



Rafael Lira de Figueiredo

**A PRUDÊNCIA, A FELICIDADE E A JUSTIÇA
NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES**

Brasília

2013

Rafael Lira de Figueiredo

A PRUDÊNCIA, A FELICIDADE E A JUSTIÇA NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, da Universidade de Brasília. Como requisito para obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Orientador:

Professor: Márcio Gimenes de Paula

Ficha Catalográfica

FIGUEIREDO, Rafael Lira.

A prudência, a felicidade e a justiça na Ética
a Nicômaco de Aristóteles/Rafael Lira de
Figueiredo – 2013.

Monografia (graduação) – Universidade de
Brasília. Departamento de Filosofia.
Orientador: Márcio Gimenes de Paula.

1. Filosofia. 2. Aristóteles. 3. Prudência. 4. Felicidade. 5. Justiça

FOLHA DE APROVAÇÃO

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia, da Universidade de Brasília. Como requisito para obtenção do grau de Licenciatura em Filosofia.

Brasília, 17 de dezembro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Márcio Gimenes de Paula

Maria Cecília Pedreira de Almeida

José Wilson da Silva

DEDICATÓRIA

Dedico a minha esposa, Rita Maria, e aos meus filhos pelo total o apoio que me deram durante a trajetória deste curso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pelo dom da vida e por todos os momentos, principalmente os mais difíceis, em que estive estudando para a concretização desse sonho.

A minha esposa, Rita Maria, e aos meus filhos Gustavo, Cláudio e Soraya que me incentivaram e me deram apoio durante todo esse período em que estive ocupado com os meus estudos.

Ao meu orientador, professor Márcio Gimenes, por ter aceitado prontamente essa incumbência, bem como, dando-me total apoio na escolha dos temas, na orientação do desenvolvimento de todo o trabalho de pesquisa e elaboração dessa monografia.

Aos amigos, Francisco das Chagas e Abadia, pelo apoio que me deram desde o início quando cheguei a Brasília, sempre muito atenciosos e presentes.

Aos meus primeiros professores de Filosofia Francisco Simões, Miguel Ângelo, Paulo Henrique que me motivaram a seguir nos estudos dessa disciplina, aos professores da UnB Gerson Brea, Ana Miriam, Márcio Gimenes e Priscila Rossinetti que me incentivaram e contribuirão de forma decisiva na conclusão do curso de Licenciatura em Filosofia.

Ao funcionário do SAA-ICH Daniel, pela sua atenção, dedicação, simplicidade e determinação no atendimento de todas as demandas de serviços solicitados.

Aos meus colegas de turma, Raimundo Maciel que tanto me ajudou nos estudos para superar as dificuldades de algumas disciplinas, e a Marcos Vinícius pela sua enorme contribuição quando cheguei a UnB, para que eu pudesse entender o funcionamento dos trâmites burocráticos acadêmicos, os sistemas de informática e pela convivência estudantil durante todo o curso.

EPÍGRAFE

A justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes. E ela é a virtude completa no sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer sua virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros.

Aristóteles

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 - A PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES NA ÉTICA A NICÔMACO.....	14
1.1 – A mediania.....	14
1.2 – A sabedoria prática.....	17
2 - A FELICIDADE EM ARISTÓTELES NA ÉTICA A NICÔMACO.....	21
2.1 – A respeito do conceito de fim, de bem, e da eudaimonia.....	21
2.2 – A ciência política e os seus objetivos.....	24
3 – A JUSTIÇA EM ARISTÓTELES NA ÉTICA A NICÔMACO.....	30
3.1 – A justiça como virtude completa.....	30
3.2–O injusto como ilegítimo e ímprobo e o justo como legítimo e probó.....	35
3.3 – Agir injustamente e ser injusto.....	36
3.4 – A justiça política.....	37
3.5 – Os atos justos e os atos injustos.....	38
4 – CONCLUSÃO.....	40
5 – BIBLIOGRAFIA.....	43

RESUMO

Esta Monografia foi dividida em três partes. Na primeira parte, busca-se esclarecer o sentido de prudência enfocando-se o meio-termo que é determinado pelos ditames da reta razão. O homem orientado pela razão busca um padrão que tende para os estados medianos, entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta razão. Mas, a natureza do homem não é somente razão, por isso o desejo e o apetite participam da razão lhe escutando e lhe obedecendo. Nesse sentido, a sabedoria prática como uma capacidade verdadeira raciocinada de agir, julga-se que seja típico de um homem capaz de decidir bem acerca do que é bom e adequado para ele, e decidir bem é buscar o meio-termo, isso torna o homem prudente.

Na segunda parte, trata-se a questão sobre o que é a felicidade (*eudaimonia*). Qual o fim último do agir, do bem para o homem? A princípio, o bem que todos buscam é a felicidade. Por isso, se existe um fim que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa dele, evidentemente tal fim deve ser o bem, ou melhor, o sumo bem. Mas não terá o seu conhecimento, por acaso, enorme influência sobre a vida humana? Não há dúvidas de que seu estudo pertença à arte mais importante e que mais verdadeiramente se pode chamar de a arte mestra. Para Aristóteles, a política mostra ser dessa natureza, porque é ela que determina quais as ciências a serem estudadas num Estado. A política usa as outras ciências e, de outro modo estabelece o que devemos ou não fazer, o fim dessa ciência deve abarcar os das outras, de maneira que esse fim será o bem humano. O que se procura é algo absoluto em si mesmo, não como no interesse de outra coisa mais incondicional do que as coisas almejavéis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira coisa. De acordo com o pensamento aristotélico, esse é o conceito que necessariamente fazemos da felicidade (*eudaimonia*).

Por último, aborda-se o tema sobre a justiça. O que os homens entendem por justiça? O que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, e o que as faz agir justamente e desejar o que é justo? E o que se entende por injustiça e o que as faz agir injustamente e a desejar o que é injusto? Para Aristóteles, a justiça é aquela disposição de caráter que leva as pessoas a fazerem o que é

justo e outros a fazerem o que é injusto. Então, ele afirma que o justo é, por conseguinte, o que respeita a lei e o probro, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo. Como vimos que o homem sem lei é injusto e o respeitador da lei é justo, evidentemente todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos, assim chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a compõem. Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo. Isso é o que se chama justiça no pensamento aristotélico.

Palavras-chave: Aristóteles, prudência, felicidade, justiça.

INTRODUÇÃO

O objetivo desta monografia é demonstrar porque a prudência, a felicidade e a justiça na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles é importante para viver uma vida perfeita, no que se considera de essencial desses três temas. A elaboração deste trabalho foi dividida em três partes. Na primeira, pretende-se abordar e determinar o que seja o meio-termo e a sabedoria prática no que concerne a prudência para a vida humana perfeita. Essa é a noção principal da produção aristotélica e é em vista do seu esclarecimento que se faz as outras explicações e exames. Busca-se fazer um esboço da virtude moral relacionada com a escolha como desejo deliberado. A virtude ética, como a virtude do comportamento prático que se adquire com a repetição de uma série de atos sucessivos que formam o hábito. Isso leva Aristóteles a definir a sabedoria prática como uma capacidade verdadeira racionada de agir, no que diz respeito às ações relacionadas com os bens humanos. Essa sabedoria prática tem uma mesma disposição mental da sabedoria política, no entanto, sua essência é diferente. Da sabedoria que se refere à cidade, a sabedoria prática que cumpre o papel controlador é a sabedoria legislativa, ao passo que a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida como ciência política e vincula-se à ação e à deliberação, uma vez que um comando é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual.

Na segunda parte, busca-se esclarecer o que seja a felicidade (*eudaimonia*). Como o pensador grego procurou mostrar em que consiste essa virtude do viver e agir virtuosamente? Ele inicia admitindo que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha mira um bem qualquer e que esse bem é tudo aquilo a que todas as coisas tendem. Os fins particulares para os quais elas tendem submetem-se a um fim último, que é o bem supremo, que todos os homens concordam chamar de felicidade. Para o filósofo esse bem é mais primoroso do que os outros quando procurado por si mesmo e não em vista de outra coisa. Aristóteles aborda os diversos fins das ações, artes, e ciências. O fim da arte médica é a boa saúde, o da construção naval é uma embarcação, o da estratégia é a vitória e o da economia é a

fortuna. A distinção que o estagirita faz dessas ações, artes e ciências entre as atividades que consistem ou conduzem a esses diversos tipos de fins ele as associa a distinção entre fins intrínsecos e extrínsecos. Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim, tal fim é o sumo bem. Assim sendo, o pensador grego procura determinar o que seja o sumo bem e qual das ciências ou capacidades constitui o seu objeto. Não há dúvidas de que seu estudo pertença à arte mais importante e que mais verdadeiramente se pode chamar de a arte mestra.

Segundo ele, a política mostra ser dessa natureza, porque é ela que determina quais as ciências a serem estudadas num Estado, e as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as capacidades apresentadas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão submetidas à política. Aristóteles retoma a investigação e busca determinar, à luz deste fato de que todo entendimento e toda tarefa visam algum bem, quais bens afirmamos ser os objetivos da ciência política e qual é o mais elevado de todos os bens que se podem atingir pela ação. Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto as pessoas comuns como os homens de inteligência superior afirmam ser esse fim a felicidade e reconhecem o bem viver e o bem agir como o ser feliz.

Na terceira parte, expõe-se o âmbito da justiça nos seus diversos aspectos. Em primeiro lugar, a justiça como àquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a praticar o que é considerado justo, e que as faz agir retamente e almejar o que é justo; e a injustiça compreendida como àquela disposição que os leva a agir injustamente e a almejar o que é injusto. Nesse sentido, CHAUÍ, Marilena afirma: há uma virtude moral que se relaciona de forma direta à lei: essa virtude moral é a justiça. E complementa: o justo é o que age em conformidade com a lei e respeita a equidade; o injusto é o que age violando a lei e a falta à equidade. Diz ela, a justiça é a virtude completa, porque quem a possui é capaz de usá-la para consigo mesmo e para com os outros. Ainda de acordo com o pensamento aristotélico, uma faculdade ou uma ciência seja uma só e a mesma coisa, e que ela se relaciona com objetos contrários, no entanto uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não dá resultados opostos. Então, ele exemplifica que em razão da saúde não

praticamos o que é contrário à saúde, somente o que é saudável. No contexto do pensamento aristotélico, um estado é reconhecido pelo oposto, Aristóteles justifica dizendo que quando experimentamos a boa condição, a má condição também se nos torna conhecida e se um dos contrários for dúvida, o outro também o será.

Tomem-se também os termos justiça e injustiça que para ele parecem dúbios pelos seus diferentes significados, assim um homem injusto é aquele sem lei, ganancioso e ímprobo, de maneira que tanto o que respeita a lei como o honesto serão de forma evidente justos. O justo é, por conseguinte, o que respeita a lei e é probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo. Ele também se refere aos atos justos e injustos ao dizer que o homem sem lei é injusto e o que obedece a lei é justo, evidentemente os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos. Dessa forma, chamam-se justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a constituem. Ainda sobre os atos justos e injustos expostos acima, o pensador grego assinala a diferença entre agir injustamente e ser injusto e que a relação das espécies de atos injustos implica que o autor é injusto com referência a cada tipo de injustiça. Nesse aspecto, ele salienta que a resposta não gira em torno do que se diferencia entre esses tipos. Com efeito, um homem poderia até deitar-se com uma mulher, sabendo quem ela é, sem que, no entanto, o fundamento de seu ato fosse uma opção deliberada, mas a paixão. Esse homem age, de maneira injusta, por conseguinte, porém não é injusto; e um homem pode não ser larápio apesar de ter roubado, nem adúltero apesar de ter cometido adultério; e assim por diante em todos os casos.

No que se refere à justiça política, o filósofo afirma que uma parte é natural e outra legal: natural, é aquela que tem a idêntica força onde quer que seja e não existe por pensarem os homens desta ou daquela maneira; legal, a que de início pode ser determinado indiferentemente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma jazida ou que deve ser sacrificada uma cabra e não duas ovelhas, e também todas as leis publicadas para casos particulares. Ora, alguns imaginam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a idêntica força, ao passo que eles notam alterações nas coisas reconhecidas como justas.

CAPÍTULO I

1 - A PRUDÊNCIA EM ARISTÓTELES NA ÉTICA A NICÔMACO

1.1 – A mediania

Aristóteles inicia o Livro VI da *Ética a Nicômaco* sugerindo o uso do meio-termo e não o excesso ou a falta, e que esse meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão. Ao que parece, o pensador grego sugere essa mediania por meio de um esforço para se atingir uma meta a que o homem deve visar, em consonância com a reta razão. Isso é o que ele expõe a seguir: em todas as disposições de caráter, bem como nos outros assuntos, há um objetivo preciso a visar, no qual o homem, guiado pela razão, fixa o olhar, ora aumentando, ora relaxando a sua atividade no sentido de adotar o meio-termo; e há uma medida que determina os estados medianos que dizemos serem os meios-termos entre o excesso e a falta, e que estão em conformidade com a reta razão. (EN, 1138b, 1).

Mas, para o estagirita, essa afirmação, embora real, não é de maneira alguma clara. Com efeito, não só nesse fato, como também em todas as outras ocupações que são objetos de conhecimento, ele sempre sugeria o justo meio, ou seja, o que não é demais nem tão pouco, mas um meio-termo e conforme a reta razão. No entanto, se um homem tivesse apenas esse conhecimento, não seria mais sábio por isso; exemplificando, ele não saberia que remédio aplicar ao nosso corpo somente porque lhe disseram que utilizasse tudo que a arte médica recomenda ou que está de acordo com o aprendizado de quem possui a arte. (EN, 1138b, 1).

Apesar de essa afirmação ser verdadeira, ela não é muito clara. Também nas outras ocupações não devemos intensificar nem afrouxar as nossas ações demasiadamente até um meio-termo e de conformidade com a reta razão. No entanto, um homem com esse conhecimento não seria mais sábio que os outros, até mesmo para ele aplicar um medicamento ao seu corpo porque lhe disseram que usasse tudo que arte médica recomenda ou que está de acordo com o aprendizado de quem possui a arte.

Para o filósofo, a virtude de uma coisa se relaciona com o seu funcionamento adequado. Na alma existem três componentes que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo. Destes três, a sensação não é o

começo de qualquer ação pensada; demonstra isso o fato de os animais inferiores possuírem sensação, mas não agirem refletidamente. Ou seja, ele via a sensação como um componente da alma não reflexivo já que os animais inferiores a possuía, mas não agiam refletidamente. Nessa linha de pensamento, Aristóteles analisa a afirmação e a negação no raciocínio, que para ele, equivalem à procura e a repulsa na esfera do desejo, e conclui: por isso, já que a virtude moral é uma configuração de caráter relacionada com a escolha, e a escolha é um desejo deliberado, para que a escolha seja acertada deve ser real o raciocínio e virtuoso o desejo, e este último deve buscar exatamente o que o primeiro determina. (EN, 1139a, 2).

Nesse contexto, na alma existem três componentes que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo. Para o pensador, a sensação não é uma ação refletida, já que os animais inferiores a possuía e eles não refletiam sobre ela. A afirmação e a negação no raciocínio equivalem à busca e a aversão no âmbito do desejo; em vista disso, já que o bem moral é uma configuração de caráter relacionada com a escolha, e esta é um desejo deliberado, para que a escolha seja acertada deve ser real o raciocínio e virtuoso o desejo e este último busque exatamente o que o primeiro determina.

Nesse capítulo sobre a prudência, utilizo os comentários de Giovanni Reale sobre a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, especificamente sobre as virtudes éticas como *justo meio entre os extremos*. Apesar de ser uma obra sobre a história da filosofia, ela é muito importante para um maior entendimento desse assunto.

De acordo com REALE, 2007, a natureza do homem é primordialmente razão, mas não só razão. Com efeito, na alma há algo diferente que a ela contraria e resiste, mas apesar disso, faz parte da razão. Mas precisamente: a parte vegetativa (responsável pela nutrição e crescimento) em nada participa da razão, entretanto, a faculdade do desejo, como também, o apetite participa de alguma forma dela, já que lhe escuta e lhe obedece. Portanto, esse domínio de parte da alma e a sua diminuição as determinações da razão é a *virtude ética*, a virtude do procedimento prático. (REALE, 2007, p. 204).

Nesse parágrafo, REALE, 2007, ao referir-se ao homem diz que a sua natureza é, primordialmente, razão, e esclarece que não é somente a razão que orienta a sua ação, existe também a alma que a contraria, mas que apesar

disso, participa da razão. Esclarece ainda que a parte vegetativa (nutrição e crescimento) em nada participa da razão, entretanto a faculdade do desejo e o apetite participam da razão lhe escutando e lhe obedecendo, ora, o domínio dessa parte da alma e a sua redução aos ditames da razão, o autor atribui a virtude ética.

Para REALE, 2007, esse tipo de virtude se constrói e se aperfeiçoa praticando os mesmos atos para formar o hábito. Ele afirma que as virtudes são construídas com práticas contínuas, como acontece também com as demais artes. Portanto, é praticando que aprendemos a construir as outras coisas que é necessário aprender antes de fazer: tomando, como exemplo, o pintor que pintando quadros e telas desenvolve a pintura; o escultor que no processo de esculpir desenvolve a escultura. Pois bem, da mesma forma, realizando ações retas, tornamo-nos retos; ações contidas, contidos; ações destemidas, destemidos. Assim, as virtudes tornam-se como que hábitos, condições ou maneiras de ser que nós mesmos construímos do modo indicado. (REALE, 2007, p. 204).

Essa virtude é caracterizada pela prática contínua das atividades que o homem se envolve diariamente na sua profissão, bem como no lazer, no esporte, na leitura. Não quer dizer que ele não cometa erros nas suas atividades, até porque se fala que é errando que se aprende e se desenvolve o aprendizado. Com efeito, é realizando ações retas, que tornamos retos; ações destemidas, destemidos; ações corajosas, corajosos. Assim, as virtudes tornam-se como que hábitos, ou seja, uma repetição de uma série de atos sucessivos que nós mesmos construímos do modo indicado.

Assim, REALE, 2007, referindo-se as virtudes salienta que, como são muitos os elementos irracionais que a razão deve moderar, também são muitas as virtudes éticas, mas todas elas têm uma característica fundamental que é comum: os impulsos, as paixões e os sentimentos direcionam ao excesso ou a falta (ao muito ou ao muito pouco); intervindo, a razão deve sobrepor à justa medida, que é o meio-termo ou mediania entre os dois extremos. A coragem, por exemplo, é o intermediário entre a temeridade e a vileza, ao passo que a liberalidade é a mediania entre a prodigalidade e a avareza. (REALE, 2007, p. 204/205).

REALE, 2007, faz uma ponderação em relação aos elementos irracionais que a razão deve moderar e as virtudes éticas, nas quais, têm uma característica comum: os impulsos, as paixões e os sentimentos. Então, a razão, intervindo, impõe a justa medida, que é o meio-termo ou a mediania entre os dois extremos. Entretanto, vista deste modo matemático, no qual se pode encontrar a mediania nas coisas tomadas nelas mesmas, as quais podem ser assim divididas seja qual for à relação de dependência que elas têm conosco, não deve ser tomado dessa maneira. Este critério quantitativo pelo qual é possível estabelecer a mediania, ou seja, fazer exceder e sobrar, ao meio-termo, uma igual quantidade. Com relação às artes muda-se o critério, ao menos, deve ser qualificado.

Assim, REALE, 2007, salienta que Aristóteles expressa de forma clara: a virtude tem a ver com paixões e ações, nas quais o excesso e a falta provocam erros e são admoestados, ao passo que o meio é elogiado e constitui a retidão: e ambas essas coisas são próprias da virtude. Portanto, a virtude é uma modalidade de mediania, porque, pelo menos, inclina constantemente para o meio. Além do mais, cometer erros é possível de muitas maneiras (...), ao passo que agir corretamente só é possível de uma maneira (...). Por essas razões, portanto, o excesso e a falta são próprios do vício, enquanto o meio-termo é próprio da virtude: somos pessoas boas apenas de uma maneira, maus de variados modos. (REALE, 2007, p. 205).

Aristóteles esclarece que as paixões e as ações fazem parte da razão, mas ao inclinar-se para o excesso ou a falta cometem erros e são admoestadas. Já a inclinação ao meio é motivo de elogio e constitui a retidão. Ambas as coisas são próprias da virtude. Portanto, a virtude tende ao meio, sendo considerada como uma mediania. Esclarece ainda que cometer erros é comum e pode ser de várias maneiras, ao passo que agir de forma correta só pode de uma única maneira, por isso, o excesso e a falta levam ao vício, enquanto que a mediania é própria da virtude e conclui: somos pessoas boas de uma única maneira e maus de variados modos.

1.2 – A sabedoria prática

Ainda no Livro VI da *Ética a Nicômaco*, o filósofo trata a sabedoria prática como uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no que diz respeito às

ações relacionadas com os bens humanos. Nessa perspectiva, julga-se que seja típico de um homem dotado de sabedoria prática ser capaz de decidir bem acerca do que é bom e adequado para ele, não sob um aspecto particular (por exemplo, quais os alimentos e exercícios que contribuem para a saúde e o vigor), mas sobre aqueles que colaboram para a vida boa de um certo modo. Isso acontece pelo fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem visando alguma intenção boa que não está entre aquelas que são objeto de alguma arte. Por conseguinte, em sentido amplo, também a pessoa que é capaz de decidir tem sabedoria prática. Mas ninguém decide sobre coisas que não podem ser de outra maneira, nem sobre as que lhe é impraticável fazer. Portanto, como o conhecimento científico necessita de demonstração, mas não se pode fazer demonstração de eventos cujos primeiros princípios são variáveis e é impraticável decidir sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte. (EN, 1140b, 5).

O conhecimento científico necessita de demonstração, mas esse conhecimento não pode ser a partir de princípios variáveis, já que é impraticável decidir sobre coisas que são por necessidade, por isso, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte.

O estagirita salienta ainda que a sabedoria prática não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações pode ser de outra maneira; nem ao menos ser arte porque produzir e agir são eventos de espécies díspares. A única alternativa que sobra, segundo o pensador, é de ela ser uma aptidão verdadeira refletida de agir no tocante às coisas que são boas ou más para o homem. Com efeito, enquanto produzir tem um objetivo diverso do próprio ato de produzir, o mesmo não ocorre com o agir, pois o objetivo da ação está na própria ação. Por isso, imaginamos que Péricles e homens como ele são constituídos de sabedoria prática, porque são capazes de ver o que é bom para eles próprios e para os homens em geral; refletimos que os homens constituídos de tal capacidade são bons administradores de suas casas e cidades. (EN, 1140b, 5).

Em 1141b,8 da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles esclarece que a sabedoria política e a sabedoria prática correspondem à mesma disposição mental, no entanto, sua essência não é a mesma. No tocante a sabedoria que se refere à

cidade, a sabedoria prática que desempenha o papel controlador é a sabedoria legislativa, ao passo que a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de ciência política e vincula-se à ação e à deliberação, uma vez que um comando é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual. A sabedoria prática identifica-se principalmente com aquela de suas formas que se relaciona com a própria pessoa, ou seja, com o indivíduo; essa espécie é geralmente conhecida como sabedoria prática. Das outras espécies, uma é chamada administração doméstica, outra, legislação, e a terceira, política, e desta última uma parte é chamada deliberativa, e a outra, judicial. (EN, 1141b, 8).

A sabedoria política e a sabedoria prática correspondem à disposição mental, no entanto sua essência não é a mesma. A sabedoria prática cumpre o papel de um saber legislativo, enquanto a sabedoria política o seu papel é relativo aos assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal.

Em 1143b,12 da *Ética a Nicômaco*, o pensador grego salienta que a sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas retas, dignas e adequadas para o homem, mas essas coisas são características de um homem bom, e não nos tornamos mais capazes de agir bem apenas pelo fato de conhecê-las, da mesma forma que não tornamos mais capacitados para agir pelo fato de compreender as coisas que são boas não no sentido de produzirem saúde, mas no de ser consequência dela. Com efeito, somente compreender a arte da medicina ou da ginástica não nos faz mais saudáveis. (EN, 1143b, 12).

A sabedoria prática é a disposição da mente relacionada com as coisas retas, dignas e adequadas para o homem, entretanto não nos tornamos mais capazes apenas por conhecê-las, é preciso praticá-las continuamente para alcançar o justo meio.

Por outro lado, continua o filósofo, se dissermos que uma pessoa deve ter sabedoria prática, não para compreender as verdades morais, mas visando a tornar-se boa, essa sabedoria não terá utilidade para as pessoas que já são boas e, ademais, de nada servirá a sabedoria prática para aqueles que não têm virtude, pois nenhuma diferença faz que essas próprias pessoas possuam sabedoria prática ou que sejam obedientes a outras que a tenham, e seria o bastante fazer o que fazemos com respeito à saúde: aqui, muito embora

almejemos gozar saúde, nem por isso nos dispomos a aprender a arte da medicina. (EN, 1143b, 12).

Se dissermos que uma pessoa deve ter sabedoria prática, não se deve entender isso em relação às verdades morais, mas visando a tornar-se boa.

Além do mais, a função do homem somente é adequada quando se encontra conforme a sabedoria prática e com a virtude moral, pois esta faz com que nosso objetivo seja certo, e a sabedoria prática, com que escolhamos os meios certos. (a função nutritiva, quarta parte da alma, não possui nenhuma virtude que contribua para função própria do homem, pois não depende dela fazer ou deixar de fazer o que quer que seja.) Mas devemos examinar melhor a questão a respeito da sabedoria prática, quanto a não sermos mais capazes de exercitar ações nobres e justas. Partamos do seguinte princípio: assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são essencialmente justas por isso (nesse sentido podemos citar pessoas que praticam os atos estabelecidos pela lei contrária a sua vontade, ou por falta de conhecimento, ou visando a qualquer outro fim que não o próprio ato, não obstante tais pessoas, precisamente, realizam o que devem e tudo o mais que uma pessoa boa deve praticar), ao que tudo indica, para alguém ser bom é necessário ter uma certa disposição quando pratica esses atos, ou seja, a pessoa deve praticá-los em virtude de escolha e objetivando aos próprios atos. (EN, 1144a, 12).

De acordo com o Estagirita, existe uma capacidade chamada de habilidade, cuja natureza consiste no poder de praticar as ações que conduzem ao fim visado e alcançá-lo. Se o fim é digno, a habilidade será louvada, mas se for mau, a habilidade será somente astúcia; por isso dizemos que os próprios homens dotados de sabedoria prática são capazes e ardilosos. A sabedoria prática não é a faculdade, mas não existe sem a mesma; essa inteligência da alma não atinge o seu completo desenvolvimento sem a virtude, isso é evidente. Com efeito, os argumentos relacionados com as ações a praticar iniciam assim: “visto que o fim, ou seja, o que é melhor, é desta natureza...”, seja essa natureza qual for, pois no valor do argumento podemos considerá-los como quisermos, entretanto só o homem bom conhece realmente, pois a deficiência moral nos corrompe e nos leva a enganar-nos acerca dos princípios

da ação. Fica claro, então, que não é possível possuir sabedoria prática sem ser bom. (EN, 1144a, 12).

Outro comentador de Aristóteles, STIRN, François, 2011, Refere-se à sabedoria prática ou prudência como uma condição básica do bom político, pois é o saber prático, da ação deliberada, ao escolher o que se deve fazer nesta ou naquela circunstância particular e, logo, de momento aceitável para fazê-lo, mas, se ela tem essa dimensão prática, não deixa de ser também o seu significado ético: outorgando um lugar a Péricles na galeria das figuras éticas, Aristóteles reintegra a experiência propriamente política na experiência moral da humanidade. (STIRN, François, 2011, p. 59).

O comentador articula a sabedoria prática que é uma condição básica do bom político, com o seu saber prático, com isso ele tem a possibilidade de fazer, em determinada circunstância particular e no momento razoável, o que é melhor e de forma ética.

CAPÍTULO 2

2 - A FELICIDADE EM ARISTÓTELES NA ÉTICA A NICÔMACO

2.1 – A respeito do conceito de fim, de bem, e da eudaimonia

Aristóteles inicia o livro I da *Ética a Nicômaco* tratando do tema a felicidade (*eudaimonia*). Nele expõe a questão do fim último do agir, do bem para o homem. Segundo ele, o que todos buscam é a felicidade, o bem viver. Aborda a questão se os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados e procura fazer uma graduação entre os fins para dizer que o fim que se deseja e que se busca é o bem ou sumo bem. Sobre a política, chamada por ele como arte mestra, determina quais são as ciências a serem estudadas num Estado. Ela também estabelece o que devemos fazer ou não fazer. Nesse contexto, o fim a ser alcançado por uma pessoa é importante, entretanto, o filósofo concorda que esse fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, mas para ele o mais belo e mais sublime é alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Para aqueles que identificam o bem ou a felicidade com o prazer e por isso adoram a vida dos deleites, ele salienta que existem três tipos principais de vida: dos deleites e prazeres, a vida política e a vida contemplativa.

Em 1094a,1 da *Ética a Nicômaco*, o estagirita concorda que de uma maneira geral toda arte e toda averiguação, bem como todo ato e toda opção, direciona seu alvo a um bem qualquer; e para ele, diante do que foi dito, com muita propriedade, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem. De acordo com o filósofo, o bem é mais primoroso do que outros quando procurado por si mesmo e não em vista de outra coisa. Mas, observa-se entre os fins existe uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais a excelentes do que estas. (EN, 1094a, 1). Nesse sentido, o que Aristóteles quis afirmar é que todo ato aspira a um bem e pelo o qual todas as coisas tendem. Entre os fins existe uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividade que os produzem. E onde existem fins distintos das ações, tais fins são, naturalmente, mais importantes do que estas.

Em consonância com o pensamento aristotélico, REALE, 2007, afirma que todas as atividades humanas tendem a “fins” que são bens. Assim, o conjunto das atividades humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem submetem-se a um “fim último”, que é o “bem supremo”, que todos os homens estão de acordo em chamar de “felicidade”. Mas o que significa essa felicidade? De acordo com REALE, 2007, para a maioria, é o prazer e o deleite. Mas uma vida gasta para o prazer é uma vida que nos torna “semelhantes aos escravos” uma vida “digna dos animais”. E continua, para alguns, a felicidade é a honra¹. Porém a honra é algo extrínseco que, em grande parte, procede de quem a confere. E, o mais importante, vale mais aquilo pelo o qual se faz jus a honra do que a própria honra, que é o resultado e consequência. Para outros, a felicidade está em acumular riquezas. Essa, porém, para Aristóteles, é a mais estúpida das vidas, assemelhando mesmo ser vida “contra a natureza”, tendo em vista que a riqueza é apenas meio para outras coisas, não podendo assim valer como fim. (REALE, Giovanni, 2007. P-203). Para o estagirita o “bem supremo”, mais primoroso do que os outros, quando procurado por si mesmo e não em vista de outra coisa é a felicidade. E o conjunto das atividades humanas e o conjunto dos fins particulares para os quais elas tendem submetem-se a um fim último, que é o bem supremo, que todos os homens estão de acordo chamar de “felicidade”.

De acordo com WOLF, 2010, o fato de Aristóteles em 1094a,3-6, por em jogo a expressão “fim” também poderia nos servir de indicação que se está buscando para a palavra “bem” (bom) na passagem inicial. (...) Quando, logo, a seguir, o pensador grego prefere a palavra “bem” por “fim”, Isso significa então que a expressão “um bem” indicaria o fim de cada atividade ou objeto de uma aspiração. (WOLF, Úrsula, 2010. p-23.) A comentadora de Aristóteles, salienta que o filósofo prefere a palavra “bem” por “fim”, isso poderia nos servir de indicação que se está buscando para a palavra “bem”.

Nesse sentido, o filósofo aborda os diversos fins das ações, artes, e ciências. Assim, ele distingue os fins das seguintes artes: o fim da arte médica é a boa saúde, o da construção naval é uma embarcação, o da estratégia é a vitória e o da economia é a fortuna. A distinção que o estagirita faz dessas ações, artes e ciências entre as atividades que consistem em ou conduzem a esses diversos tipos de fins é a distinção entre fins intrínsecos e extrínsecos. Porém, ele enfatiza que quando tais artes se subordinam a uma única capacidade – assim como a selaria e as demais artes que se ocupam com os apetrechos dos cavalos se inserem na arte da equitação, e esta, paralelamente com todas as atividades militares, na estratégia, existem outras artes que também se inserem em terceiras -, em todas elas os fins das artes principais devem ser escolhidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros. Não faz diferença alguma que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo diferente destas, como ocorre com as ciências que acabamos de aludir. (EN,1094a, 1). Para ele, muitas são as ações, artes e ciências e muitos são os seus fins. Mas para Aristóteles, quando tais artes se submetem a uma única faculdade, em todas elas os fins das artes principais devem ter preferência sobre os fins subordinados, pois estes são buscados a bem dos primeiros.

De acordo com o filósofo, se os fins das artes principais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, e tudo o mais é almejado no interesse desse fim; e se é correto afirmar que nem toda coisa almejamos com vistas em outra (porque, então, o método se reproduziria infinitamente, e em vão e vazio seria o nosso almejar), obviamente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem. Essa ideia de que uns fins são mais importantes de que outros, mediante a subordinação entre eles, possibilitam a ele introduzir a noção de sumo bem.

(EN, 1094a, 2). O pensador procura fazer uma graduação entre os fins para dizer que o fim que se deseja e se busca é o bem, ou antes, o sumo bem.

Sobre isso, WOLF, 2010, comenta: se há um fim para as atividades que desejamos por ele mesmo, e se queremos outro fim por causa daquele, e se não procuramos tudo que procuramos por causa de um outro fim, então fica evidente que esse fim é o melhor dos bens. Então, WOLF, 2010, aborda a graduação dos fins dizendo: até aqui o pensador grego atuou com o conceito de bem, agora ele adentra no superlativo (o melhor dos bens, o bem perfeito, o sumo bem), o melhor dos bens. Essa introdução se dá num primeiro passo para o agir individual, (a18-24), num segundo passo para a virtude (a24-b11). Esse segundo passo avança de forma direta sobre o raciocínio acompanhado até o momento e por isso será preferido. Ali, o filósofo lança a questão sobre qual será o mais perfeito dos bens e a qual capacidade pertence. (WOLF, Úrsula, 2010. p-26.) O que a comentadora chama a atenção, é que o pensamento aristotélico procura fazer uma graduação dos fins utilizando de superlativos: O melhor dos bens, o bem perfeito, o sumo bem, para os fins das artes fundamentais.

2.2 – A ciência política e os seus objetivos

Nesse sentido, prossegue o estagirita com esta indagação: mas não terá o seu conhecimento, por acaso, enorme influência sobre a vida humana? Idênticos a arqueiros que têm um objetivo certo para a sua pontaria, não alcançaremos mais com facilidade aquilo que nos cumpre alcançar? Assim sendo, o filósofo procura determinar o que seja o sumo bem e de qual das ciências ou capacidades constitui o objeto. Não há dúvidas de que seu estudo pertença à arte mais importante e que mais verdadeiramente se pode chamar de a arte mestra. Segundo ele, a política mostra ser dessa natureza, porque é ela que determina quais as ciências a serem estudadas num Estado, e as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as capacidades apresentadas em maior apreço, como a estratégia, a economia e a retórica, estão submetidas à política. (EN, 1094a, 2). Nessas duas questões Aristóteles procura respostas para o que seja o sumo bem e em qual das ciências ou capacidades constitui o objeto. Na sequência ele aponta a política como à arte

mestra, pois é ela que determina quais ciências a serem estudadas num Estado.

Concordando com Aristóteles, WOLF, 2010, comenta: a política é essa instância final; ela sugere quais ciências e quais virtudes são utilizadas na *polis*, quem deve aprendê-las e em que nível, onde devem ser empregadas etc. A finalidade que ela tem em mente ali é o bem para o homem, que a rigor é o mesmo para a pessoa e para a *polis*. Esta apresenta um bem totalmente diverso dos bens perseguidos por cada uma das virtudes. Não é somente um bem útil para algumas pessoas na *polis*, mas um bem que serve de resposta à pergunta sobre quais fins, em que medida e em que ordem é bom serem almejados, para a pessoa e para a *polis* em geral. (WOLF, Úrsula, 2010. p-26.) Para a comentadora, a política é que estabelece os fins, as ciências e quais virtudes devem ser utilizadas na *polis* em geral.

A política usa as outras ciências e, de outro modo estabelece o que devemos ou não fazer, o fim dessa ciência deve abarcar os das outras, de maneira que esse fim será o bem humano, Assim, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para a pessoa como para o Estado, o deste último parece ser algo importante e mais completo, quer atingir, quer a preservar. Mesmo que valha a pena alcançar esse fim para uma pessoa só, é mais belo e mais sublime alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados. Tais são, por conseguinte os fins apontados pela nossa investigação, isso porque pertence à ciência política numa das acepções do termo. (EN, 1094a, 2). Desse modo, a política usa as outras ciências e estabelece a maneira como se deve fazer para alcançar o fim, e este será o bem humano. Entretanto, o pensador grego concorda que esse fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, mas para ele o mais belo e mais sublime é alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados.

O estagirita retoma a investigação e busca determinar, à luz deste fato de que todo entendimento e toda tarefa visa algum bem, afirmando ele, ser os objetivos da ciência política e que é o mais elevado de todos os bens que se podem atingir pela ação. Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto as pessoas comuns como os homens de inteligência superior afirmam ser esse fim a felicidade e reconhecem o bem viver e o bem agir como o ser feliz. Divergem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e que as pessoas comuns

não imaginam do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa óbvia e simples assim, como o prazer, a fortuna ou as glórias, porém discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica com diversas coisas, com a saúde quando está enfermo e com a fortuna quando é pobre. Com essa concepção ele deixa uma dúvida: se vai aceitar a opinião dos sábios ou a das pessoas comuns. (EN, 1095a, 4). Aristóteles atribui à política toda tarefa que visa algum bem e para ele este é objetivo da ciência política, que pode ser alcançado pela ação humana. E que quase todos (pessoas comuns e de inteligência superior) estão de acordo que a felicidade é o bem viver e o bem agir, isso equivale a ser feliz.

O pensador grego afirma, em a *Ética a Nicômaco*, I 5, que a julgar pela vida que os homens levam em geral, a maior parte deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso adoram a vida dos deleites. Pode-se dizer, com efeito, que existem três modos principais de vida: a vida dos deleites, a vida política e a contemplativa. A maioria dos homens se parece iguais a escravos, optando por uma vida imoral, mas acham certa justificação para pensar no fato de muitas pessoas agirem dessa forma. (EN, 1095b, 5). Ao iniciar o capítulo I, 5 da *Ética a Nicômaco*, o filósofo mostra que para a maioria dos homens, entre eles, os mais vulgares, identificam o bem ou a felicidade com o prazer. Por isso eles adoram a vida dos deleites, Porém ele salienta que existem três modos principais de vidas, os quais serão abordados por ele mais adiante.

Nesse contexto, WOLF, 2010, comenta os três tipos principais de vida. A comentadora faz referência a Aristóteles para dizer que o lugar onde os homens veem a felicidade pode ser tirado dos modelos de vida. Ali, apresentam-se esses três tipos de vida: a vida dedicada ao prazer, a vida política e a vida contemplativa. (...) A vida dedicada ao prazer, buscada pela maioria dos que não têm formação, é criticada pelo estagirita como vida escrava. A vida política tem como fim a honra. O filósofo critica essa representação como sendo derivada e oferece dois motivos para isso: em primeiro lugar, a honra se localiza mais naquele que concede a honra, e é partilhada pelo que a recebe a partir de fora, ao passo que o bem procurado deve ser algo próprio do indivíduo e não amissível. O segundo motivo resumise no fato de que a honra não tem seu apoio no simples fato do ser honrado,

mas antes no fato de almejar ser honrado, porque se é bom, porque se possui e se desempenha a virtude. Por isso, o que se mostra como legítima e verdadeira finalidade da vida política é a virtude. (WOLF, Úrsula, 2010. p-29-30). Desse modo, a comentadora aborda a visão que o pensador tinha dos três tipos principais de vida: a vida dedicada ao prazer, a vida política e a vida contemplativa. A vida dedicada ao prazer, buscada pela maioria dos que não têm formação, é criticada pelo pensador grego como vida escrava. A vida política, na concepção usual, tinha como o fim honra, mas essa representação o estagirita criticava, pois o primeiro motivo era que a honra se localiza mais naquele que a concede e, o segundo, que a honra não tem seu apoio no simples fato do ser honrado, mas antes no fato de almejar ser honrado mediante a prática da virtude. Então, Aristóteles conclui que a legítima e verdadeira finalidade da vida política é a virtude.

A abordagem que o filósofo faz ao examinar os modelos principais de vida nos faz ver que as pessoas de maior refinamento e índole ativa identificam a felicidade com a honra; porque a honra é, em resumo, a finalidade da vida política. Todavia, isso parece ser demasiadamente superficial para ser o que procuramos, visto que a honra depende mais de quem a atribui que de quem a ganha, ao passo que nos parece que o bem é algo próprio de um homem e que dificilmente lhe poderia ser tirado. (EN, 1095b, 5).

Ademais, continua ele, os homens procuram a honra visando o reconhecimento de seu valor. Como quer que seja, é pelas pessoas de grande saber prático que procuram ser honrados, e entre os que os conhecem e, ainda mais, com fundamento em sua virtude. Está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é a mais excelente. Poder-se-ia mesmo presumir que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política. Mas também ela se assemelha ser de certa maneira incompleta, pois pode suceder que seja valoroso quem se encontra dormindo, quem passa a vida inteira na inatividade, e, ainda mais, é ela harmonizável com os maiores padecimentos e infelicidades. Ora, exceto quem queira manter a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz uma pessoa que vive de tal maneira. (EN, 1095b, 5). O pensador ao abordar os três tipos principais de vida faz referência aos que identificam a felicidade com a honra, sendo esta considerada a finalidade da vida política, mas reconhecida como demasiadamente superficial, visto que,

depende mais de quem a confere que de quem a recebe, enquanto a virtude nos parece ser algo pertencente aos homens, principalmente os de grande sabedoria prática e por isso a virtude é a mais excelente, podendo-se mesmo presumir que a virtude e não a honra, é a finalidade da vida política.

Assim sendo, o pensador grego aborda os tipos principais de vida. Ele não considera que a felicidade seja uma vida consagrada a ganhar dinheiro, já que esta é uma vida constrangida, e segundo ele a riqueza não é, evidentemente, o bem que procuramos: o que procuramos é algo de útil, nada mais, e almejado no interesse de outra coisa. E desse modo, antes deveriam ser concebidos entre os fins os que aludimos acima, por isso são amados por si mesmos. (EN, 1096a, 5). Ora, chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo e que para o pensamento aristotélico é mais absoluto do que aquilo que faz jus com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é almejado no interesse de outra coisa mais incondicional do que as coisas almejáveis, tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; porquanto chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre almejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. (EN, 1097a, 7).

No contexto da abordagem dos principais tipos de vida, o filósofo salienta que a vida consagrada a ganhar dinheiro é uma vida forçada e para ele a riqueza não é o que se está procurando, mas algo de útil para que se alcance a felicidade. O que se procura, segundo ele, é algo absoluto em si mesmo, não como no interesse de outra coisa mais incondicional do que as coisas almejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira coisa. De acordo com o pensamento aristotélico, esse é o conceito que necessariamente fazemos da felicidade. Ela é buscada sempre por si mesma e nunca no interesse de outra coisa; enquanto à honra, ao prazer, à razão, e todas demais virtudes, nós de fato escolhemos por si mesmos (já que as escolheríamos mesmo que nada brotasse), fazemos isso no interesse da felicidade, pensando que por meio dela seremos felizes. A felicidade, entretanto, ninguém a escolhe tendo em vista alguma outra virtude, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria. (EN, 1097b, 7). O pensador grego definiu a independência como sendo aquilo que, em si mesma, torna a vida desejável por não ser carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre

outros. A felicidade é, portanto algo incondicional e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação. (EN, 1097b, 7). Mais adiante, o filósofo salienta que existe outra crença que se identifica com a sua concepção, ou seja, a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois, ele, praticamente definiu a felicidade com uma espécie de boa vida e boa ação. O estagirita compara a sua concepção com a daqueles que identificam a felicidade com a virtude em geral ou com alguma virtude particular, pois que à virtude pertence à atividade virtuosa. (EN, 1098b, 8). Esse é o conceito que o pensador grego concebe para a felicidade. Ela é buscada por si mesma e nunca no interesse de outra coisa, enquanto a honra, o prazer, a razão, e todas as demais virtudes, ainda que as escolhamos por si mesmas, fazemos isso no interesse da felicidade. Ele faz alusão a uma outra crença que se identifica com a sua concepção, ou seja, a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois, ele, praticamente definiu a felicidade com uma espécie de boa vida e boa ação. E ainda compara a sua concepção com a daqueles que identificam a felicidade com a virtude geral ou com alguma particular, pois a felicidade é atividade conforme à virtude.

BARNES, 2009, ao comentar a frase de Aristóteles de que a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesma, torna a vida desejável por não ser carente de nada, expõe seu ponto de vista: imagine um objeto primoroso que nos oferece tudo que poderíamos querer da vida; esse bem seria independente, algo que assim tomado em si mesmo, torna a vida almejavável e completa. É óbvio que só pode existir um objetivo como esse, pois, se existisse um segundo objetivo, então o segundo também seria digno de ser obtido, e o primeiro objetivo não seria satisfatório para tornar a vida completa. (BARNES, Jonathan, 2009. p. 262). Quando o filósofo salienta que existe outra crença que se identifica com a sua concepção, ou seja, a de que o homem feliz vive bem e age bem, BARNES, 2009, complementa ao dizer que viver uma vida bem vivida é o melhor bem possível para o homem, ou seja, significa ser próspero como ser humano. Viver bem é viver sua vida sendo orientado pelas virtudes da alma. Uma vez que a prosperidade é uma meta perfeita e autossuficiente, ela tem de abarcar a vida toda e todas as virtudes mais admiráveis. (BARNES, Jonathan, 2009. p. 263). Nesse sentido, BARNES, 2009, comenta a afirmação do estagirita de que a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesma, torna a vida desejável por não ser carente de nada e

que ela oferece tudo que poderíamos querer da vida, e algo assim tomado em si mesmo, torna a vida almejável e completa. A alusão que o filósofo grego faz a uma outra crença que identifica com a sua concepção, ou seja, de que o homem feliz vive bem e age bem. Segundo BARNES, 2009, dizer que viver uma vida bem vivida é o melhor bem possível para o homem, isso significa ser próspero como ser humano. Viver bem significa viver sua vida sendo orientado pelas virtudes da alma. Uma vez que a prosperidade é uma meta perfeita e independente, ela tem de abarcar a vida toda e todas as virtudes mais admiráveis.

CAPÍTULO 3

3 - A JUSTIÇA EM ARISTÓTELES NA ÉTICA A NICÔMACO-LIVRO V

3.1 – A justiça como virtude completa

O livro V da *Ética a Nicômaco* aborda o tema sobre a justiça. Aristóteles afirma nesse livro que os homens compreendem por justiça àquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a praticar o que é considerado justo, que as faz agir retamente e almejar o que é justo; e semelhantemente, por injustiça se compreende a disposição que os leva a agir injustamente e a almejar o que é injusto. (EN, 1129a, 1,). A pós definir o que é justo e o injusto, o filósofo afirma que o justo caracteriza-se pela observância da lei em relação ao bem da comunidade. A lei estabelecida que vise o bem da comunidade. Nesse aspecto, são justas as ações que tendem a produzir e a conservar a felicidade e os elementos constituintes da sociedade política.

Acompanhando esse raciocínio, CHAÚÍ, 1994, comenta acerca da justiça no pensamento aristotélico e afirma: há uma virtude moral que se relaciona de forma direta à lei: essa virtude moral é a justiça. E complementa: o justo é o que age em conformidade com a lei e respeita a equidade; o injusto é o que age violando a lei e a falta à equidade. Continua a comentadora, as leis fazem referências ao bem da comunidade política e são retas as ações que tendem a produzir e a manter a felicidade dessa comunidade. Assim sendo, a justiça é a virtude completa, porque quem a possui é capaz de usá-la para consigo mesmo e para com os demais. (CHAÚÍ, Marilena, 1994). A filósofa brasileira afirma que a justiça, no pensamento aristotélico, tem um caráter de virtude

moral e se relaciona de maneira direta com a lei e desse modo a justiça é a virtude completa, porque quem a tem é capaz de usá-la para consigo mesmo e para com os demais.

Outro comentador do filósofo, BARNES, 2009, aborda essa temática ao dizer que o sistema de justiça de qualquer sociedade não permitirá ações erradas e só permitirá ações boas, de maneira que a justiça e injustiça, em sentido amplo, são o que é legal e ilegal. Mas, o pensador grego concentra-se num sentido mais restrito, no qual culpamos um homem de injustiça quando ele faz algo errado em seu próprio benefício. Continua o comentador, a justiça é um tipo de igualdade; pois a injustiça é um tipo de desigualdade, e o indivíduo injusto visa uma parte desigual de algo bom. (BARNES, Jonathan, 2009, p.285). Aqui, BARNES, salienta que a justiça em qualquer sociedade não permitirá ações erradas e deverá permitir somente ações corretas, então a justiça e a injustiça em sentido amplo, são o que é legal e ilegal.

Para Aristóteles, há um entendimento por partes dos homens no sentido de que a justiça é aquela disposição do caráter que leva as pessoas a fazerem o que é justo e outros a fazerem o que é injusto. Ele considera que uma faculdade ou uma ciência seja uma só e a mesma coisa, e que ela relaciona com objetos contrários, no entanto uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não dá resultados opostos. Então, ele exemplifica que em razão da saúde não praticamos o que é contrário à saúde, somente o que é saudável, pois afirmamos que um homem segue de modo saudável quando caminha como o faria um homem que gozasse saúde. (EN, 1129a, 1.). Ele afirma que os homens entendem por justiça àquela disposição de caráter que leva os indivíduos a praticarem o que é justo e outros a praticarem o que é injusto. Entretanto, uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não produz resultados opostos, tendo em vista que em razão da saúde não praticamos o que é contrário à saúde.

Assim, o estagirita salienta que muitas vezes um estado é reconhecido pelo oposto, e não menos de modo frequente os estados são reconhecidos pelos sujeitos que os manifestam; porque, (a) quando experimentamos a boa condição, a má condição também se nos torna conhecida; e (b) a boa condição é conhecida pelas coisas que se encontram em boa condição e as segundas pela primeira. Se a boa condição for a firmeza de carnes, a má condição se

traduzirá de forma necessária pela carne flácida, e saudável será aquilo que torna firme as carnes. Por conseguinte, de maneira geral, que, se um dos contrários for dúbio, o outro também o será; por exemplo, se o “justo” o é, também o será o “injusto”. (EN, 1129a, 1,). Quando o pensador salienta que um estado é reconhecido pelo oposto, ele justifica dizendo que quando experimentamos a boa condição, a má condição se mostra conhecida e se um dos contrários for dúbio, o outro também o será.

Ora, para o pensador, “justiça” e “injustiça” parecem termos dúbios, contudo, como os seus diferentes significados se aproximam uns dos outros, a dubiedade foge à atenção e não é clara como, por comparação, nos casos em que os significados se distanciam um do outro – por exemplo, (pois aqui é imensa a diferença de forma externa) como a dubiedade no emprego de Kleis para nomear a clavícula de um animal e o ferrolho com que o fechamos uma porta. Assim, como ponto de partida, tomemos, pois, os vários significados de “um homem injusto”. Mas o homem sem lei, bem como o ganancioso e ímprobo, são reconhecidos injustos, de maneira que tanto o que respeita a lei como o honesto serão de forma evidente justos. O justo é, por conseguinte, o que respeita a lei e proba, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo. (EN, 1129a, 1). Esses termos “justiça” e “injustiça” no pensamento aristotélico parecem dúbios pelos seus diferentes significados, assim um homem injusto é aquele fora da lei, ganancioso e ímprobo, de maneira que tanto o que respeita a lei como o honesto serão de forma evidente justos. O justo é, por conseguinte, o que respeita a lei e proba, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo.

Comentadora de Aristóteles, WOLF, 2010, salienta que se um dos lados dos contrários é dúbio, isso vale, via de regra, também para o outro. Dessa forma, quando falamos de “justo” em diversos sentidos, falamos de maneira semelhante do “injusto”. Essa indicação representa a mudança para a distinção entre dois significados principais de “justo”, apresentados pelo o pensador grego. (...) E, uma vez que ele considera que o conceito de justiça tem vários significados, a inquirição da justiça induz a perguntar quais são os significados em que se aplica o conceito de injustiça ou – orientando-se pelo portador – em quais significados se fala que uma pessoa é injusta. (WOLF, Úrsula, 2010, p.97)

Assim sendo, o estagirita afirma que o homem injusto é ganancioso, isso deve ter algo que ver com bens – não todos os bens, mas aqueles que dizem respeito à prosperidade e a adversidade, e que tomados em absoluto são sempre bons, mas nem sempre o são para uma pessoa determinada. Ora, os homens desejam essas coisas e as procuram cuidadosamente; embora isso seja o oposto do que deveria fazer. Deviam antes pedir aos deuses que as coisas que são boas de modo absoluto o fossem também para eles, e escolher essas. (EN, 1129b, 1). O filósofo suscita a questão do homem injusto que é ganancioso em relação aos bens, não os bens em sua totalidade, mas com aqueles dos quais dependem a prosperidade e a diversidade, e que, tomados de maneira absoluta são sempre bons, mas nem sempre o são para uma pessoa determinada.

Para o pensador, o homem injusto nem sempre escolhe o maior, mas também o menor – no caso das coisas que são más em absoluto. Porém, com o mal menor é, de certa maneira, reconhecido bom, e a ganância se encaminha para o bom, admite-se que esse homem é ganancioso. E é igualmente injusto, pois essa característica contém ambas as outras e é comum a elas. (EN, 1129b, 1). O homem injusto nem sempre escolhe o mal maior ou o menor - no caso das coisas que são más em absoluto, mas como o mal menor é, em certo sentido considerado bom, e a ganância se dirige para o bom, admite-se que esse homem é ganancioso.

Desse modo, o homem sem lei é injusto e o que obedece a lei é justo, de forma clara todos os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos; porque os atos estabelecidos pela arte do legislador são válidos, e cada um deles, dizemos nós, é justo. Seguindo esse raciocínio, em certo sentido, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a constituem. Dessa forma, a lei manda praticar tanto os atos de um homem valente quanto os de um homem temperante e os de um homem calmo; e da mesma maneira com respeito às outras virtudes e formas de maldade, indicando certos atos e condenando outros. (EN, 1129b, 1). O homem sem lei é injusto e o que obedece a lei é justo, evidentemente os atos legítimos são, em certo sentido, atos justos. Dessa forma, chamamos justos aqueles atos que tendem a produzir e a

preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a constituem.

Assim, para o filósofo, essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, embora não de modo absoluto, mas em relação ao próximo. Assim sendo, a justiça é a virtude completa no sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque o indivíduo que a possui pode exercer sua atividade não só sobre si mesmo, uma vez que muitos homens exercem sua atividade nos assuntos privados, porém não em suas relações com outros. (EN, 1129b,1). Assim, é a justiça como virtude completa, ela não é de modo absoluto, mas em relação ao próximo, ela é completa porque o indivíduo que a possui pode exercer sua atividade não só sobre si mesmo, mas também nos seus assuntos privados, porém não em suas relações com outros.

Dessa forma, WOLF, 2010 salienta que se as leis exigem que se alcancem todas as virtudes éticas atuando, então, justo é aquele que possui a virtude completa, e a justiça não é mais que a totalidade das virtudes éticas. Isso, entretanto, acrescido de mais uma qualificação. As leis garantem o bem comum, e por conseguinte, não só a felicidade do indivíduo agente. A justiça é a virtude completa, não obstante de maneiras puras e simples, mas em referência às outras pessoas, tendo por referência os outros, levando em conta os conterrâneos. (WOLF, Úrsula, 2010, p. 100).

Na sequência do texto acima, e por essa mesma razão se diz que apenas a justiça, entre todas as virtudes, é o “bem do outro”, visto que se relaciona com o nosso próximo, praticando o que é vantajoso a um outro, quer seja um governante, quer seja um indivíduo qualquer. Ora, o pior dos homens é aquele que exercita a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exercita a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois esta é tarefa difícil. (EN, 1130a, 1). A justiça como virtude na realização de uma prática vantajosa a um outro, ou seja, para o bem do outro, quer seja um governante ou qualquer indivíduo.

Portanto, a justiça nesse aspecto não é uma parcela da virtude, mas a virtude completa; nem é o seu oposto, a injustiça, uma parcela do vício, mas o vício completo. Dessa forma, o que dissemos põe a descoberto a diferença entre a virtude e a justiça neste sentido: são ambas a mesma coisa, mas não o é a sua essência. Aquilo que é justiça exercida em relação ao próximo, como

uma certa disposição de caráter e em si mesma, é virtude. (EN, 1130a, 1). A justiça nesse aspecto não é uma parcela da virtude, mas a virtude completa; nem é o seu oposto, a injustiça, uma parcela do vício, mas o vício completo. Eis aí a diferença entre a virtude e a justiça nesse aspecto.

3.2 - O injusto com ilegítimo e ímprobo e o justo como legítimo e probó.

O pensador grego afirma: seja, porém, como for, o objeto de nossa investigação é aquela justiça que compõe uma parte da virtude; pois sustentamos que tal espécie de justiça existe. E analogamente, é com a injustiça no sentido particular que nos ocupamos. (EN, 1130a, 2). Ele afirma que está bem claro, portanto, que existe mais de uma espécie de justiça, e uma delas se distingue da virtude no absoluto sentido da palavra. Taxativamente o pensador afirma: Cumpre-nos determinar o seu gênero e a sua diferença peculiar. (EN, 1130b, 2).

Assim, WOLF, 2010, demonstra a existência de uma espécie de justiça ao abordar o pensamento aristotélico, ele afirma: se antes de expor a justiça específica Aristóteles imagina dever fundamentar sua existência, é de supor que com a investigação da justiça ele está caminhando em novo campo, procurando pela primeira vez descrever um desmembramento exato desse campo conceitual. A fundamentação da existência apóia em três indícios. Primeiro: chama-se de injusto aquele que é desonesto, que quer algo mais, que não obedece a igualdade. Segundo: a injustiça como maldade específica nasce de uma motivação própria, que a diferencia das outras maldades específicas. Terceiro: as outras subdivisões da injustiça em sentido ordinário são remetidas a cada vez a uma determinada maldade, o adultério à imoderação, o uso da violência à ira etc. O estagirita comprova, portanto, que há uma injustiça específica como uma parte que recebe o mesmo nome que a injustiça comum. (WOLF, Úrsula, 2010, p.102).

Como salientou o estagirita no texto acima, que é com a injustiça no sentido particular que nos ocupamos, então ele vai esclarecer o que seja isso. O injusto foi dividido em ilegítimo e ímprobo e o justo em legítimo e probó. Ao ilegítimo corresponde o sentido de injustiça que examinamos acima. Mas, esses dois termos não é a mesma coisa, eles diferem entre si como uma parte do seu todo (pois tudo que é ímprobo é ilegítimo, mas nem tudo que é ilegítimo é ímprobo),

sendo assim, o injusto e a injustiça no sentido de desonestidade não se identificam com a primeira espécie citada, porém diferem dela como a parte do todo. Com efeito, a injustiça neste sentido é uma fração da injustiça no sentido amplo, e, da mesma forma, a justiça num sentido o é da justiça do outro. Por conseguinte, devemos também falar da justiça e da injustiça particulares, e do mesmo modo a respeito do justo e do injusto. (EN, 1130b, 2). O injusto foi dividido em ilegítimo e ímprobo e o justo em legítimo e probo. Ao ilegítimo corresponde o sentido de injustiça. Mas, esses dois termos não é a mesma coisa, eles diferem entre si como uma parte do seu todo, assim, o injusto e a injustiça no sentido de desonestidade não se identificam com a primeira espécie citada, porém diferem dela como parte do todo.

Quanto à justiça, pois, que correspondem à virtude integral, e à correspondente injustiça, sendo uma delas a atividade da virtude em sua inteireza e a outra, o vício completo, ambos em relação ao nosso próximo. E é clara a maneira como devem ser distinguidos os significados de justo e de injusto que lhes correspondem, pois praticamente a maior parte dos atos ordenados pela lei é constituída por aqueles que são prescritos do ponto de vista da virtude considerada como uma totalidade. De fato, a lei nos manda praticar todas as virtudes e nos impede de praticar qualquer vício. (EN, 1130b, 2). A justiça como virtude integral, e à correspondente injustiça, sendo uma delas a atividade da virtude em sua inteireza e a outra, o vício completo, ambos em relação ao nosso próximo. E é evidente o modo como devem ser distinguidos os significados de justo e de injusto que lhes correspondem.

3.3 - Agir injustamente e ser injusto

Aristóteles explica a diferença entre agir injustamente e ser injusto, diz ele, devemos indagar que espécies de atos injustos implicam que o autor é injusto com referência a cada tipo de injustiça (por exemplo, um ladrão, um adúltero, ou um bandido). Mas é claro que a resposta não gira em torno do que se diferencia entre esses tipos, com efeito, um homem poderia até deitar-se com uma mulher, sabendo quem ela é, sem que, no entanto, o fundamento de seu ato fosse uma opção deliberada, mas a paixão. Esse homem age, de maneira injusta, por conseguinte, porém não é injusto; e um homem pode não ser

larápio apesar de ter roubado, nem adúltero apesar de ter cometido adultério; e assim por diante em todos os casos. (EN, 1134b, 6).

A diferença entre agir injustamente e ser injusto e a relação das espécies de atos injustos implica que o autor é injusto com referência a cada tipo de injustiça. Mas é claro que a resposta não gira em torno do que se diferencia entre esses tipos. Com efeito, um homem poderia até deitar-se com uma mulher, sabendo quem ela é, sem que, no entanto, o fundamento de seu ato fosse uma opção deliberada, mas a paixão. Esse homem age, de maneira injusta, por conseguinte, porém não é injusto; e um homem pode não ser larápio apesar de ter roubado, nem adúltero apesar de ter cometido adultério; e assim por diante em todos os casos.

Assim, o pensador evidencia que, o que ele está procurando não é apenas aquilo que é justo incondicionalmente, mas também a justiça política. Esta é encontrada em meio aos homens que vivem em comum tendo em vista a independência, homens que são livres e iguais, quer equitativamente, quer aritmeticamente, de maneira que em meio aos que não preenchem esta condição não existe justiça política, mas justiça num sentido especial e por afinidade. Com efeito, a justiça existe apenas em meio aos homens cujas relações mútuas são regidas pela lei; e esta existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto. E, havendo injustiça entre homens, há também ações injustas, e estas consistem em atribuir demasiado a si próprio das coisas boas em si, e demasiado pouco das coisas más em si. (EN, 1134a, 6) Portanto, em tais relações não há justiça nem injustiça dos cidadãos; pois, como vimos, ela se relaciona com a lei e se encontra entre pessoas normalmente sujeitas à lei; e estas, como também vimos, são pessoas que têm partes iguais em governar e ser governadas. (EN, 1134b, 6) A justiça política existe apenas em meio aos homens (...), e esta existe para os homens entre os quais há injustiça, pois a justiça legal é a discriminação do justo e do injusto. E, havendo injustiça entre homens, há também ações injustas, e estas consistem em atribuir demasiado a si próprio das coisas boas em si, e demasiado pouco das coisas más em si.

3.4 – A justiça política

O pensador grego faz uma distinção no âmbito da justiça política, e afirma que uma parte é natural e outra legal: natural, é aquela que tem a idêntica força

onde quer que seja e não existe por pensarem os homens desta ou daquela maneira; legal, a que de início pode ser determinado indiferentemente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma jazida ou que deve ser sacrificada uma cabra e não duas ovelhas, e também todas as leis publicadas para casos particulares. Ora, alguns imaginam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a idêntica força, ao passo que eles notam alterações nas coisas reconhecidas como justas. Ele acrescenta que, das coisas justas e legítimas, cada uma se relaciona como o universal para com os seus casos particulares; pois as coisas praticadas são muitas, mas dessas cada uma é uma só, visto que é universal. (1134b, 7; 1135a, 7). A distinção no âmbito da justiça política é que uma parte é natural e outra legal. A natural é aquela que tem a idêntica força; a legal, a que de início pode ser determinada indiferentemente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida. Ora, alguns imaginam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a idêntica força, ao passo que eles notam alterações nas coisas reconhecidas como justas.

3.5 - Os atos justos e os atos injustos

Para o estagirita, há uma diferença entre o ato de injustiça e o injusto, bem como entre o ato de justiça e o que é justo. Como efeito, uma coisa é injusta por ser natural ou por ser legal; e essa mesma coisa, logo que alguém a faz; é um ato de injustiça; antes disso, porém, é somente injusta. E da mesma maneira quanto ao ato de justiça (embora a expressão comumente usada seja ação justa, e ato de justiça se aplique à correção de um ato de injustiça). (EN, 1135a, 7). Há uma diferença entre o ato de injustiça e o injusto, bem como entre o ato de justiça e o que é justo. Como efeito, uma coisa é injusta por ser natural ou por ser legal (...); antes disso, porém, é somente injusta.

Sendo assim, os atos justos e injustos tais como Aristóteles descreveu, ou seja, um homem age de maneira justa ou injusta sempre que pratica tais atos voluntariamente. Quando os pratica involuntariamente, seus atos não são justos nem injustos, salvo por acidente, isto é, porque ele fez coisas que redundam em justas ou injustas. É o caráter voluntário ou involuntário do ato que determina se ele é justo ou injusto, pois, quando é voluntário, é

censurado, e pela mesma razão se torna um ato de injustiça; de forma que existem coisas que são injustas, sem que, no entanto, sejam atos de injustiça, se não estiver presente também à voluntariedade. Por voluntário o filósofo entende que seja tudo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa atingida pelo ato, nem o instrumento usado, nem o fim que há de alcançar. E por ato involuntário ele entende que seja aquilo que se faz na ignorância, ou embora feito com conhecimento de causa, não depende do agente, ou que é feito sob coação. (EN, 1135a, 8). Sendo os atos justos e injustos tais como Aristóteles descreveu, ou seja, um homem age de maneira justa ou injusta sempre que pratica tais atos voluntariamente. Quando os pratica involuntariamente, seus atos não são justos nem injustos. É o caráter voluntário ou involuntário do ato que determina se ele é justo ou injusto. Por voluntário o filósofo entende que seja tudo que um homem tem o poder de fazer e que faz com conhecimento de causa. E por ato involuntário ele entende que seja aquilo que se faz na ignorância, ou embora feito com conhecimento de causa, não depende do agente, ou que é feito sob coação.

Mas, para o estagirita, tanto no caso dos atos justos como os injustos, a injustiça ou justiça pode ser apenas acidental; porque pode ocorrer que um homem devolva involuntariamente ou por temor um valor do qual era depositário, e nesse caso não se deve dizer que ele praticou um ato de justiça ou que agiu justamente, a não ser de modo acidental. Da mesma forma, aquele que sob coação e contra a sua vontade deixa de restituir o valor de que era depositário, agiu injustamente e cometeu um ato de injustiça, mas somente por acidente. (EN ,1135b, 8).

Mas, de acordo com o pensador grego, se um homem prejudica a outro por opção, age injustamente; e são estes os atos de injustiça que caracterizam os seus agentes como homens injustos, contanto que a ação infrinja a proporção ou igualdade. Da mesma maneira, um homem é justo quando age justamente por escolha; mas ele age justamente apenas se sua ação é voluntária. (EN, 1136a, 8). Se um homem prejudica a outro por opção, age injustamente; e são estes os atos de injustiça. Da mesma maneira, um homem é justo quando age justamente por escolha; mas ele age justamente apenas se sua ação é voluntária.

CONCLUSÃO

Pode-se, agora, ao final deste trabalho, apresentar o resultado da pesquisa efetuada sobre a prudência, a felicidade e a justiça na obra aristotélica: a *Ética a Nicômaco*. Trata-se de assinalar de forma mais clara as funções que Aristóteles atribui aos três temas acima mencionados. O objetivo da *Ética a Nicômaco* é demonstrar como se deve viver, em que consiste viver uma vida perfeita; a prudência examinada no capítulo I é peça principal em vista desse objetivo.

Na prudência, o meio-termo e a sabedoria prática apresentadas no capítulo inicial são fundamentais para a vida humana perfeita, ou seja, o homem guiado pela razão fixa o olhar procurando adotar um meio termo conforme a reta razão. No contexto da prudência, a virtude moral tem uma configuração de caráter relacionada com a escolha, e esta é um desejo deliberado. Para que a escolha seja acertada deve ser real o raciocínio e virtuoso o desejo. No âmbito da prudência, a virtude ética se constrói e se aperfeiçoa praticando os mesmos atos com a repetição de uma série de atos sucessivos que formam o hábito. Conta-se também com a sabedoria prática como uma capacidade verdadeira racionada de agir, no que diz respeito às ações relacionadas com os bens humanos. A sabedoria prática não pode ser ciência porque tudo que se refere às ações pode ser de outra maneira; nem ao menos ser arte porque produzir e agir são eventos de espécies díspares. No que se refere à sabedoria política e a sabedoria prática elas correspondem à mesma disposição mental, no entanto, sua essência é diferente. A sabedoria prática que cumpre o papel controlador é a sabedoria legislativa, ao passo que a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida como ciência política e vincula-se à ação e à deliberação, uma vez que um comando é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual.

Outra virtude constante da *Ética a Nicômaco*, abordada por Aristóteles é a felicidade (*eudaimonia*). Para ele, a felicidade é uma virtude que consiste no viver e agir virtuosamente. Assim, toda ação e toda escolha mira um bem qualquer e esse bem é tudo aquilo a que todas as coisas tendem. Os fins

particulares tendem a um fim último, que é o bem supremo, que todos os homens concordam chamar de felicidade. Os diversos fins das ações, artes, e ciências e as atividades as quais elas consistem, Aristóteles as associam a distinção entre fins intrínsecos e extrínsecos. Para o pensador, existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim, tal fim é o sumo bem. Assim, procura-se determinar o que seja o sumo bem e qual das ciências ou capacidades constitui o seu objeto. Não há dúvidas de que seu estudo pertença à arte mais importante e que mais verdadeiramente se pode chamar de a arte mestra.

A política mostra ser dessa natureza, porque ela determina quais as ciências a serem estudadas num Estado, e as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as capacidades apresentadas como a estratégia, a economia e a retórica, estão submetidas à política. Aristóteles retoma a investigação sobre os objetivos da ciência política e qual é o mais elevado de todos os bens que se podem atingir pela ação. Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto as pessoas comuns como os homens de inteligência superior afirmam ser esse fim a felicidade e reconhecem o bem viver e o bem agir como o ser feliz.

Por último, aborda-se a justiça como a virtude completa em seus diversos aspectos. Sendo que, em primeiro lugar, a justiça como uma disposição de caráter que torna as pessoas propensas a praticar o que é considerado justo, e que as faz agir retamente e almejar o que é justo; e a injustiça compreendida como àquela disposição que os leva a agir injustamente e a almejar o que é injusto. Sobre esse aspecto, CHAUÍ, Marilena afirma: há uma virtude moral que se relaciona de forma direta à lei: essa virtude moral é a justiça. E ainda que o justo seja o que age em conformidade com a lei e respeita a equidade; o injusto seja o que age violando a lei e a falta à equidade. A justiça é a virtude completa, porque quem a possui é capaz de usá-la para consigo mesmo e para com os outros. Ainda no âmbito da justiça e em consonância com o pensamento aristotélico uma faculdade ou uma ciência seja uma só e a mesma coisa, e que ela relaciona com objetos contrários, no entanto uma disposição de caráter, que é um de dois contrários, não dá resultados opostos. Como exemplo afirma que, em razão da saúde não praticamos o que é contrário à saúde, somente o que é saudável. Ora, muitas vezes um estado é reconhecido

pelo oposto, Aristóteles justifica dizendo que quando experimentamos a boa condição, a má condição também se torna conhecida. E segue-se, de modo geral, que, se um dos contrários for dúbio, o outro também o será.

Pode-se usar também os termos justiça e injustiça que para ele parecem dúbios pelos seus diferentes significados, assim um homem injusto é aquele sem lei, ganancioso e ímprobo, de maneira que tanto o que respeita a lei como o probo serão de forma evidente justos. O pensador salienta ainda os atos justos e injustos ao dizer que o homem sem lei é injusto e o que obedece a lei é justo. Dessa forma, ele chama justos aqueles atos que tendem a produzir e a preservar, para a sociedade política, a felicidade e os elementos que a constituem. Assinala a diferença entre agir injustamente e ser injusto e que a relação das espécies de atos injustos implica que o autor é injusto com referência a cada tipo de injustiça. Nesse aspecto, ele salienta que a resposta não gira em torno do que se diferencia entre esses tipos. Com efeito, um homem poderia até manter uma relação amorosa com uma mulher, sabendo quem ela é, sem que, no entanto, o fundamento de seu ato fosse uma opção deliberada, mas a paixão. Assim, esse homem age, de maneira injusta, por conseguinte, porém não é injusto; e um homem pode não ser larápio apesar de ter roubado, nem adúltero apesar de ter cometido adultério; e assim por diante em todos os casos.

Por fim, o filósofo aborda o aspecto da justiça política, dizendo: uma parte é natural e a outra legal. Ele chama de natural àquela que tem a idêntica força onde quer que seja e não existe por pensarem os homens desta ou daquela maneira. A legal é a que de início é indiferentemente, mas deixa de sê-lo depois que foi estabelecida: por exemplo, que o resgate de um prisioneiro seja de uma jazida ou que deve ser sacrificada uma cabra e não duas ovelhas, e também todas as leis publicadas para casos particulares. Ora, alguns imaginam que toda justiça é desta espécie, porque as coisas que são por natureza, são imutáveis e em toda parte têm a idêntica força, ao passo que eles notam alterações nas coisas reconhecidas como justas.

Bibliografia:

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. Ross. Editor: Victor Civita. 1984.

REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 10ª Ed. São Paulo: Paulus, 2007. Vol. 1 – (Coleção Filosofia)

STIRN, François. **Compreender Aristóteles**. 4ª Ed. Tradução: Ephraim F. Alves. – Petrópolis. Editora Vozes. 2011.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução Enio Paulo Giachini. São Paulo. Edições Loyola. 2010.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. **Introdução à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles**. Vol. 1. 1ª Ed. São Paulo. Editora Brasiliense. 1994.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. [Tradutor: Ricardo Hermann Machado]. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009 – (Coleção Companions & Companions).