homens livres.” (POLÍTICA, 1279a).

Portanto, da combinação destes dois princípios resulta a célebre classificação dos seis tipos de *politeiai* em duas séries de regimes justos e injustos. Aristóteles está consciente das limitações desta classificação jurídico-política de origem platônica, que não se coaduna à realidade política e corrige com a preocupação do concreto social e, especificamente, econômico. Em regra os ricos são poucos e os pobres muitos, sendo a democracia e a oligarquia os dois regimes mais freqüentes. Na prática, existe um terceiro grupo de indivíduos que intervém nos conflitos políticos, ou seja, os virtuosos sejam eles mais ricos ou mais pobres.

Cada um destes três grupos funda a sua pretensão de governar a cidade num critério parcial de justiça; os pobres falam em nome da liberdade, os ricos devido à posição econômica, os virtuosos pelo desempenho da excelência, assim é inevitável o conflito político entre estas pretensões.

Segundo Aristóteles, a justiça consiste na igualdade de tratamento para os iguais e no tratamento desigual para os que têm méritos desiguais. Quando um destes princípios parciais de justiça é aplicado isoladamente, cria conflitos: os possuidores de riquezas tendem a generalizar a sua desigualdade relativa; os que são iguais em liberdade de nascimento generalizam esta sua característica (POLÍTICA, 1280 a).

O conflito decorrente entre ricos e pobres não pode ser resolvido em favor exclusivo de uma das partes, nem minorado por uma solução contratual. A visão ambiciosa de Aristóteles exige que a cidade seja mais do que uma associação fundada para a segurança e defesa e para a troca de bens. A cidade é uma

comunidade de aldeias e de famílias, baseada na amizade entre seres humanos e a amizade apenas se alcança através da realização do supremo bem.

A realização de ações dignas na cidade exige a participação dos indivíduos virtuosos, esta é indispensável com as excelências da cidade. A fidelidade e a consistência do método de Aristóteles pode ser bem apreciada nesta elevação do problema politológico do conflito de classes, que ele reconhece, ao nível da consideração ontológica sobre os fins da existência humana.

Uma vez que não existe uma solução final dos conflitos sociais, as soluções possíveis assentam no estabelecimento de uma ordem justa. O que é justo beneficia a cidade e cada cidadão. Assim sendo,

[...] a justiça é uma espécie de igualdade, e até certo ponto eles concordam de um modo geral com as distinções de ordem filosófica estabelecidas por nós a propósito dos princípios éticos; elas explicam o que é a justiça e a quem ela se aplica, e que ele deve ser igual para pessoas iguais [...] (POLÍTICA, 1283 a).

Fundamentando-se no pensamento de Aristóteles pode-se dizer que a justiça é própria da cidade já que ela é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo. A justiça deve presidir e regular as relações sociais entre os membros da cidade, de modo a conferir fundamento e coesão e à vida social. A justiça política (*Politikón Dikaion*) que é própria do homem articulado em sociedade tem dois aspectos: a obediência às leis, às quais se deve ajustar a conduta dos cidadãos; e o critério de igualdade (isonomia) não para todos, senão para os iguais, já que a desigualdade parece justa, e é, com efeito, não para todos, senão para os desiguais.

Assim como a natureza impulsiona os seres humanos a agruparem-se em comunidade, as leis (*Nómoi*) fundamentais também possuem uma origem na natureza. Aristóteles distingue entre leis escritas visionadas e promulgadas pelo legislador; e leis não escritas ou consuetudinárias; pronuncia-se pela superioridade das leis não escritas, mais seguras e fortes, porque a força da lei deriva do hábito e do costume e ganha vigor com o decorrer do tempo. A supremacia da lei resultante do tempo é fonte de força para a comunidade e de estabilidade da constituição. Por

isso mesmo, é melhor ser governado por leis do que por homens, sempre sujeitos às paixões. (POLÍTICA, 1286a).

## 4.2 REGIME IDEAL

A coexistência de princípios gerais e materiais empíricos exige critérios de classificação. Como, por seu turno, estes critérios dependem de princípios de apreciação do que é melhor para a cidade, o problema do regime melhor não se pode reduzir a uma fórmula política definitiva. Desta interação entre elementos paradigmáticos e pragmáticos que percorre toda a obra, Aristóteles extrai um programa claro em que se fundamenta na idéia de que compete à ciência política examinar, sucessivamente,

[...] na melhor cidade as qualidades de um homem e de um cidadão devem ser necessariamente as mesmas; é evidente, então, que da mesma forma e pelos mesmos meios graças aos quais um homem se torna verdadeiramente bom, ele poderá constituir uma cidade a ser governada por uma aristocracia ou por uma monarquia, e se descobrirá que a mesma educação e os mesmos hábitos fazem um homem de bem e um homem apto a ser um estadista e um rei. (POLÍTICA, 1288 b).

A fim de cumprir o ambicioso programa nos livros IV, V e VI, que correspondem à elaboração tardia da *Política* e à última década da sua vida, Aristóteles introduz um novo método analítico para distinguir mais do que as seis formas de regime. Compara a cidade a um animal com vários órgãos, em número definido, mas formatos diversos.

Analogamente, conforme acentua Aristóteles, cada cidade possui conjuntos variáveis de um determinado número de funções necessárias. As funções necessárias à cidade são as de agricultores, trabalhadores manuais, mercadores, artesãos, militares, juizes e membros da assembleia, magistrados, e ricos proprietários. Como são possíveis diversas combinações destas funções, o número de regimes a analisar é muito extenso.

Após a introdução do novo esquema abstracto, seguem-se considerações concretas. Em primeiro lugar, duas destas funções podem surgir no mesmo

indivíduo; é possível ser simultaneamente artesão e deliberador, guerreiro e magistrado: rico e pobre ao mesmo tempo é que é impossível. Como riqueza e pobreza são as partes eminentes da cidade em relação a outras menos determinantes, oligarquia e democracia tornam-se os regimes mais eminentes e em função dos quais todos os outros devem ser analisados (POLÍTICA, 1290 a 1291).

O debate sobre estes dois regimes ocupa a melhor parte do Livro IV e todo o Livro VI, embora também sejam tratados a realeza, aristocracia, regime constitucional. Todo o Livro V estuda as revoltas e as revoluções com o duplo objetivo de conhecer o fenômeno revolucionário e os meios de preservar a estabilidade (1301b).

As revoluções, segundo Aristóteles, resultam do agravamento de incidentes mínimos. Entre as suas causas contam-se ressentimentos, insolência, medo, desprezo, intriga, ação de demagogos; mas todas estas causas, se deixam reconduzir à desigualdade de condições sociais e à parcialidade no exercício da justiça por parte dos governantes.

A melhor forma de regime em absoluto, ressaltado por Aristóteles, é apresentada através de uma redefinição do regime aristocrático, já debatido no Livro III. O essencial da aristocracia é a “[...] *identidade absoluta entre homem bom e bom cidadão [...]*” (POLÍTICA, 1293 b).

Todos os regimes políticos se tornam deficientes relativamente à aristocracia como a melhor constituição (*Orthotatos*). Existe uma pseudo-aristocracia em que a escolha segundo a riqueza ou o nascimento substitui o critério da meritocracia. Os regimes aristocráticos ou permanecem pouco acessíveis ou aproximam-se dos chamados regimes constitucionais. Uma vez que, de acordo com os princípios desenvolvidos na *Ética*, a vida feliz decorre conforme a virtude, e a virtude são um justo meio (*Mesotes*). Segue-se que a melhor vida é uma média que cada indivíduo possa atingir e o melhor regime deve refletir esta mediania.

Tal regime que melhor convém ao conjunto de todas as cidades ajudaria a resolver o conflito social entre ricos e pobres. Em todas as cidades encontra-se um

estrato social com uma quantidade média de posses. Se acrescentar que a riqueza excessiva gera a insolência e a pobreza gera a criminalidade e malícia; e que a amizade apenas cresce entre os que são iguais em qualidades; estão reunidos todos os elementos para o legislador confiar na classe média como o bastão mais seguro da cidade. Mesmo que tenha de atuar num regime que não seja imediatamente favorável - oligárquico ou democrático - o legislador procurará favorecer a classe média.

Os livros VII e VIII, da *Política*, reafirmam que o melhor regime é o que permite a mais plena atualização da natureza humana com estabilidade política. Após breve exposição da teoria dos bens, da felicidade, das partes da alma, da auto-suficiência e de outros pontos de filosofia já referidos, Aristóteles introduz o estudo inovador dos condicionalismos materiais dentro dos quais o legislador deve agir. Se as condições de população, território, localização e caráter natural forem insatisfatórias à partida - território e população excessivas ou escassas, economia desregulada, caráter servil do povo - nem o melhor legislador pode agir bem. Deve procurar, pois, a quantidade de população necessária à auto-suficiência; território com autarquia agrícola e facilmente defensável; localização com proximidade ao mar mas não tanto que o influxo de estrangeiros através de porto descaracterize a cidade; quanto ao caráter, o dos helenos parece ser o mais adequado.

Para voltar a propor o melhor regime político, a Pólis é redefinida como um conjunto (*Systasis*) do qual nem todos os componentes são considerados partes, e embora todos sejam indispensáveis à sua existência. A cidade carece de quem a alimente, defenda, administre, governe, negocie. Mas como a cidade é uma associação de indivíduos semelhantes em busca da vida melhor, e como a atualização da natureza humana não é possível para todos, nem todos podem partilhar na associação de iguais. Na cidade melhor, os cidadãos membros da associação governante devem ter o lazer necessário para desempenhar os cargos de modo excelente. Por isso, guerreiros, oficiais e sacerdotes devem possuir a maior porção da propriedade.

No Cap.VII de Livro VI começam as reflexões sobre educação que ocupam todo o curto Livro VIII, interrompido no debate sobre a educação musical. O contexto

serve para reiterar o princípio da complementaridade entre natureza e cultura. De fato, se a existência da cidade depende de circunstâncias materiais externas, também depende do esforço educativo a institucionalizar. A finalidade educativa é a formação de homens livres com excelências éticas e dianoéticas. Um dado é certo: os saberes são liberais porque são libertadores. Daqui emerge a questão da separação entre negócio (*Ascholia*) e ócio (*Schole*).

Conforme Aristóteles, os negócios existem em função do lazer, a guerra em função da paz e as coisas necessárias em função das coisas nobres. A educação não deve servir só o necessário e o útil, nem só a guerra, como em Esparta. Além disso, a educação não é um jogo que visa relaxar e divertir após o trabalho; deve preparar o homem para as atividades criadoras da vida ativa. Mesmo os jogos das crianças devem ser antecipações das futuras atividades criativas. Após as recomendações sobre o ensino da música, o manuscrito incompleto nada nos diz sobre os demais saberes liberais a ensinar: leitura e escrita, ginástica, e desenho. Fica incompleto o programa educativo que deveria atuar sobre as pré-condições étnicas e psicológicas da população, de modo a realizar a ordem política.

### 4.3 POLÍTICA

A *Política* é um verdadeiro enigma intelectual que só a tradição política helênica global ajuda a resolver. Mas ao longo dos meandros da obra, Aristóteles nunca perde de vista a coincidência entre o ponto de partida e o ponto de chegada: a política é a atualização da natureza humana. Pelo caminho, fica o campo extensíssimo da ação humana, delimitado pela teoria antropológica no início da *Ética* (Livro I) e pela descrição do melhor regime no final de *Política* e cujo tratamento exige uma filosofia das coisas humanas.

O procedimento desta *philosophia peri ta anthropina* é descritivo e valorativo, pois para compreender a unidade política da cidade-estado, é preciso compreender o homem que dela faz parte; e se tiver noção de atualização da

natureza humana poderá ter critérios para julgar o valor da cidade-estado. Assim se compreende que o texto da *Política* que chegou à posteridade constitua a segunda parte de uma ciência política (*Episteme Politike*) cuja primeira parte é a *Ética*.

A *Ética* estuda o que é o bem supremo, a partir do conhecimento da natureza humana e procurando saber em que consiste a felicidade (*Eudaimonia*). A finalidade da filosofia política é estudar o bem humano na vida política a *Eudaimonia* da Pólis é mais completa que a do indivíduo.

Em paralelo com as finalidades últimas da vida humana - prazer, poder e razão - Aristóteles distingue entre ciências teóricas, ou sobre a razão; ciências produtivas que visam as técnicas de bem-estar; e ciências práticas entre as quais se contam a *Política* cujo objeto é o interesse comum e governo da cidade; a *Economia*, que é ciência da administração da casa e da família; e a *Ética*, que é a ciência da conduta do indivíduo formado.

A filosofia prática<sup>23</sup> analisa desde a ação dos fundadores de cidade até anarquia de multidão; desde a excelência da razão até a psicologia de massas, geridas através de desejo, temor e cupidez. E só hoje, numa época de plena constituição das ciências humanas, pode-se recuperar a evidente universalidade do empreendimento aristotélico que lançou as bases do que se chama Direito Constitucional, *Economia*, Teoria da História, Antropologia, Psicologia Social, Sociologia, Relações Internacionais, Ciências Militares. Neste momento fundante da filosofia prática, a ciência do agir público do homem ser *racional* (*Zoon Noun Echon*) que se realiza na vida da cidade, a filosofia política ocupa o topo da hierarquia das

---

<sup>23</sup> Aubenque (1996) considera que na filosofia prática, a ciência desenvolvida se encontra na esfera da racionalidade prática que dialoga com a contingência, constituindo-se como um saber diferenciado da metafísica, mas nem por isso inferior, significando que ela afasta-se do critério de exatidão (*akríbeia*) matemática para estabelecer um delineamento do que é em linhas gerais (*hôs epì tò poly*) através de um conhecimento esquemático (*týpo*). Dessa forma, a ética aristotélica é circunscrita ao horizonte da *práxis*, isto é, é compreendida enquanto uma teoria que se desenvolve no âmbito das ciências práticas, não sendo entendida enquanto uma investigação metafísica (teorética) ou produtiva (poiética), que tem seu desenvolvimento enquanto ética que estabelece a transição para a política, identificando seu princípio no homem enquanto agente da ação e que tem sua finalidade no próprio homem. Esse bem (finalidade) não é universal e necessário como um princípio teorético, porém é uma referência estável e geral, sendo válido para todos e oferecendo um critério (*métron*) para o agente racional fazer sua escolha entre as várias ações que são possíveis.

ciências prática porque o seu objeto engloba todas as ordens sociais e atividades humanas e seus critérios servem para ler, avaliar e influenciar a vida política.

## CONCLUSÃO

A perspectiva de desenvolver uma abordagem concernente à dimensão ética do pensamento de Aristóteles e a fundação de uma filosofia política, favoreceu articular uma leitura em torno de dois conceitos essenciais que demarcam a filosofia do citado pensador grego, ou seja, a compreensão sobre a extensão significativa da filosofia política de Aristóteles remete à necessidade de elaborar uma pesquisa sobre os conceitos de ética e da política.

No que diz respeito à ética o estudo da obra *Ética a Nicomaco* favoreceu chegar à compreensão de que no sistema aristotélico, a ética é uma ciência menos exata na medida em que se ocupa com assuntos passíveis de modificação. Ela não se ocupa com aquilo que no homem é essencial e imutável, mas daquilo que pode ser obtido por ações repetidas, disposições adquiridas ou de hábitos que constituem as virtudes e os vícios. Seu objetivo último é garantir ou possibilitar a conquista da felicidade.

Partindo das disposições naturais do homem (disposições particulares a cada um e que constituem o caráter), a moral mostra como essas disposições devem ser modificadas para que se ajustem à razão. Estas disposições costumam estar afastadas do meio-termo, estado que Aristóteles considera o ideal. Assim, algumas pessoas são muito tímidas, outras muito audaciosas. A virtude é o meio-termo e o vício se dá ou na falta ou no excesso. Por exemplo: coragem é uma

virtude e seus contrários são a temeridade (excesso de coragem) e a covardia (ausência de coragem).

As virtudes se realizam sempre no âmbito humano e não têm mais sentido quando as relações humanas desaparecem, como, por exemplo, em relação a Deus. Totalmente diferente é a virtude especulativa ou intelectual, que pertence apenas a alguns (geralmente os filósofos) que, fora da vida moral, buscam o conhecimento pelo conhecimento. É assim que a contemplação aproxima o homem de Deus.

Em se tratando da filosofia política Aristóteles acentua a mesma como a ciência que tem por objeto a felicidade humana e divide-se em ética (que se preocupa com a felicidade individual do homem na *Pólis*) e na política propriamente dita (que se preocupa com a felicidade coletiva da *Pólis*). O objetivo de Aristóteles com sua *Política* é justamente investigar as formas de governo e as instituições capazes de assegurar uma vida feliz ao cidadão. Por isso mesmo, a política situa-se no âmbito das ciências práticas, ou seja, as ciências que buscam o conhecimento como meio para ação.

Aristóteles acentua a cidade o conjunto constituído de indivíduos que buscam através da união de forças a conquista do bem-comum, ou seja, a felicidade, configurada entre outros pontos na afirmação de seus ideais e metas. A união de todos favorece a intensificação do ideal de viver e, mais precisamente do bem viver, questão esta que legitima o homem como animal social, ou mais precisamente político.

No entanto, sabe-se que em se tratando do conceito de cidadão na visão de Aristóteles, não basta habitar no território da Cidade (Estado). Para ser cidadão é necessário que haja participação nos tribunais ou nas magistraturas, isto é tomar parte na administração da justiça e fazer parte da assembléia que legisla e governa a Cidade. Não participava da política grega: os colonos, os conquistados, os artesãos, estrangeiros e escravos.

O fim do Estado é desenvolver os bens da alma, ou seja, a virtude. O valor, a justiça e o bom senso devem estar presentes tanto no Estado como no cidadão.

Para Aristóteles o Estado perfeito não deve ser nem muito populoso, nem muito pouco. O estado deve ser grande o bastante para satisfazer as necessidades sem produzir o supérfluo. Para ele, os cidadãos deveriam ser guerreiros quando jovens, depois conselheiros e, quando velhos, sacerdotes.

No que diz respeito à felicidade do Estado considera que esta questão depende da felicidade dos cidadãos individualmente. Para que isso se torne possível é necessário tornar cada cidadão o mais possível virtuoso, mediante uma educação adequada. Assim, a educação deveria acontecer em benefício do homem.

O bem é a plenitude e todo ser tende para esta plenitude. O homem ao longo da vida encontra uma hierarquia de bens até alcançar o bem supremo que coincide com o seu fim último, a felicidade. O meio para consegui-la são os hábitos ou disposições do homem graças aos quais saberá realizar as suas obras, as virtudes. A virtude consiste no meio entre a falta e o excesso, ou seja, consiste em disposições resultantes do esforço do homem para submeter os seus atos à razão e aos fins supremos da sua natureza.

A dimensão da ética na filosofia de Aristóteles se faz expressa mediante os questionamentos sobre a vida do indivíduo na esfera social em que o mesmo está inserido, neste contexto passa a fundamentar a sua filosofia política, tendo em vista que legitima o questionamento sobre questões como amizade, e justiça entre outros pontos que oferecem dimensão política a suas discussões presentes na esfera da ética.

Enfim, compreende-se que a meta da ética e da política é única: a felicidade, ou seja, a vida boa e virtuosa. É a realização do ser humano. A vida feliz não é uma simples satisfação ou contemplação interior. Não é uma satisfação da alma, da subjetividade, privativa. A felicidade não é meramente contemplação, ela é uma conquista, uma construção árdua e muito difícil, exige o autodomínio e a formação do caráter.

## BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 2000.

ALLAN, D.J. *A Filosofia de Aristóteles*. Trad. de Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

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

\_\_\_\_\_. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Júnior, Paulo Alberto e Abel Pena. Lisboa: INCM, 1998.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no Século XX (Aristotele nel Novecento)*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1997.

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

BODEUS, Richard. *A justiça e a cidade*. São Paulo: Loyola, 2007 (Col. Leitura Filosófica).

BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*. São Paulo: Record, 2000.

BRUGNERA, Nedilso Lauro. *A Escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: Grifos, Col. Filosofia n. 79, 1998.

CAILLÉ, Alain, et alii. *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. Tradução Alessandro Zir. São Leopoldo-RS: UNISINOS, 2004.

CAMPS, Victoria. *Virtudes públicas*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1996.

CARVALHO, Olavo de. *Aristóteles em nova perspectiva: introdução à teoria dos quatro discursos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.

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

CICERO, Marco Túlio. *Diálogo sobre a amizade*. Tradução de José Perez. São Paulo: Cultura Moderna, 1990.

- COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Lisboa: Editorial Presença, 1995.
- DURANT, Will. *Os grandes pensadores*. 7 ed. Tradução de Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia editora Nacional, 1997.
- FINLEY, M.I. *A política do mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- GUARIGLIA, Osvaldo. *La Ética en Aristóteles: o la moral de la virtud*. Buenos Aires: EUDEBA, 1997.
- GUITTON, J. e Antier, J-J. *O Livro da Sabedoria e das Virtudes Reencontradas*. Lisboa: Editorial Notícias. 1999.
- HALLER, Agnes. *Aristóteles y el mundo antiguo*. Brcelona: Ediotra Península, 1983.
- HENRIQUE, Mendo Castro. *Introdução à Política de Aristóteles*. Lisboa: Edição Bilingüe, 1998.
- HÖFFE, Otfried. "Aristóteles". In: RENAULT, Alain. *História da Filosofia Política 1: a liberdade dos antigos*. Trad. Jean Kahn. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- KELSEN, Hans. *O que é Justiça?*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Tradução: Luis Carlos Borges.
- LADRIERE, Jean. *Os desafios da racionalidade*. Petropolis: Ediotal Vozes, 1980.
- MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. 8 ed. Trad. portuguesa da décima terceira edição espanhola de Alexandre Pinheiro Torres. Porto: Edições Sousa & Almeida Ltda., 1987.
- MONDIN, Batista. *Curso de Filosofia*. 7 ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- NEVES, Maria Helena de Moura. *A Teoria Lingüística em Aristóteles*. São Paulo: Alfa. n. 25, 1981.
- PADOVANI, Umberto et alii. *História da filosofia*. Vol. I, 2. ed. São Paulo: Paulus, 1991.
- REALLE, GIOVANNI, et alii. *História da filosofia*, vol.I 2. ed. São Paulo: Paulus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *História del pensamiento filosofico y científicos*. Tomo I – Antiguidde y Edad Media. Barcelona: Ediotra Herde, 1988.
- ROSS, Sir David. *Aristóteles*. Buenos Aires: Sudamericana, Biblioteca de Filosofia, 1997.
- TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Trad. Aloísio Ruedell e outros. Petrópolis: Vozes, 1996.

VERGNIÉRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 1997.

VILANI, Maria Cristina Seixas. *As origens medievais da democracia moderna*. Belo Horizonte: Inédias, 2000.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.