

## FELICIDADE PESSOAL E JUSTIÇA POLÍTICA NA ÉTICA ARISTOTÉLICA<sup>1</sup>

### *PERSONAL HAPPINESS AND POLITICAL JUSTICE IN THE ARISTOTELIAN ETHICS*

Adriano Perin<sup>2</sup>  
Solange de Moraes<sup>3</sup>

#### RESUMO

A doutrina ética de Aristóteles apresenta-se marcada por duas destacadas definições, a saber, a de felicidade e a de virtudes. Uma conciliação entre ambas há muito é perseguida pelos comentadores e intérpretes de Aristóteles. Acentuada a diferença entre os que defendem que o filósofo teria concebido a felicidade segundo as virtudes morais e os que acreditam que a felicidade só se garante mediante as virtudes intelectuais, propõe-se, aqui, a partir de uma análise da virtude racional prática (phrónesis), um entendimento acerca do que Aristóteles teria chamado de virtude perfeita. Esta, causa própria da felicidade, parece revelar não somente o aperfeiçoamento da disposição natural pelo hábito, cuja excelência é representada pela justiça enquanto excelência ou virtude moral natural, mas também e, necessariamente, a manifestação racional da phrónesis ou discernimento sobre este aperfeiçoamento, constituindo-se, assim, a excelência ou virtude moral em sentido estrito. O estudo foi realizado a partir de uma análise sistemática da filosofia prática de Aristóteles, com ênfase na obra *Ética a Nicômaco*, objetivando com isso uma melhor compreensão da relação existente entre felicidade pessoal e justiça política na filosofia moral aristotélica.

**Palavras-chave:** felicidade, justiça, virtude perfeita.

#### ABSTRACT

The ethical doctrine of Aristotle presents itself marked by two distinguished definitions, which are, respectively happiness and virtues. An harmonization between both is being searched for a long time by the commentators and interpreters of Aristotle. Taking into account the differences between those who defend that the philosopher has conceived happiness according to the moral virtues and those who believe that happiness is linked

<sup>1</sup> PROBIC - UNIFRA.

<sup>2</sup> Curso de Filosofia – Licenciatura Plena. UNIFRA.

<sup>3</sup> Orientador.

to intellectual virtues, what is being proposed in this work, from an analysis of the practical rational virtue (phronesis), is an understanding about what Aristotle has called the perfect virtue. This (the perfect virtue), unique proper cause of happiness, seems to reveal not only the perfection of the natural inclination for the habit, whose excellence is represented by justice while excellence or natural moral virtue, but also and, necessarily, the rational manifestation of the phronesis or judgement about this perfection, thus consisting, then in excellence or moral virtue in a restricted sense. The study was carried out from a systematic analysis of the practical Aristotelian philosophy, with an emphasis on the work *Ethics to Nicômaco*, having the objective of a better understanding of the relationship between personal happiness and political justice in the Aristotelian moral philosophy.

**Key words:** happiness, justice, perfect virtue.

## INTRODUÇÃO

A teoria ética de Aristóteles tem por base a determinação de um bem supremo, a saber, a felicidade, que é o fim de todas as atividades humanas. Este bem final e auto-suficiente tem relação com a vida virtuosa do indivíduo, ou seja, com a excelência moral, excelência esta que se garante mediante o hábito da prática constante de ações virtuosas. Percebe-se, desse modo, uma harmonia entre a vida feliz, que é finalidade suprema do homem enquanto racional, e a justiça política, virtude moral que representa um aperfeiçoamento excelente da disposição natural através do hábito. Para caracterizar a relação que há entre vida virtuosa e vida feliz, far-se-á uma abordagem acerca da função da racionalidade na vida humana. Sob a denominação de *phronesis*, Aristóteles atribui um caráter prático à razão, que se faz necessário para a caracterização da virtude perfeita, isto é, da excelência moral em sentido estrito, que, além de excelência de caráter, traz consigo a manifestação da razão prática. É segundo esta excelência moral em sentido estrito que Aristóteles parece conceber a felicidade.

A reconstrução do pensamento do filósofo, numa compreensão da justiça política como sinônimo da própria excelência de caráter, e do discernimento como aperfeiçoamento intelectual necessário desta virtude para que se garanta uma vida feliz justifica-se pela análise sistemática das obras éticas de Aristóteles, concedendo relevância à *Ética a Nicômaco*.

## FELICIDADE PESSOAL E JUSTIÇA POLÍTICA NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

O sujeito moral apresentado na ética aristotélica é composto de duas partes que lhe imputam, no caso da busca de um agir excelente, uma relação de reciprocidade. A primeira, definida como excelência intelectual, requer a posse de experiência; por isso, sua aquisição pode ser baseada na educação. Aristóteles afirma que a excelência intelectual corresponde, tanto no seu nascimento como crescimento, à instrução, necessitando, em vista disso, de experiência e tempo.<sup>1</sup> A segunda forma de excelência é aquela que corresponde ao caráter. Ela é definida como excelência moral e constituída mediante o hábito.

Ao falar de virtude ou excelência moral, Aristóteles compreende o seu conceito não como algo natural no ser humano, mas como um produto do hábito. Ou seja, a virtude é algo adquirido e não inato no homem. De acordo com o filósofo, se é através da natureza que recebemos a potencialidade, é segundo o hábito que se constitui em nós a atividade virtuosa, estabelecendo-se de forma excelente sob a denominação de excelência moral.<sup>2</sup>

A excelência moral implica uma disposição constante para o agir virtuoso e excelente. Essa relação da excelência moral às ações se justifica pelo fato de que é mediante o agir que se determina uma disposição para a excelência do caráter.<sup>3</sup> Percebe-se, aqui, um traço importante da ética aristotélica, que diz respeito à caracterização moral: não basta que as ações sejam boas ou revelem em si virtudes; é preciso, antes disso, que o agente tenha uma disposição moral para a virtude, isto é, que aja como um homem virtuoso agiria. São claras as condições, dentro da teoria ética do filósofo, que um agente virtuoso deve observar. Ele deve, sim, agir conscientemente, realizar seus atos deliberadamente e apresentar uma disposição moral firme e imutável.<sup>4</sup> Um indivíduo nessas condições revelaria uma atividade constantemente virtuosa.

<sup>1</sup> ARISTÓTELES. 1995. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mario da Gama Kury. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Nas citações seguintes, a *Ética a Nicômaco* será representada por EN. O comentário de Aristóteles para o texto acima se encontra em EN II, 1103 a.

<sup>2</sup> EN. II, 1103 a

<sup>3</sup> Em EN. II, 1105 b e 1106 a, Aristóteles, com a intenção de estabelecer um conceito para a excelência moral, propõe uma clara diferença entre as três manifestações da alma, quais sejam: emoções, faculdades e disposições. Por emoções o filósofo entende os sentimentos que, de um modo geral, são acompanhados por prazer e sofrimento. Por faculdade ele entende a capacidade de sentir emoções. Ora, Aristóteles expõe a impossibilidade de alguém ser caracterizado moralmente segundo suas emoções ou ainda de acordo com a capacidade de senti-las. A alternativa restante é definir a excelência moral como uma disposição, disposição esta que faz um homem ser bom e o leva a desempenhar bem a sua função, sendo que ele tem esta possibilidade assegurada graças a um agir condizente com a excelência moral.

<sup>4</sup> EN. II, 1105 b

A excelência moral é caracterizada de acordo com uma doutrina que Aristóteles chama de meio termo. No ver do filósofo, de tudo o que é divisível, pode-se tirar uma parte maior, menor ou igual, sendo “este igual” um termo de “equilíbrio” entre a parte maior e a parte menor. Assim, ao definir a excelência moral, o filósofo afirma que esta tem seu pleno estabelecimento em um termo intermediário, entre o excesso e a falta. A posição excelente do agir humano é designada por meio termo. Aristóteles polariza esse meio termo no sujeito e não no objeto.

De acordo com uma distribuição feita a partir do objeto, ter-se-ia uma quantidade igual para todos os homens, isto é, toda e qualquer pessoa seria considerada de acordo com a mesma proporção, definida como aritmética. Já numa proporção feita a partir do sujeito, a consideração não é única nem a mesma para todos os homens, mas obedece ao critério da particularidade, que se fundamenta, tratando-se de um sentido ético, na voluntariedade e na consciência moral do agente.<sup>5</sup>

Uma ação praticada voluntariamente revela a única forma de consideração moral e, mais ainda, moral num sentido de excelência. A ação só pode ser dita voluntária se tem sua origem no agente que a pratica e não em elementos externos. Além das ações realizadas sob compulsão e involuntariamente, quando as causas se fazem externas ao agente, Aristóteles irá estabelecer ações que são praticadas porque prazerosas, isto é, segundo um objetivo agradável. Para o filósofo, as ações que são realizadas tendo em vista o prazer encontram sua origem no agente que as pratica e, por isso, podem ser ditas voluntárias.<sup>6</sup>

A excelência moral caracteriza-se, outrossim, por um agir excelente e moralmente bom e estabelece relações com o prazer e o sofrimento. Ou seja, se é de acordo com o prazer que as más ações são praticadas e é por causa do sofrimento que as boas ações deixam de ser realizadas<sup>7</sup>, observa-se que, para a garantia da excelência moral, faz-se necessária a primazia de um estabelecimento correto do prazer e do sofrimento, sob a regra do meio termo. É por isso que Aristóteles, ao precisar a excelência moral, a entende tendo como pressuposto a moderação, visto que as pessoas desgastadas pelo

<sup>5</sup> Em EN. II, 1106 b, Aristóteles, ao formular a distinção entre o meio termo considerado em relação ao objeto e o considerado em relação ao sujeito, sugere, respectivamente, dois exemplos: “[...] se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo..., pois este meio termo excede e é excedido por uma quantidade igual.” e “[...] se dez minas de alimento são demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para a pessoa que ingere o alimento, ou também pode ser muito pouco...”

<sup>6</sup> EN. III, 1113 b: “Mas se é evidente que o homem é a origem de suas próprias ações e se não somos capazes de relacionar nossa conduta a quaisquer outras origens que não sejam as que estão dentro de nós mesmos, então as ações cujas origens estão em nós devem também depender de nós e ser voluntárias.”

<sup>7</sup> EN. II, 1104 b.

prazer e pelo sofrimento fracassam quando se trata de determinar a finalidade de uma ação de forma excelente e virtuosa.<sup>8</sup>

Ao estabelecer uma ética em que o controle do prazer, através do hábito, garante excelência ao agir, Aristóteles parece propor um entendimento acerca de certos níveis de consciência moral. Numa primeira situação, concebida como acrática, um indivíduo, apesar de apresentar total consciência do melhor que há a fazer na situação particular de sua ação, ainda age segundo seus desejos e impulsos. Uma situação intermediária que se apresenta é a dita encrática, isto é, o agente, apesar de ter desejos contrários ao que é apresentado pela consciência como bom, consegue manter o controle desses desejos. Entretanto, ele assim o faz por motivos externos às suas ações, podendo agir por medo das conseqüências ou, ainda, com vistas a um determinado objetivo que pretende alcançar.<sup>9</sup> Uma ação só pode ser dita virtuosa e, assim, ser concebida moralmente de forma excelente se o agente apresentar prazer no ato da ação por ela mesma, ou seja, se ele deliberar em função da própria ação, sem a necessidade de relevar as conseqüências ou os objetivos de sua ação.

Aristóteles consegue, assim, dar um passo além na investigação feita até então por Sócrates. Se para este último ninguém age contra o que julga ser o seu bem, está vetada aqui a possibilidade das situações acrática e encrática, como quer Aristóteles. Sócrates acredita que as virtudes são razões; já Aristóteles defende a idéia de que as virtudes morais são acompanhadas pela razão, mas sem identificá-las, porém, à razão. Quer dizer, enquanto Sócrates pensa que as várias formas de excelência moral são manifestações da razão, iguais, por isso, ao conhecimento científico (teórico), Aristóteles acredita que elas pressupõem a manifestação da razão.<sup>10</sup>

A virtude de caráter que representa a forma perfeita da excelência moral, ou seja, um estado que favorece a plena eficiência da regra do meio termo, apresenta-se em uma das duas definições de justiça presentes na ética aristotélica.<sup>11</sup> Nesse sentido, Aristóteles define a justiça como a prática efetiva da excelência moral.<sup>12</sup>

Essa espécie de justiça que se faz excelente é caracterizada de acordo com a legalidade da pólis. É segundo a lei que se estabelece a justiça enquan-

<sup>8</sup> EN. VI, 1140 b.

<sup>9</sup> Sobre a acrasia e a encrasia ver MACINTYRE, Alasdair. 1991. *Justiça de Quem? Qual a racionalidade?*. Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, p. 143.

<sup>10</sup> EN. VI, 1144 b.

<sup>11</sup> Em EN. V, 1129 a. Aristóteles distingue as pessoas justas, que agem de acordo com a lei, das corretas, sendo estas últimas consideradas no sentido de não serem ambiciosas ou iníquas. Entende-se, aqui, que agir de forma correta não representa um agir de acordo com a legalidade em sua totalidade, visto que a justiça, caracterizada pela ação que contraria a ambição e a iniquidade, representa apenas uma parte da justiça legal.

<sup>12</sup> EN. V, 1130 a

to excelência moral, de modo que a lei determina toda espécie de excelência moral e proíbe toda espécie de deficiência moral.

A falta de justiça nesse sentido amplo, relacionado à legalidade e à deficiência moral, não caracteriza necessariamente um agir por ambição, que corresponde apenas a uma parte da injustiça em geral. Ser injusto no sentido ambicioso e iníquo diz simplesmente respeito a uma pretensão de ganho ou aquisição de bens, revelando um estado de maldade e prazer diante do ganho. Por outro lado, a injustiça que corresponde à deficiência moral em geral envolve a caracterização moral do agente, sendo, por isso, relacionada “com tudo o que está na esfera de ação do homem bom”.<sup>13</sup>

A justiça, enquanto parte da excelência moral, não parece revelar na ética aristotélica nenhuma condição de garantia para a caracterização do agente moral. Ou seja, o homem justo apresenta uma atividade constantemente justa, garantindo que suas ações sejam caracterizadas como moralmente boas e excelentes. No entanto, a justiça em sentido particular revela apenas ações justas em momentos isolados, visto o agente não ser necessariamente justo. As duas manifestações da justiça caracterizadas como particulares – a distributiva e a retributiva – definem-se, respectivamente, como condições representativas da organização da esfera pública e da esfera privada.<sup>14</sup>

A justiça distributiva compreende “[...] a distribuição das funções elevadas de governo, ou de dinheiro, ou das outras coisas que devem ser divididas entre os cidadãos que compartilham dos benefícios outorgados pela constituição da cidade”.<sup>15</sup> O meio termo, ou seja, o termo de equilíbrio necessário para a especificação da justiça distributiva, implica, no mínimo, quatro elementos em sua constituição: duas pessoas para as quais ele é justo

<sup>13</sup> EN. V, 1130 b

<sup>14</sup> Sobre a questão da organização grega em esfera pública e privada cabem, aqui, alguns esclarecimentos fornecidos por Aristóteles nos dois primeiros livros da Política. A esfera privada é tida pelos gregos como separada da esfera pública. A primeira que, segundo Aristóteles, só é completa com a participação de servos e homens livres, revela as diferenças entre o senhor e o escravo, entre o senhor e a mulher, e entre o senhor e os filhos, ambas apresentando submissão do segundo membro em relação ao primeiro. Na esfera pública, entretanto, observam-se as diferenças entre trabalhadores ou artesãos e homens políticos (magistrados).

A desigualdade presente na esfera privada justifica-se pela consideração dos escravos e dos filhos não como pertencentes a si mesmos, mas, sim, como partes de seu senhor, embora os filhos apresentassem a liberdade ainda em potencialidade. À mulher, considerada não menos do que parceira, falta a virtude política e conseqüentemente só lhe é admitida a criação dos filhos, mas não a educação, tarefa esta realizada de acordo com as leis do Estado. Já na esfera pública, a desigualdade de trabalhadores e homens políticos é justificada levando-se em conta a consideração, dada por Aristóteles, de que a liberdade dos magistrados se estabelece mediante a posse da virtude. Como conseqüência, seria irracional e impossível constituir uma comunidade que considerasse a participação da mulher e dos trabalhadores na magistratura. A mulher, devido à falta da virtude política, como dito acima, tinha somente participação passiva na ágora e, por isso, não podia exercer a magistratura. Os trabalhadores, no entanto, não eram incapacitados somente por pertencerem a uma classe inferior, mas sim pelas conseqüências de tal atividade, isto é, eles tinham a liberdade, tida como pressuposto para o exercício da magistratura, limitada pelo trabalho.

<sup>15</sup> EN. V, 1131 a

e duas coisas (objetos distribuídos) nas quais ele se manifesta. O justo deve constituir, outrossim, uma igualdade entre as pessoas e também entre as coisas envolvidas, de modo que cada par de elementos seja relacionado entre si.<sup>16</sup> Se as pessoas não forem iguais, elas não terão, conseqüentemente, uma participação igual na distribuição das coisas, devendo esta igualdade ser admitida de acordo com o "mérito" de cada pessoa.<sup>17</sup>

A justiça retributiva também é considerada de acordo com a proporcionalidade. Porém, aqui, a lei determina que as pessoas sejam tratadas igualmente, isto é, não há diferença de mérito ou classificação social, como se observa na esfera pública. Sobre essa espécie de proporcionalidade presente na justiça retributiva, Aristóteles afirma que não se faz necessária a caracterização de uma pessoa como boa ou má mediante um adultério ou outro dano qualquer. Aqui, a lei trata os indivíduos envolvidos igualmente e pergunta somente se um cometeu e outro sofreu a injustiça.<sup>18</sup>

A proporcionalidade da justiça retributiva é representada pelo meio termo entre a perda e o ganho, ou seja, o termo médio, neste sentido, é o igual, enquanto que o ganho e a perda são, respectivamente, maiores e menores.<sup>19</sup>

Cabe agora definir sobre que espécie de justiça se acentua o caráter político, que é o que o presente trabalho tende a investigar. Para Aristóteles, a justiça política se faz presente numa comunidade de pessoas que objetivam garantir a auto-suficiência do grupo, pessoas estas que se apresentam livres e iguais, no sentido proporcional ou aritmético.<sup>20</sup> Num aspecto político, a liberdade, que se encontra nele inserida, compreende a necessidade de tempo

<sup>16</sup> Aristóteles considera a justiça distributiva de acordo com a proporcionalidade geométrica. Nesta há uma "igualdade de razões", isto é, a razão entre um par de elementos é igual a razão existente entre outro par. Em EN. V, 1131 b, o filósofo declara que "[...] o elemento A [pessoa 1] está para o elemento B [pessoa 2] assim como o elemento C [objeto 1] está para o elemento D [objeto 2]. Essa representação indica que a primeira condição para que a justiça distributiva ocorra deve ser a igualdade entre os termos de mesma natureza que irão constituir a igualdade de razões, ou seja, tanto as pessoas devem ser iguais (mesmo mérito), quanto as coisas distribuídas devem ser as mesmas. A igualdade de razões constitui, no entanto, uma alteração: "O princípio da justiça distributiva, portanto, é a conjunção do primeiro termo de uma proporção com o terceiro e do segundo com o quarto, e o justo nesta aceção é o meio termo entre dois extremos desproporcionais, já que o proporcional é um meio termo, e o justo é o proporcional" (EN. V, 1131b). A igualdade de razões pode ser definida, então, pela fórmula  $AC=BD$ , em que há uma justa proporção entre a razão da pessoa 1 com o objeto 1 em relação à razão da pessoa 2 com o objeto 2.

<sup>17</sup> Em EN. V, 1131 a, Aristóteles afirma que nem todos os sistemas de governo indicam a mesma espécie de mérito: os democratas acreditam que a distribuição deve ser feita de acordo com a condição de homem livre, enquanto os adeptos da oligarquia levam em conta a riqueza, e os aristocratas, a excelência.

<sup>18</sup> EN. V, 1131 b.

<sup>19</sup> A justiça retributiva, ao contrário da distributiva, opera de acordo com a proporcionalidade aritmética. Vejam-se as palavras de Aristóteles a respeito desse aspecto: "[...] quando algo é subtraído de um entre dois segmentos iguais e acrescentado ao outro, este outro excede o primeiro em duas vezes a parte subtraída, já que se o que fosse subtraído de um segmento não fosse acrescentado ao outro, o último excederia o primeiro somente em uma vez. Portanto, o último excederá o meio termo somente em uma parte, e o meio termo excederá o primeiro do qual a parte foi subtraída, somente em uma parte" (EN. V. 1132 a).

<sup>20</sup> EN. V, 1134 a.

e autonomia. A igualdade, entretanto, parece anunciar, no sentido proporcional, que os cidadãos sejam equiparados mediante a legalidade do Estado e, no sentido aritmético, entre si mesmos, o que corresponde, respectivamente, à determinação de relações públicas e privadas, isto é, do justo distributivo e do justo retributivo.

Mesmo tendo como pressuposto as condições referidas acima, a justiça política não parece ser definida apenas com a generalidade que se apresenta tanto no espaço público quanto no privado. A necessidade de liberdade e riqueza não revela ainda o sentido que se pode atribuir à justiça política.

O significado do termo justiça política apresenta-se, sim, sublimado no espaço que diz respeito à polis e restrito à parte da cidade composta de relações políticas. Porém, é sob a consideração de um estabelecimento virtuoso e moralmente excelente diante da lei que o indivíduo, dito cidadão, pode ser caracterizado moralmente e, como consequência, aderir à condição de homem político, isto é, de bom cidadão.<sup>21</sup>

Aristóteles não pretende restringir a legalidade apenas a um grupo. Ele quer, antes disso, definir as condições que se apresentam adequadas à posse da virtude política, em seu sentido amplo e excelente. Não que a lei apenas favoreça um grupo restrito de indivíduos, mas sim que este grupo tenha uma adequação tal à lei de modo que, além de cidadãos, eles também sejam bons cidadãos. O filósofo torna evidente que a excelência moral se faz de acordo com a legalidade, porém não de modo irrestrito<sup>22</sup>, entendendo-se, aqui, que esta manifestação excelente da virtude não se apresenta em todas as classes sociais da polis.<sup>23</sup>

A justiça política parece, então, equivaler à condição ampla de justiça, à qual Aristóteles se refere ao caracterizar a excelência moral. Ser justo no sentido político corresponde a ser moralmente justo, ou seja, ser virtuoso. Nesse sentido, a legalidade se equipara à moralidade, pelo fato de esta última garantir as condições excelentes que a primeira determina.

Aristóteles percorre um caminho bem fundamentado para caracterizar a excelência e a deficiência morais e, conseqüentemente, a justiça e a injustiça, como disposições voluntárias e garantidas pela responsabilidade do agente. Quando busca definição para a voluntariedade, o filósofo traz presentes dois elementos centrais de sua doutrina ética, a saber, a consciên-

<sup>21</sup> Em ARISTÓTELES. 1966. *A Política*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, III, 2, observa-se a afirmação do filósofo de que a cidade é composta apenas de homens virtuosos, e por isso é necessário que cada um execute bem a tarefa que lhe é designada. Com essa afirmação, Aristóteles pretende justificar a restrição da magistratura à classe política. Percebe-se, assim, que as diferenças presentes na esfera pública se fundamentam, indubitavelmente, no nível moral, isto é, na consideração da virtude ou excelência.

<sup>22</sup> EN. V, 1129b.

<sup>23</sup> Novamente em *Política* III, 2, Aristóteles, ao tratar deste assunto, observa que a virtude política – aquela que admite que o indivíduo saiba mandar e obedecer –, não é admitida a todo cidadão.



cia e a deliberação. A ignorância, respondendo a um estado oposto ao da consciência, indica ações involuntárias, sendo estas realizadas de forma forçada, pelo fato de não apresentarem origem no próprio agente. Ou seja, Aristóteles concebe a involuntariedade na falta de conhecimento, por parte do agente, da realidade particular da ação. Isso porque, segundo ele, não é a ignorância na escolha de um objeto que torna uma ação involuntária e nem a ignorância em geral, pois estas estariam, respectivamente, tornando o agente perverso e colocando-o em motivo de censura. O que faz com que um homem aja involuntariamente, segundo Aristóteles, é a ignorância em particular, ou seja, a falta de conhecimento das circunstâncias da ação.<sup>24</sup>

A distinção entre ações que manifestam virtude ou excelência de caráter e um agente moralmente virtuoso, estabelecida no início do presente trabalho, vem precisar, aqui, a necessidade da deliberação em função da própria ação na ética aristotélica. O filósofo, tendo em vista essa distinção, irá propor uma conseqüente diferença entre os atos que são praticados sem prévia premeditação e aqueles que são praticados premeditadamente, sendo estes últimos carecidos de deliberação.<sup>25</sup> Apresentadas a consciência da particularidade da ação e a realização de atos deliberados como condições necessárias para que um agente seja virtuoso, isto é, para que apresente excelência de caráter, cabe agora distinguir os níveis de tal necessidade.

Aristóteles concebe a voluntariedade em consonância com a consciência da particularidade da ação. Porém, o agente, apresentando consciência apenas da ação que está realizando, em sua particularidade, não pode ser dito injusto, ou moralmente deficiente, o que se faz presente é uma ação injusta e não uma conduta injusta. No entanto, após deliberação, o agente já pode assumir uma condição moral, a saber, virtude ou vício, excelência ou deficiência moral, e, ainda, conduta justa ou conduta injusta.<sup>26</sup>

A excelência moral é vista, por Aristóteles, como relacionada com ações e emoções de caráter voluntário e racionalmente determinado, nas quais o agente deve apresentar conhecimento das pessoas afetadas, do instrumento usado e da finalidade a ser atingida, o que indica que o agente moral deve ter realizado uma prévia deliberação antes de praticar a ação. Através da consideração da conduta moral do agente, parece ficar clara a necessidade de excelente deliberação para a garantia de ações moralmente justas, visto es-

<sup>24</sup> EN, III, 1110 b

<sup>25</sup> EN, V, 1135 b

<sup>26</sup> A respeito da consideração moral observe-se as palavras de Aristóteles: "Quando a pessoa age conscientemente mas não deliberadamente, trata-se de uma injustiça – por exemplo, os atos devidos à cólera ou a outras emoções incontroláveis na criatura humana; realmente, quando as pessoas praticam tais atos lesivos e errados elas agem injustamente, e seus atos são atos de injustiça, mas isto não significa necessariamente que os agentes são injustos ou maus, pois a ofensa não é devida à deficiência moral. Quando, porém, uma pessoa age deliberadamente, ela é injusta e moralmente deficiente" (EN, V, 1135 b).

tas possuem sua origem na pessoa que as pratica. Não que uma ação, na qual o agente se apresenta apenas consciente da realidade do ato, não possa ser qualificada como justa, mas, sim, que a caracterização moral do agente, como princípio de garantia de uma ação moral, depende da deliberação, sendo esta responsável para que o agente revele uma disposição moral firme e imutável.

Aristóteles defende que uma ação refletida e, portanto, regida pelo princípio da deliberação tem como governante tanto o desejo quanto o pensamento.<sup>27</sup> Para a consecução da ação refletida, o filósofo investiga dois estágios precedentes, a saber, a escolha e a deliberação. Tanto a escolha quanto a deliberação são concebidas como relacionadas à aquisição dos melhores meios para realização de uma finalidade proposta. Não é possível fazer uma diferenciação de objetos entre escolha e deliberação, ou seja, ambas tendem para a obtenção do mesmo fim. O que caracteriza a diferença é que “[...] o objeto da escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido em decorrência da deliberação é objeto de escolha”.<sup>28</sup>

A análise da deliberação, como ponto de determinação do objeto a ser escolhido voluntariamente e como representação da excelência intelectual na conduta humana, traz presente a debatida tese de Aristóteles de que a deliberação se restringe aos meios.<sup>29</sup> Ao abordar este aspecto, Aristóteles parece afirmar claramente que a deliberação é possível não sobre fins, mas somente sobre meios. A argumentação é exemplificada, por Aristóteles, mediante a afirmação de que nenhum médico delibera para saber se deve curar, nenhum orador delibera para saber se deve convencer, nenhum estadista delibera para saber se deve assegurar a concórdia e, assim também, nenhuma pessoa delibera sobre a própria finalidade de sua atividade.<sup>30</sup>

A relação entre os meios e o fim conseqüente da atividade deliberativa se estabelece na tomada de um fim como bom pelo hábito e no posterior reconhecimento deste fim pela razão.<sup>31</sup> O fim, adotado como bom pelo agente, representa uma condição necessária – embora não suficiente – da ação moral. Ou seja, o objeto do desejo não tem condições de ser definido ainda como bom; ele é apenas tomado como bom pelo agente. No processo de

<sup>27</sup> EN. VI, 1139 a.

<sup>28</sup> EN. III, 1113 a.

<sup>29</sup> Determinar o sentido de “meio” como “as coisas que se reportam ao fim” parece trazer mais presente o que Aristóteles realmente pretendia expressar com a palavra, isto é, o filósofo inclui, ao se referir aos meios, além dos instrumentos com os quais se age, o modo ou a maneira de agir. Esse detalhe foi sublinhado por ZINGANO, Marco Antônio. 1998. Notas sobre a deliberação em Aristóteles. Revista de Filosofia Política. Porto Alegre, Nova Série, n. 3, p. 99 e 100.

<sup>30</sup> EN. III, 1112 b.

<sup>31</sup> Em EN. III, 1112 b, Aristóteles acentua a necessidade de primeiro definir a finalidade para posteriormente se realizar a atividade deliberativa. “Definida a finalidade, as pessoas procuram saber como e por que meios tal finalidade deve ser alcançada...”.

deliberação é que ocorre o que Aristóteles chamou de “verdade de natureza prática” ou ainda “percepção da verdade conforme o desejo correto”, isto é, a aprovação ou a reprovação racional do fim adotado pelo desejo como bom.<sup>32</sup>

Para admitir a tensão entre desejo e razão, Aristóteles se vê obrigado a atribuir um caráter prático a esta última. O conhecimento teórico, por possuir um objeto invariável que existe necessariamente, não abre espaço para a atividade deliberativa, na qual ocorre o reconhecimento do fim como moralmente bom.<sup>33</sup> Aristóteles coloca o discernimento ou sabedoria prática como a virtude intelectual que exerce influência sobre o caráter. Uma pessoa dotada de tal virtude apresenta-se em possibilidade de definir deliberadamente sobre o que é moralmente bom para si mesma. Assim, um indivíduo que é capaz de bem deliberar pode ser dito dotado de discernimento, estando restrita a deliberação às coisas variáveis e às ações que admitem realização.<sup>34</sup> Diferenciado o discernimento, enquanto atividade que representa a excelência na deliberação, da arte<sup>35</sup> e do conhecimento científico<sup>36</sup>, cabe atribuir-lhe a função da busca da verdade no plano da conduta humana. Aristóteles, afirmando que a excelência de uma faculdade se relaciona com sua função específica, concebe o discernimento como excelência da faculdade deliberativa. A excelência na deliberação relaciona-se justamente com a busca da verdade, isto é, a virtude intelectual que age sobre o fim posto pelo hábito, estabelecendo um reconhecimento racional deste fim como bom.

Mediante o aperfeiçoamento moral do caráter pelo hábito e do reconhecimento de uma virtude intelectual prática atuando sobre o caráter, Aristóteles admite, assim, a voluntariedade e a excelência moral de uma

<sup>32</sup> Veja-se a este respeito o texto de EN, VI, 1139 a: “A busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isto, já que a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha, e a escolha é o desejo deliberativo, segue-se que para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e este deve buscar exatamente o que aquela determina. E ainda EN, VI 1139 b “A escolha, portanto, é razão desiderativa ou desejo raciocinativo...”

<sup>33</sup> Iniciando em EN, I, 1102 b e continuando em EN, VI, 1139 a, Aristóteles estabelece uma divisão da alma humana em duas partes, uma irracional e outra dotada de razão. A primeira se subdivide em duas partes constituintes, uma definida como nutritiva, da qual também participam todos os seres vivos de natureza vegetativa, e outra, que pode apresentar-se contrariando a razão ou participando dela, sendo definida como apetitiva. A constituição da alma, dita racional, igualmente apresenta-se subdividida em duas partes: a primeira, nomeada deliberativa, é aquela que apresenta um objeto variável e contingente, e a segunda, definida como científica, é aquela cujo objeto não se sujeita a mudanças.

<sup>34</sup> EN, VI, 1140 a.

<sup>35</sup> A semelhança entre a arte e a excelência na deliberação ou, ainda, entre as coisas feitas e as ações praticadas, é admitida devido a ambas estarem inseridas entre as coisas variáveis. Entretanto, a diferença se faz clara pelo fato de as ações apresentarem uma finalidade em si mesmas, enquanto que as coisas feitas têm uma finalidade diferente do próprio ato de fazer. Nas ações, a atividade contém a própria finalidade enquanto que na arte a atividade é realizada tendo em vista uma finalidade exterior.

<sup>36</sup> Em EN, VI, 1140 b, o conhecimento científico é definido como a atividade que envolve as coisas universais, invariáveis e necessárias e as verdades demonstradas, enquanto que, em EN VI 1141a, a atividade deliberativa apresenta-se relacionada às coisas variáveis, cuja finalidade pode ser obtida mediante a ação.

ação nos dois pólos de necessidade, a saber, a consciência e a deliberação. O indivíduo é, além de moralmente consciente da particularidade de sua ação, princípio moral desta mesma ação, visto que através da deliberação se faz presente a possibilidade da escolha da realização ou não-realização dos meios para a obtenção de um certo fim. Sendo, então, tanto a virtude quanto o vício atividades concebidas mediante a liberdade e a voluntariedade, cabe ao indivíduo a responsabilidade de formar seu caráter segundo uma dessas disposições. O filósofo, após caracterizar os fins como aquilo a que se aspira e os meios como aquilo que é passível de deliberação e escolha, deixa clara a voluntariedade do agente moral afirmando que onde está ao alcance de uma pessoa agir também está ao seu alcance não agir, assim como onde se faz presente a possibilidade de dizer não também se faz presente a possibilidade de dizer sim.<sup>37</sup>

Aristóteles apresenta, para caracterização das virtudes como bens pertinentes à alma, uma divisão dos bens em três classes distintas: os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma.<sup>38</sup> Em outro texto, o filósofo é mais claro quanto à exemplificação, definindo as virtudes como bens pertencentes à alma; a saúde e a beleza como bens pertencentes ao corpo; e a riqueza, o poder e as honras como bens exteriores.<sup>39</sup> As virtudes representam-se em duas classes: as morais e as intelectuais. Nestas últimas, estão incluídos a sabedoria, a inteligência e o discernimento, enquanto nas primeiras compreendem-se a moderação, a justiça e todas as outras virtudes que revelam uma disposição de caráter.

A felicidade, definida como bem supremo, final e auto-suficiente, há muito vem sendo concebida de acordo com a virtude, isto é, com a excelência. No entanto, a caracterização dessa excelência parece carecer de um melhor esclarecimento. A questão inicial apóia-se na afirmação de Aristóteles de que a felicidade é uma atividade da alma conforme a excelência perfeita, sendo tal excelência humana pelo fato de a felicidade ser um bem humano. Essa excelência, segundo o filósofo, corresponde não somente ao corpo, mas também à alma, definindo, assim, a felicidade como uma atividade da alma.<sup>40</sup>

Retomando a tríplice classificação dos bens estabelecida acima, percebe-se que os bens da alma, ou seja, as virtudes, apresentam-se, em termos de necessidade, como os mais próximos da felicidade. Aristóteles concebe os bens do corpo apenas como “pré-requisitos da felicidade”, e os bens exte-

<sup>37</sup> EN. III, 1113 b

<sup>38</sup> EN. I, 1098 b

<sup>39</sup> ARISTÓTELES. 1950. Los tres tratados de la ética – I. Moral a Nicómaco, II. La Gran Moral, III. Moral a Eudemo- El tratado del Alma. Trad. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: El Ateneo. O texto refere-se ao livro I capítulo 3 da *Magna Moral* (Grande Ética).

<sup>40</sup> EN. I. 1102 a

riores, como “coadjuvantes e instrumentais”.<sup>41</sup> Entretanto, restringir a análise às virtudes, ou aos bens da alma em sua totalidade, não resolve o problema da virtude ou excelência perfeita, concebida como causa própria da felicidade. O primeiro livro da *Ética a Nicômaco* parece trabalhar com diversas caracterizações da felicidade – ora como relacionada à excelência, ora como atividade da alma de acordo com a função própria do homem, que é o elemento racional, e, na citação já apresentada acima, segundo a excelência perfeita. Descartando a hipótese de contradição, uma harmonia entre essas diversas definições, bem como a ponte entre as virtudes do caráter e a felicidade, parecem ser feitas no livro VI da *Ética a Nicômaco*, no qual Aristóteles tem definido o uso prático da razão (discernimento) como relacionado, pela deliberação e decisão prática, à parte moral.

Observando-se a passagem em que Aristóteles afirma serem as virtudes de dois modos – tanto naturalmente quanto acompanhadas de discernimento<sup>42</sup> –, abre-se a possibilidade de caracterizar a virtude ou excelência perfeita de acordo com uma conciliação entre o aspecto puramente moral das virtudes e o elemento racional. Ora, na análise da virtude moral, percebe-se que esta está inserida em duas classificações, quais sejam, a excelência moral natural e a excelência moral em sentido estrito. Enquanto a excelência moral natural é uma disposição natural aperfeiçoada pelo hábito, a excelência moral em sentido estrito implica uma disposição natural que, além de ser aperfeiçoada pelo hábito, é acompanhada do elemento racional de modo prático, a saber, o discernimento.<sup>43</sup> A excelência moral em sentido estrito não pode ser adquirida, outrossim, sem a excelência moral natural, pois é sobre uma disposição natural, a qual se faz excelência moral natural pelo hábito, que atua o elemento racional de modo prático.

Numa outra passagem do texto, Aristóteles, além de retomar a idéia de que a felicidade pressupõe excelência perfeita, vai também excluir a possibilidade de as crianças serem consideradas felizes, devido à sua pouca idade.<sup>44</sup> Essa afirmação do filósofo traz presente também o problema do ensinamento ou não ensinamento das virtudes. No sentido moral natural não ocorre a aquisição de uma virtude por aprendizado; a posse só se garante

<sup>41</sup> EN. I, 1099 b

<sup>42</sup> ARISTÓTELES. 1950. Los tres tratados de la ética – I. Moral a Nicómaco, II. La Gran Moral, III. Moral a Eudemo- El tratado del Alma. Trad. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: El Ateneo. O texto refere-se ao livro III, capítulo 7 da *Ética a Eudemo*.

<sup>43</sup> A esse respeito ver o texto de EN. VI, 1144 b: “[...] da mesma forma que na parte de nossa alma que forma opinião há dois tipos de qualidades, que são o talento e o discernimento, na parte moral também há dois tipos, que são a excelência moral natural e a excelência moral em sentido estrito, e esta última pressupõe discernimento.” ZINGANO, Marco Antônio. 1994. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. *Revista Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 16, caracterizou os dois modos de ser da excelência moral como “virtude (moral) natural” e “virtude (moral) própria”.

<sup>44</sup> EN. I, 1100 a.

mediante o hábito e a prática constante de atos afins à virtude que se quer adquirir. Porém, no sentido estrito, toda virtude é, além de moral, deliberativa, pressupondo uma manifestação racional, e, nesse caso, Aristóteles concebe a virtude como conteúdo de ensino. O que deve ficar claro é que a virtude moral não se restringe ao ensino. O aspecto pedagógico da virtude moral se faz referido somente ao modo racional da virtude, que requer experiência e tempo.

Para uma melhor especificação do que é a felicidade, vale dizer que, enquanto bem supremo, ela não se apresenta ao mesmo nível dos bens subordinados, isto é, a felicidade não se torna mais preferível com acréscimo dos bens subordinados que são realizados em vista dela. Se isso fosse possível, obviamente a soma da felicidade com outro bem, por menor que fosse, resultaria num bem mais desejável que a felicidade.<sup>45</sup> Na distinção feita pelo filósofo entre as finalidades em si e as finalidades que são produtos distintos das atividades, constata-se que mesmo as finalidades em si, das quais as ações fazem parte, são buscadas em vista de si mesmas e em vista da felicidade. Já a felicidade, no entanto, não pode, a título de fim supremo, ser perseguida em vista de outra finalidade que não seja ela mesma. Aristóteles nega também a hipótese de que o fim último e completo seja todos os bens em sua multiplicidade. O filósofo acredita ser uma idéia inconciliável o fato de conceber, ao mesmo tempo, a felicidade como a multiplicidade de bens e o melhor dos bens. Se a felicidade é a soma de todos os bens, afirmar também que ela é o melhor dos bens parece afirmar-se que a felicidade é melhor que ela mesma, o que seria absurdo.<sup>46</sup>

Pareceria plausível ainda a hipótese de que a felicidade existe isoladamente dos bens subordinados. No entanto, Aristóteles rejeita claramente essa hipótese, opondo-se à tese platônica de que o bem supremo está inserido, em seu mais alto grau, na forma do bem. O filósofo acredita que, mesmo sendo possível a existência de um bem único, como predicado universal de todos os bens e, por isso, pensado como separado e independente, tal bem jamais poderia ser atingido pelo homem. A felicidade caracteriza-se, no entanto, como um bem atingível.<sup>47</sup>

A solução de todo o problema parece estar presente justamente na definição dada à felicidade como um bem final e auto-suficiente. Sendo o

<sup>45</sup> O texto referido a esse aspecto é EN. I, 1097 b: “[...] julgamos a mais desejável de todas as coisas não uma coisa considerada boa em correlação a outras – se fosse assim ela se tomaria mais desejável mediante a adição do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem total maior, e em termos de bens o maior é sempre o mais desejável.”

<sup>46</sup> O texto que faz alusão a esse argumento é de MM. (Magma Moral ou Grande Ética) I, 2: “Mas como por outra parte consideramos a felicidade composta de uma multiplicidade de bens reunidos, se estudando o melhor bem, o compreendemos igualmente entre todos os demais bens, então o melhor bem será melhor que ele mesmo.”

<sup>47</sup> EN. I, 1096 b.

mais final de todos os bens e diferindo dos bens subordinados por não ser desejável por outra coisa que não ela mesma, a felicidade se apresenta num nível mais elevado de todos os bens. Sendo sempre escolhida unicamente por si mesma e sendo objeto de escolha de todos os bens subordinados, a felicidade não se torna mais desejável pelo acréscimo desses bens<sup>48</sup>, nem necessariamente constitui a todos. Enquanto auto-suficiente, a felicidade se apresenta como aquilo que, em si mesma, não carece de coisa alguma. Aristóteles a coloca como causa suficiente de ser desejável por si mesma e de ser o objeto de escolha dos bens subordinados. No entanto, não se faz necessário inserir o conceito de felicidade numa idéia universal para garantir que esta seja auto-suficiente e compreenda a finalidade de todos os bens subordinados. A felicidade, enquanto fim supremo de tudo o mais, tem de poder incluir todos os bens, mas isso não indica que para ser feliz seja necessário possuir todos os bens existentes. A medida de Aristóteles é a auto-suficiência, ou seja, aquilo que basta ao indivíduo, numa ordem de virtudes, bens do corpo e bens exteriores, para que ele seja feliz.

## CONCLUSÃO

A relação entre felicidade pessoal e justiça política, que o presente trabalho objetivou estabelecer, ocorre, necessariamente, em nível moral, isto é, na análise do caráter do sujeito moral. O termo felicidade pessoal parece ser necessário para uma ética que prioriza o desenvolvimento, tanto moral quanto racional do indivíduo em sua particularidade, como fundamento de uma vida feliz. A ciência soberana – a política –, segundo a qual Aristóteles concebe a felicidade como objeto, se faz restrita na ética à pessoa do agente moral, sendo responsável tanto pelo agir quanto pelo deliberar. A justiça política corresponde, enquanto virtude moral mais aprimorada, a um aperfeiçoamento excelente da disposição natural através do hábito. No entanto, a relação desta virtude, que manifesta a excelência do caráter, com a felicidade só pode ser feita através da atuação da virtude intelectual prática, isto é, o discernimento.

A excelência moral em sentido estrito, concebida como causa própria da felicidade, corresponde, assim, a um duplo aperfeiçoamento moral. Ou seja, tanto a potencialidade natural é tornada pelo hábito excelência moral

<sup>48</sup> Na passagem de EN I 1097a, Aristóteles se refere a este aspecto: “[...] chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais. Parece que a felicidade mais do que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através de la seremos felizes.”

natural, da qual a justiça política manifesta-se como a virtude mais excelente, quanto esta excelência moral natural adquire o sentido estrito pela participação do elemento racional. A justiça política se faz ligada, então, à vida feliz do indivíduo pela participação moral de sua função específica, a saber, a racionalidade, que na ética atua de modo prático.

## REERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. 1950. **Los tres tratados de la ética – I. Moral a Nicómaco, II. La Gran Moral, III. Moral a Eudemo- El tratado del Alma**. Trad. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: El Ateneo.

\_\_\_\_\_. 1966. **A Política**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus.

\_\_\_\_\_. 1995. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

MACINTYRE, Alasdair. 1991. **Justiça de Quem? Qual a racionalidade?** Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola.

ZINGANO, Marco Antônio. 1994. Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p.11-40.

ZINGANO, Marco Antônio. 1998. Notas sobre a deliberação em Aristóteles. **Revista de Filosofia Política**, Porto Alegre, Nova Série, n. 3, p. 97-114.