

A ÉTICA NA POLÍTICA DE ARISTÓTELES

Carlos Terceiro de Medeiros¹

Agnaldo Ferreira dos Santos²

Pedro Lorensatto³

RESUMO

Este artigo analisou a ética na política de Aristóteles. Num cenário marcado pela guerra é compreensível, que, desde o início, a obra aristotélica fosse marcada pela reflexão política, pela urgência de se encontrar novas formas de convivência na *pólis*, de reencontrar os velhos e bons ideais perdidos. Por outro lado, a própria *Política*, obra da maturidade, ao adensar suas formulações sobre o tema, ao expor suas preocupações ao final da vida, evidencia, de fato, que o tema político matrizara sua vida, porquanto inicia e encerra as reflexões construídas no curso dos tempos. Viu-se que o olhar positivo e excessivamente complacente com que a política foi compreendida desde os gregos configura, *in limine*, problema maior no interior da tradição filosófica ocidental. Enaltecida, desde logo, positivamente tomada, a política se arma, enquanto *meio* civilizador, a demarcar as formas de sociabilidade e de racionalidade. Se a política não conseguia ser socialmente resolutiva, ou mostrava suas próprias deficiências, então a ética era chamada a reforçar a institucionalização ideal do limite, do justo meio termo que se devia eticamente seguir.

Palavras-chave: Ética; Política; Aristóteles

ABSTRACT

This article examined the ethics of Aristotle in politics. In a scenario marked by the war is understandable, since the beginning, the Aristotelian work was marked by political debate, the urgency of finding new ways of living in the polis, to rediscover the good old and lost ideals. Moreover, the policy itself, a work of maturity, the adensar their formulations on the subject, to explain its concerns to the end of life, shows, in fact, that the political issue matrix your life, and it starts closing the reflections built in course of time. Saw that look good and too complacent with that policy has been understood since the Greeks set, first line, bigger problem within the Western philosophical tradition. Enhanced, therefore, taken positively, if the political weapon as a means civilizing, to demarcate the forms of sociability and rationality. If the policy could not be socially decisive, or showed their own shortcomings, then the ethics was called to strengthen the institutionalization of the ideal limit, the fair middle ground that should be followed ethically.

Key words: Ethics, Politics, Aristotle

1-Pedagogo pela UFPA. Psicopedagogo pelo IESB/DF. Pós-graduando em Filosofia, Ética e Direitos Humanos, pela FCR. Bacharel em Direito pela FARO.

2-Graduado em Teologia pela FATEBOV. Pós-graduado em Metodologia do Ensino Superior pela FARO. Mestrando pela UNITAU/SP.

3-Professor especialista e titular da cadeira de Filosofia e Lógica da Universidade Federal de Rondônia-UNIR.

1 INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é determinar a natureza, especificidade e necessidade da categoria da politicidade no pensamento aristotélico.

É extremamente importante o estudo da ética, da moral e do direito, tendo em vista que estamos passando por um processo muito rápido de degradação moral, seja na política, na educação, na justiça, na economia, no trabalho e em muitas outras áreas. Assim, se faz necessário organizar um novo referencial de orientação do comportamento humano, em que prevaleça “o bem de todos”, que a própria Constituição Federal assegura em seu artigo 3º, IV, representado pelo trabalho, favorecimento, agir pensando um no outro, não só em relação às pessoas com as quais se convive, mas também se reportando às gerações passadas e às futuras.

A ética é entendida como ciência da moral para aqueles que estudam a ética como ciência, cujo objeto é o estudo da moral. Assim, o objeto da ética seria o comportamento moral dos homens, tendo seu valor como teoria naquilo que explica e não no fato que recomenda ou prescreve.

Procura-se determinar qual a essência, a origem e quais as condições objetivas e subjetivas do ato moral. Não há uma única moral, pois esta varia no tempo e no espaço.

Assim, este artigo analisou a ética na política de Aristóteles.

Num cenário marcado pela guerra é compreensível, que, desde o início, a obra aristotélica fosse marcada pela reflexão política, pela urgência de se encontrar novas formas de convivência na *pólis*, de reencontrar os velhos e bons ideais perdidos. Por outro lado, a própria *Política*, obra da maturidade, ao adensar suas formulações sobre o tema, ao expor suas preocupações ao final da vida, evidencia, de fato, que o tema político matrizara sua vida, porquanto inicia e encerra as reflexões construídas no curso dos tempos.

2 ÉTICA E POLÍTICA EM ARISTÓTELES

A palavra ética origina-se do grego *ethos*, que, em um segundo plano, significa costumes, isto é, o caráter social e cultural de um grupo ou sociedade. Seria a teoria dos costumes. É uma espécie de síntese dos costumes de um povo.

Segundo Vazquez, citado por Nalini (2001, p.12), “a ética é a ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”. Trata-se de ciência por ter objeto, leis e métodos próprios, sendo objeto da ética, a própria moral. Com maior exatidão, o objeto da ética é a moralidade positiva, ou seja, “o conjunto de regras de comportamento e formas de vida através das quais tende o homem a realizar o valor do bem.” (MAYNÉZ,

apud NALINI, 2001, p.12). Ela exige a prática de boas ações.

No dizer de Eduardo Bittar (2002, p.12): “O objeto próprio da filosofia é o estudo sistemático das noções confusas. Com efeito, quanto mais uma noção simboliza um valor, quanto mais numerosos são os sentidos conceituais que tentam defini-la, mais confusa ela parece”.

Assim, a ética, estabelece um dever, uma obrigação, um compromisso, que tem por fundamento o próprio comportamento humano. É algo que brota do ser humano, dos elementos que caracterizam o homem na sua essência, diferenciando-o dos outros seres.

A ética, como ciência, admite tantas classificações quanto às escolas, as ideologias ou as correntes de pensamento existentes. Assim, tem-se como a mais comum, a seguinte classificação: ética empírica, ética dos bens, ética formal e ética valorativa, como ver-se-á a seguir.

A ética empírica é aquela que pretende derivar seus princípios da observação dos fatos. Não se deve questionar o que o homem deve fazer e sim examinar o que ele normalmente faz, pois o homem deve se comportar como naturalmente é, e não como querem que ele seja (NALINI, 1999).

A segunda subdivisão da ética é a ética dos bens, que defende a existência de um valor fundamental denominado “bem supremo”. Este será a realização do fim próprio da criatura humana, que é capaz de se propor fins e estabelecer meios, através dos quais buscará os fins a que se propôs (NALINI, 1999).

Kant (1921, p.22) foi o maior expoente da ética formal, que prega que a moral do comportamento reside na vontade e nos motivos do agente considerado. A moralidade é considerada a partir do foro íntimo da pessoa.

A boa vontade não é boa pelo que efetue ou realize, não é boa por sua adequação para alcançar algum fim que nos tenhamos proposto; é boa só pelo querer, quer dizer, é boa em si mesma. Considerada por si mesma, é, sem comparação, muitíssimo mais valiosa do que tudo aquilo que por meio dela pudéssemos realizar em proveito ou graça de alguma inclinação e, se se quer, da soma de todas as inclinações.

Moralmente valioso é agir de acordo com a sua própria vontade, desde que com respeito à exigência ética, que corresponde a uma norma que o indivíduo deu a si mesmo.

Para o ramo da filosofia em que se apóia a ética valorativa, todo dever se baseia em um valor. Só deve ser aquilo que é valioso e tudo o que é valioso deve ser. Não haveria sentido dizer que algo deve ser, se o que se postula não é valioso. Caridade, justiça, temperança e outras virtudes devem ser, enquanto valem. Se não tivessem valor, não deveriam ser.

Chega-se à conclusão de que a ética traça, em linhas gerais, uma teoria normativa que auxilia na distinção entre o certo e o errado, bem como no comportamento que devemos adotar de acordo com esse entendimento, tornando-se assim, imprescindível ao homem para um melhor convívio social.

A originalidade da *Ética Nicomaquéia (EN)* reside em examinar as ações humanas não apenas no pólo do indivíduo e de sua ação, mas em suas possíveis e desejáveis conexões com a comunidade. A práxis humana, assim, é analisada a partir das ações efetivas, reais e suas considerações são postas a partir de tais percepções. Conseqüentemente, encontramos no texto colocações profanas, racionalidade observacional que, de forma inovadora, reordena o exame moral que, antes compreendido no sujeito, é agora compreendido na polaridade indivíduo/circunstâncias. Há, portanto, uma opção consciente pela imanência dos fatos observados, o que explica a recusa aristotélica em estabelecer padrões comportamentais de caráter *a priori*. Feitio analítico que transforma a *EN* em obra singular na história do pensamento ético. A análise do estagirita, pois, compreende as ações no eixo indivíduo/comunidade. Nesse sentido, os atos implicam ou se desdobram para além do indivíduo, imprimindo conseqüências à comunidade. O ineditismo do autor da *EN* se realiza na condição de compreender as ações no interior das cidades-estado, ou seja, na unidade homem/cidade que faculta, possibilita e influencia o agir dos homens. Assim, em *Ética Nicomaquéia* este argumento se desvela ao reconhecer que:

[...] impossível ou, pelo menos, difícil de fazer o bem quando se está desprovido de recursos. Pois certos atos exigem, como meio de execução, amigos, dinheiro, um certo poder político. Na falta desses meios, a felicidade da existência se encontra alterada, por exemplo, se não se goza de um bom nascimento, de uma descendência feliz e de beleza. Não se saberia, com efeito, ser perfeitamente feliz, quando se é desgraçado pela natureza, de nascimento obscuro, solitário na vida ou desprovido de filhos; menos ainda, talvez, se tem filhos e amigos completamente maus ou se, depois de tê-los tidos bons, perdê-los. Como dissemos, a felicidade, segundo a opinião comum, exige semelhante prosperidade. Eis a razão segundo a qual alguns colocam no mesmo grau da felicidade a prosperidade, assim como outros a virtude (ARISTÓTELES, 2001, p.36-37).

A percepção é notável e se deve destacar que o ato moral depende, de maneira

especial, das condições de inserção do indivíduo nos meios da sociabilidade: familiares, poder, ser bem nascido, condições tais que o atam, visceralmente, à própria comunidade. De fato, uma vez mais, é assinalada a relação entre indivíduo e comunidade quando se trata de ação. Assim, a individualidade, que por natureza ou acidente, não se ate à família ou amigos está, sem dúvida, limitada ou constrangida em suas perspectivas. Note-se que a ação moral é movimento no qual o enlace com a comunidade é decisivo, pois se encontram na *fratria* as possibilidades de sua realização. Deste modo, os atos humanos são inseridos na unidade e no encontro compreendido entre as faculdades, as pretensões individuais e as possibilidades concretas de sua efetivação, ou seja, a unidade entre o indivíduo, suas capacidades e o universo incerto e contingente da vida cidadina.

Aristóteles inverte o eixo reflexivo sobre o qual se assentava a reflexão sobre a ética, vale dizer, de uma ética que regrava na abstração de comportamentos universalmente aplicados, passa-se ao universo prático, pois a individualidade, ou aquele a que a ética se destina, atua no particular, nas circunstâncias, no possível, e é aqui que Aristóteles entende colher e desvendar os motivos internos e externos das ações. Em proposição que enuncia a dimensão de objetividade do pensamento aristotélico:

[...] o bem era uma idéia transcendente, concebendo-se como absoluto; contendo em si um caráter de medida perfeita e absoluta. Neste sentido era absoluto o 'bem' de Platão./.../Em Aristóteles, o *bem*, na medida em que envolve relação humana, deve abandonar seu caráter absoluto./.../os homens que lhe servem de suporte, não são de modo algum absolutos; os homens são distintos, têm objetivos e aspirações diferentes e se situam em níveis heterogêneos /.../Ao rechaçar a idéia de absoluto, o filósofo teve que considerar a heterogeneidade e a infinita riqueza das relações humanas (AGNES *apud* BOBBIO, 2000, p.203) .

O agir é reconhecido em sua lógica própria, concreta, por isso vivificado. Heller acentua o antiplatonismo aristotélico uma vez que a ação é inserida nos meandros da *pólis* grega: na vida mundana de homens reais heterogêneos e imperfeitos, de indivíduos capazes ou não de realizar o bem exequível, relativo e atado aos interesses da cidade-estado, a termo que Aristóteles recusa o homem puramente moral do qual fala Sócrates.

Edmond (2000, p.12) manifesta a objetividade do pensamento aristotélico nos termos da determinação que faz do homem um *ser naturalmente político*, distinto dos demais seres vivos, cuja ordem e objetivos particularizam sua espécie e determinam sua essência. Em verdade, as categorias da *política* e da *ética* configuravam determinações a partir de observações empíricas, mobilizando a comunidade e os indivíduos à ordem e ao equilíbrio tão necessário à reprodução da vida cidadina.

Segundo Dworkin (1999, p.231-233),

[...] a legitimidade do poder de coerção do Estado está ligada ao conceito de obrigação política. Esta é assegurada, na maior parte das vezes, não pelo uso exclusivo da força física, mas pelo sentimento de se estar cumprindo obrigações genuínas. A adesão se daria mais facilmente ao se adotar a perspectiva do direito como integridade. Imbuída em sua teoria do direito como integridade está uma filosofia política consensual na qual, se o direito existe, ele deve prover uma justificativa para o uso do poder. Logo, qualquer teoria política do direito deve, para ele, não só incluir o fundamento das proposições jurídicas individualizadas, mas também o fundamento da força do direito, isto é, do motivo porque o direito pode coagir, sem os quais as divergências entre os membros de uma comunidade levariam não só à desobediência civil, mas também à própria desestruturação.

Segundo ele, a legitimidade inerente ao poder de coerção estatal encontra-se relacionado ao conceito de obrigação política, na medida em que esta é garantida, na maioria das vezes, não pelo uso da força física, e sim pelo sentimento de cumprir com obrigações genuínas, que surge ao adotar-se o direito como integridade.

Na tentativa de explicar esta legitimidade, Dworkin (1999, p.250) descarta os argumentos normalmente empregados e passa a procurar por quais seriam os requisitos que um grupo social, uma comunidade, ou associação deveria ter para que as pessoas escolhessem aceitá-la. Desta forma, as obrigações associativas se justificariam caso cumprissem os seguintes requisitos:

[...] (a) adesão pela pessoa, (b) reciprocidade nas responsabilidades mútuas entre os membros; (c) as responsabilidades são vistas como parte de um interesse geral associativo; e (d) as práticas do grupo são vistas como um igual interesse por cada um dos membros.

Concluindo, ele afirma que a legitimidade política nasce do campo de uma associação política regida por fundamentos similares ao da fraternidade e das comunidades locais, ou seja, “as pessoas que pertencem a comunidades políticas básicas têm obrigações políticas desde que sejam atendidas as outras condições necessárias às obrigações de fraternidade” (DWORKIN, 1999, p.250).

A *política* para Aristóteles é essencialmente associada à moral. Isto porque a finalidade última do estado é a virtude, ou seja, a formação moral das pessoas e o conjunto de meios necessários para que isso ocorra. Segundo Aristóteles (*apud* SILVEIRA, 2001, p.46), “o estado é um organismo moral, condição e complemento da atividade moral individual, e fundamento primeiro da suprema atividade contemplativa”. A política, no entanto, é diferente da moral, porquanto a moral possui como objetivo o indivíduo, e a política, a coletividade. Assim, ética é uma doutrina moral individual, e a política é uma doutrina moral social.

O estado, é superior ao indivíduo e a coletividade está acima do indivíduo, o bem comum é superior aos bens particulares. No estado satisfaz-se todas as necessidades, haja vista que o homem, sendo naturalmente um animal social e político, não pode realizar sua perfeição sem o auxílio do estado (SILVEIRA, 2001).

Segundo Dworkin (1999) são possíveis três exemplos de associação política, de acordo com o modo pelo qual seus integrantes justificam a existência da comunidade: a) os membros têm a associação como um simples acidente fático-geográfico, sem detectar nenhum laço que não seja o interesse de fazer uso dos demais; b), os indivíduos se vêem como integrantes de um grupo, porém cumprem as obrigações somente porque lhes é cobrada a obediência; c) direito como integridade, onde os integrantes aceitam que são dirigidos por princípios; mesmo que na arena política haja debates a respeito dos princípios concorrentes, há um sentimento de pertencimento a um grupo que é regido por princípios.

Dworkin (2005, p.251) diferenciava dois tipos de Estado de Direito:

[...] um “centrado no texto legal” e outro “centrado nos direitos”; naquele, o poder do Estado só pode ser exercido com base nas regras explicitadas num conjunto de normas públicas; neste, ao contrário, reconhece que existem direitos e deveres morais entre si e deveres políticos em face do Estado decorrentes dos princípios morais da comunidade, pois os livros de regras nada mais são do que tentativas de captar o sentido dos deveres morais aceitos pelos indivíduos. O modelo decorrente do direito como integridade é o que mais satisfaria as condições de legitimidade do Estado numa sociedade moralmente pluralista.

A perspectiva de Dworkin (2005) coaduna-se com a de Faria (1978). Segundo este último, o índice de aceitação do regime político é decorrente da maneira como são abordadas as divergências, isto é, depende da articulação das estruturas próprias do controle social e ainda, da efetivação dos procedimentos que viabilizam a identificação das necessidades de transformações e modernização, necessárias para a evolução social, isto é, desde que não impliquem em processos subversivos.

Segundo Faria (1978), a autoridade não pode fundamentar-se no direito positivo, porque é justamente esse quem precisa de autoridade para ser eficaz. Assim, uma comunidade aceitará um conjunto de normas como legítimo a partir de um complexo de valores que precisa ser encarado em função do seu contexto histórico. O verdadeiro poder necessitará de argumentos comuns e opiniões favoráveis para canalizar e dar necessária atenção e correspondência pela comunidade.

Contudo, Melo (2000) sugere que a legitimidade não seja apenas um pressuposto

ideológico do discurso de adesão, mas sim uma exigência ética da cultura de um povo, a fim de ampliar o espaço para crítica e adequação das normas. O consenso, no entanto, nunca será atingido, pois sempre haverá conflitos, sendo possível apenas um “consenso presumido”.

Nesse mesmo sentido é a conclusão de Durkheim. Para o autor, a razão de ser de um aparelho governamental não está no governante, e sim nos sentimentos daqueles que são governados e que lhe atribuíram o poder. Segundo o autor, todas as Sociedades são formadas por altruísmo, e não egoísmo, até porque este pressupõe uma individualidade que só pode existir quando a consciência coletiva cede algum espaço a partir de uma diferenciação entre os indivíduos.

2.1 A Justiça aristotélica como uma virtude

A compreensão da Justiça para Aristóteles requer que seja analisado qual o real significado das virtudes ou das excelências[1] já que aquela seria uma espécie destas últimas.

Aristóteles inicia sua obra “Ética a Nicômaco” afirmando que tudo tem um fim, um bem que se objetiva atingir a partir de uma escolha. Alguns destes fins visam outros fins. Para ele, o fim último para as ciências, a que todas convergiram, seria a ciência política, pois ela determina quais ciências precisam ser estudadas. No entanto, a Ciência Política também possui seus objetivos que precisam ser buscados[2].

Sobre isso, bem afirma Bittar (2005, p.106) que “o pensamento de Aristóteles não faz distinção entre a ética social e a ética individual, pois ambas se fundem num único objetivo: a atividade do Estado e a existência do indivíduo”.

Para a busca desses objetivos, Aristóteles (2001, p.287) afirma que “existem bens que são fins em si mesmos e bens que são fins em razão de outros. Por isso, deve haver um bem que seja universal e incondicional, que represente um fim absoluto”. Segundo ele, “este bem supremo é a Felicidade, que, ao contrário da honra, riqueza ou fama, é buscada por si mesma e é auto-suficiente”.

Para Silveira (2001, p.23), o termo grego “eudaimonia”, normalmente traduzido por felicidade, também pode ser entendido como bem-estar ou sorte. Segundo ele, citando Sangalli, o termo “eudaimonia” tem raízes etimológicas que ligam o “eu” (bem ou bom)

com “daímon” (sobre-humano, divino ou demoníaco), significando o homem que é objeto da benevolência dos deuses ou da sorte divina. Aristóteles (2001, p.19) em certa passagem, afirma que “[...] o acordo quanto a este ponto é quase geral [...] o bem supremo é a felicidade [...]; quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios”.

A felicidade consiste em se ter uma boa vida e uma boa vida é aquela conduzida de acordo com virtude, haja vista que agir como esta para cada homem é agradável.

Contudo, a definição de felicidade não pode ser feita baseada em um simples momento, mas como o conjunto de uma vida . Como a desventura pode ocorrer aos seus descendentes, uma pessoa é verdadeiramente feliz quando viveu virtuosamente, pois a lembrança de suas virtudes sobrevive (ARISTÓTELES, 2001, p.28).

Há quem ame coisas apazíveis por natureza, sem que haja a necessidade de bens exteriores, sendo esta a verdadeira virtude, pois a felicidade que se vincula a outros bens exteriores a ela não é verdadeira, e sim acessória .

Para Aristóteles, a felicidade é a atividade da alma conforme à virtude perfeita. Logo, é necessário examinar a natureza dessa virtude, dessa excelência.

Na obra “A Política”, Aristóteles (1997, p. 249-250), deixa claro que:

[...] o objetivo de todos é alcançar uma vida melhor e a felicidade. Para ele, a felicidade é o resultado e uso perfeito das qualidades morais, não por ser necessário, mas sim por ser um bem em si mesmo. A pessoa virtuosa é aquela para quem as coisas são boas pelo fato de ela ter qualidades morais. Essas qualidades morais decorrem de três fatores: a natureza, o hábito e a razão .

Segundo ele,

[...] a alma possui uma parte racional e outra irracional, esta, por sua vez, subdivide-se em uma parte vegetativa, como a dos animais, e outra apetitiva, formada pelos impulsos incontinentes. A vegetativa não tem interferência na razão, a apetitiva, porém, influencia, em pouca medida, a parte racional Assim, as excelências podem ser morais ou intelectuais. As intelectuais compreendem sabedoria, a inteligência e o discernimento. As morais abrangem a moderação e a liberalidade. As excelências intelectuais dependem do nascimento e da forma e da instrução. As morais, porém, são adquiridas pelo o hábito, que aperfeiçoa a potencialidade dada pela natureza (ARISTÓTELES, 1997, p.250).

Ao analisar as virtudes morais, Aristóteles afirma que a excelência moral é destruída por excessos ou por escassez. Porém, não basta apenas praticar a virtude para possuí-la, mas é preciso que se faça a conduta virtuosa sabendo e querendo fazê-la (1997, p.39-40). Esta escolha deve estar orientada para alcançar o meio-termo, embora

não sejam todas as paixões que o tenham. A escolha, por sua vez, não se confunde com um simples ato voluntário ou uma opinião. Não se confunde com o desejo, embora tenha afinidade, pois esta está ligada ao fim, e a outra, ao meio. Delibera-se a respeito de coisas que estão ao alcance e podem ser realizadas.

Neste sentido, é conhecida a seguinte passagem, que demonstra uma conclusão fundamental para compreender a virtude aristotélica:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição essa consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações (ARISTÓTELES, 2001, p.42).

Após discorrer sobre outras virtudes, Aristóteles apresenta a Justiça, afirmando que ela é uma disposição da alma que impele as pessoas a fazerem o justo . Sobre o tema, diz Ferraz Júnior (2003, p.161-164):

[...] é pacífico para Aristóteles que a justiça leva o homem a agir justamente [...] é o poder de se tornar outro [...] fazer justiça, ser justo, não é uma questão de técnica [...] é, finalmente, uma virtude e, pois, um 'habitus', isto é, um modo de agir constante e deliberado [...] o ato dito justo é efetivamente um meio-termo [...] no ponto de equilíbrio que o homem prudente é capaz de determinar, evitando os excessos e as lacunas.

Para Aristóteles, a Justiça é a forma ideal de excelência moral, isto porque simboliza a efetividade da prática da excelência moral perfeita. É perfeita porque aqueles que têm o sentimento de Justiça podem praticá-la não apenas em relação a si próprios como também com relação ao próximo. Desta forma, para o estagirita, apenas a Justiça pode ser entendida como uma virtude, ou seja, como o “bem dos outros”.

Para ele, no entanto, um elemento que é indissociável da Justiça, é a vontade. O que mostra se um ato é ou não um ato de justiça é a sua voluntariedade; quando o ato é voluntário, a pessoa sofre censura. Para ele, é possível que existam atos que são injustos, porém não chegam a ser injustiça se a vontade não estiver presente .

Ao distinguir a ignorância da ciência e a premeditação da ação não premeditada, Aristóteles encontra três situações de dano:

(1) o infortúnio, não premeditado e sob ignorância; (2) injustiça, quando há a consciência, mas não a premeditação, como nos casos de cólera, e isso não significa que a pessoa seja injusta ou má, mas apenas que ato foi injusto; e (3) a ação deliberada, que implica que o ato é injusto e a pessoa é moralmente deficiente. A vontade, como elemento indissociável da justiça, aparece também

nos exemplos de Aristóteles sobre a ausência de injustiça nos casos em que uma pessoa recebe mais do que deveria receber por ato de quem doou mais do que deveria e no caso do juiz que julga mal por ignorância (FERRAZ JR, 2003, p.165)

A Justiça em gênero, no entanto constitui-se, para Aristóteles, em uma virtude moral capaz de qualificar tanto os atos em si quanto a própria pessoa que os praticou, caso a ação seja decorrente de sua vontade. Em suas obras, no entanto, é possível identificar algumas formas específicas de Justiça. Segundo Bittar (2005, p.175):

A justiça, entendida como uma areté do espírito humano, não vem a ser outra coisa senão a própria realização da natureza racional humana. Destarte, admitindo-se ser inerente ao homem a sociabilidade, assim como a capacidade de organizar-se politicamente para a auto-suficiência e para a busca da felicidade (eudaimonía), releva-se o fato de que é no convívio social que se torna possível a prática da virtude, e, por conseqüência, a própria evolução das faculdades da alma (psyché) humana.

Uma das formas pioneiras de justiça apresentadas por Aristóteles (2001, p.92) é a Justiça legal, que diz respeito ao cumprimento da lei. Para ele,

[...] o termo “injusto” se aplica tanto às pessoas que infringem a lei quanto àqueles que desejam mais do que têm direito. Assim, Aristóteles identifica dois tipos de pessoas justas: as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas (que desejam apenas que é seu direito). O justo, então, é aquilo que é conforme à lei e o correto, e o injusto é o ilegal e o iníquo (ARISTÓTELES, 2001 p. 92).

Assim, existe mais de uma forma de justiça. Uma que referente ao ilegal e outra referente ao iníquo. Segundo Aristóteles (2001), iníquo e ilegal não correspondem à mesma coisa, sendo distintos da mesma forma que uma parte é diferente do todo. Segundo o filósofo, tudo o que é iníquo é ilegal, porém o que é ilegal não necessariamente é iníquo.

A explicação para essa distinção é que a justiça ao cumprir leis é decorrente do interesse comum que se encontra presente nelas. Os preceitos legais inerentes às leis objetivam ao interesse comum de toda a comunidade política, com vistas à produção e à preservação da felicidade.

Aristóteles diferencia o justo abstrato do ato concreto afirmando que existe distinção entre uma ação injusta e o injusto propriamente dito. Segundo ele,

[...] a natureza do que é estabelecido por um dispositivo legal pode ser injusto; quando esta ação é praticada, há uma conduta injusta. Ou seja, até que ela seja praticada, ela é somente o injusto. Ao discorrer sobre a Justiça Política, Aristóteles distingue uma parte natural e uma parte legal. São naturais as coisas que em todos os lugares têm a mesma força e não dependem da aceitação das pessoas. É legal aquilo que pode ser determinado indiferentemente de uma maneira ou de outra, mas que, depois de determinado, já não é mais indiferente (ARISTÓTELES, 2001, p.93).

Segundo Silveira (2001, p.86), esta diferenciação feita por Aristóteles mostra uma clara segmentação entre a justiça natural e a justiça legal, dando origem a direitos e deveres que são universais e se sobrepõem aos direitos e deveres que foram criados pelas normas dos Estados particulares. Assim, é possível vislumbrar que a obra de Aristóteles fornece um elemento que corrige a lei geral: ou seja, a equidade.

Diversamente, Bittar (2005, p.157-161) afirma que:

[...] a dicotomia Justo legal e Justo natural não é tão profunda. É que o sentido de natureza (*phýsis*) corresponde a um princípio e causa de tudo, uma atualização das potências existentes nas coisas. É algo que, independentemente da vontade das pessoas, decorre da essência e da estrutura das coisas. Ao atualizar a potência do justo legal, o justo natural atua como corretivo, participando da variabilidade das coisas. Por isso, não há oposição entre justo legal e justo natural, sendo ambos parte do justo político aristotélico.

Ferraz Júnior (2003, p. 179), ao analisar a obra de Aristóteles, demonstra que este dá um sentido universal à Justiça: Justiça “lato sensu”. Segundo o autor,

Aristóteles pensava que a lei deveria reger toda a vida humana, sancionando os atos conforme as virtudes. O amoral não tem sanção, sendo que a lei, ao contrário, possui o poder de coagir. A justiça universal e a virtude moral coincidiram tão-somente na medida em que a primeira indica o caráter social implicado pela segunda. A justiça universal coincidiria, então, com a totalidade das virtudes morais, por fazerem uma referência ao próximo por meio da lei. A lei sanciona a virtude, pois o Estado, para Aristóteles, seria um ente moral e não somente jurídico. O fim do Estado é prover uma vida feliz para o homem.

Também, encontra-se em Aristóteles, Justiça Particulares, que se referem à ação humana onde a justiça e a injustiça são aplicadas particularmente. Dizem respeito à honra, ao dinheiro, à segurança, onde a injustiça visa o prazer oriundo do ganho ilícito e a justiça do ganho equitativo. Por isso, associam-se a uma escolha que no âmbito dos “bens exteriores” age para realizar repartições (FERRAZ JÚNIOR, p. 180-181).

2.1.1 Justiça Política

Embora não aborde explicitamente o conceito de Justiça Política^[3], Aristóteles (2001) traça parâmetros para esta Justiça. Ele diz que a justiça pode ser uma justiça política como também, justiça em um sentido especial. A justiça política apresenta-se entre as pessoas que convivem objetivando garantir a auto-suficiência do grupo. Tais pessoas são livres e iguais³⁹⁶.

Segundo Aristóteles, a justiça existe apenas entre as pessoas cujas relações

mútuas são normatizadas por uma lei. O governo não pertence aos homens, mas à lei. Isto porque um homem pode governar de acordo com interesses próprios e tornar-se um tirano. Segundo o filósofo, a função do governo é ser um guardião da justiça e, desta forma, é também um guardião da igualdade .

A felicidade é um bem a ser alcançado pela comunidade, pois, segundo Aristóteles, a cidade que é feliz é a melhor e a mais próspera, não sendo possível ser próspero sem agir bem. Por isso, a coragem, a justiça e o bom senso quando presentes numa cidade geram o mesmo resultado que indivíduos têm quando possuem essas qualidades morais.

Isso, para Aristóteles, é fundamental, pois, segundo ele, a formação da cidade[4] é algo natural. E é natural porque “o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma seria desprezível” (2001, p.15). Assim, a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de seus habitantes, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes e cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente.

Devido ao fato de o homem poder ser o melhor ou também o pior dos animais, dependendo de como faz uso de sua inteligência, a Justiça, segundo Aristóteles, é o alicerce da Sociedade; sua aplicação garante a ordem na comunidade. Para isso, “a igualdade qualificada, e não a igualdade pura e simples é a salvaguarda das cidades” (ARISTÓTELES, 2001, p. 36).

Ao indagar se a cidade continua a mesma quando a população muda de lugar ou quando em função do tempo as pessoas mudam, Aristóteles afirma que “uma cidade é a mesma principalmente por causa de sua constituição, e ela pode ser designada, ou não, pelo mesmo nome, quer seus habitantes sejam os mesmos homens ou sejam inteiramente diferentes” (2001, p.81). Para ele, o que importa é a Constituição, isto é, o ordenamento de uma cidade no que tange às suas distintas funções.

O critério para aferir correta estruturação da Constituição é, segundo Aristóteles, o fato de encontrar-se ou não em conformidade com os princípios de Justiça, objetivando o bem de todos, e não apenas dos governantes. Ele diz que:

[...] as constituições cujo objetivo é o bem comum são corretamente estruturadas, de conformidade com os princípios essenciais de justiça, enquanto as que visam apenas ao bem dos próprios governantes são todas defeituosas e constituem desvios das constituições corretas; de fato, elas passam a ser despóticas, enquanto a cidade deve ser uma comunidade de homens livres. [...] constituem

desvios os casos em que o governo é exercido com vistas ao próprio interesse da única pessoa, ou das poucas pessoas, ou da maioria, pois ou se deve dizer que os cidadãos não participam do governo da cidade, ou é necessário que eles realmente participem (ARISTÓTELES, 2001, p. 90-91).

O princípio fundamental para estruturar a Constituição é o princípio da igualdade. Segundo Aristóteles (2001), através do princípio de justiça a participação dos indivíduos na comunidade precisa ser proporcional à qualidade dos seus cidadãos, procurando a qualidade destes. Segundo ele, caso os homens se unissem em decorrência da riqueza, a participação seria proporcional à renda. No entanto, as alianças que constituem a comunidade são realizadas para garantir uma vida melhor, e não apenas para assegurar a simples junção de pessoas em um determinado local. Logo, para que haja uma cidade, essa união de famílias é fundada por obra da amizade, com vistas a uma vida perfeita e independente.

Bittar (2005, p.101) afirma, por isso, que, segundo Aristóteles,

[...] o Estado visa não só suprir as necessidades básicas por meio do inter-relacionamento dos indivíduos, necessidades estas fundadas na impossibilidade individual de suprimento de todas as carências básicas do ser, como também a consentir o alcance de um modo de vida racional e virtuoso a todos os membros da associação política. [...] O elemento aglutinador, e que pode ser tratado com o próprio fundamento da existência do Estado, é a amizade.

Ao abordar o objetivo da Ciência Política, Aristóteles diz que o bem em política é a ética e a justiça e que a justiça é o interesse comum.

No entanto, o embate entre os princípios que normatizam a democracia[5] e a oligarquia[6] precisa ser solucionado por um sistema híbrido. As duas formas de governo possuem seus próprios princípios que podem conduzir a distorções. Embora resumidamente e sem muitos detalhes, Aristóteles sugere um modelo estruturado por uma assembléia representativa com integrantes da minoria e maioria. No entanto, em qualquer das formas de governo, a cidade precisa ser estruturada para que se evite a corrupção dos funcionários e para impedir que prospere isoladamente um único segmento. Para isso, é preciso fracionar a gestão dos negócios e das cidades para os segmentos opostos e mesclar a classe das pessoas ricas com a das pessoas pobres ou, ainda, aumentar a classe média.

Por fim, desenhado todo este contexto de limites comunitários e de suas implicações político-éticas, importa aludir que a ênfase e preocupação gregas com a ética denotam, *in limine*, a debilidade da política, do Estado, e uma forma de contornar os desequilíbrios. Se a política não conseguia ser socialmente resolutiva, ou mostrava suas

próprias deficiências, então a ética era chamada a reforçar a institucionalização ideal do limite, do justo meio termo que se devia eticamente seguir. De fato, e generalizando a questão, o aparecimento da propriedade privada gerou e expôs cisões e fissuras que fragmentaram, na base, as formações sociais. Da propriedade privada emergiu a cisão entre proprietários e não proprietários. Então, como equilibrar o que é intrinsecamente desequilibrado? Se assim o é, a política configura, irremediavelmente, o cântico da impossibilidade, pois sua existência é a da busca de uma unidade num tecido de fissura ingênita, fissura que pela força da política, em verdade, é assegurada. A ética, por seu turno, foi e é vista na tradição histórica ocidental como meio civilizador da política, que, porém, não pode ser civilizada na essência, pois a política se articula a partir dos contrastes operados pela propriedade privada. Não obstante, a incivilidade da política é tomada, predominantemente pela tradição filosófica ocidental, enquanto fenômeno extrínseco e contraposto à própria política; em outras palavras, seus limites ou impossibilidades não são vistos como inerentes, mas nascidos daqueles que a efetivam, que exercitam e operam o poder, isto é, são entendidos como inadequação ética no mando político. Seja como for, o Estado, desde o seu nascedouro, já se mostrou impotente. Tome-se, como exemplo de novo, a emblemática passagem do livro III da *Política*, na qual Aristóteles, em tom desesperançado, alude ao modo como a *coisa pública* passara a ser tratada em sua época:

No que concerne aos encargos políticos, quando o Estado é fundado sobre a igualdade, quer dizer, sobre a similitude dos cidadãos, estes estimam justo exercer a autoridade cada um a sua vez; numa época antiga, como é natural, eles consideravam justo desincumbir-se de sua função à sua vez e cada um pensava que, em retribuição, qualquer outro velaria pelo próprio bem daquele, assim como ele mesmo anteriormente, durante seu encargo, velou pelo interesse desse último. Atualmente, porém, por causa das vantagens que se retiram da fortuna pública e do exercício das magistraturas, os homens desejam manter continuamente seus encargos, como se o poder mantivesse perpetuamente “em boa forma” os governos, por mais doentios que fossem; se esse fosse o caso, é sem dúvida assim que os magistrados “corriam atrás dos postos (*apud* WOLF, 1999, p.46-47)”.

Uma ironia perpassa o texto aristotélico, bem como as lembranças de velhos tempos nos quais os cargos eram exercidos em prol da vida cidadina. Já em sua época, pois, importa assinalar, advertia: *as vantagens adquiridas a partir da fortuna pública* acabariam por corromper os magistrados, em sua luta mesquinha por cargos e por sua perpetuação nos mesmos (AUBENQUE, 2003). Aristóteles, portanto, conquanto a tomasse como instrumento positivo, entrevira, mesmo que em traços abstratos, a inevitável corrupção inerente à política, efetividade que a constitui intestivamente. O que não poderia antever, porque historicamente impossível, é que a corrupção avistada não é

de talhe individual, pessoal e ético; mas, ao revés, atributo instintivo e inseparável, endêmico, como a história demonstraria. Mesmo assim, o estagirita percebera que algo não ia bem e que, nesse sentido, demandava esforços ainda maiores da ética, não obstante sua enorme impotência.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre a ética de Aristóteles demanda alguma investigação acerca de sua maneira de conceber a política.

Apreender a idéia da ética de Aristóteles demanda deslocamento de nossa maneira usual de perceber o tema. Segundo Aristóteles, o objetivo primeiro da ética era a felicidade. Para este filósofo, a felicidade era uma boa vida; e esta corresponderia a uma vida digna. Nesse sentido, a ética estaria subordinada à política.

As relações sociais assim como seus preceitos são abordadas pela ética; já a forma de governo é obtida pela análise das constituições das cidades-estados, matéria esta pertinente à política.

A ética aristotélica pressupunha os laços que uniam e atavam o indivíduo à comunidade conquanto afirma que a responsabilidade do ato humano, em Aristóteles, era depositada sobre o agente.

Vale dizer, se estamos frente a indivíduos que agem, imediatamente estamos frente a um universo que sofre esta ação e que, necessariamente, com ela se enreda: a ação era ação que, mediata ou imediatamente, movia a comunidade, de sorte que a responsabilização individual aristotélica entremostra que a ação individual significava vida cidadina, espaço do ser e de sua ação. E se assim o é, no reconhecimento da complexidade da natureza dos atos Aristóteles reconhecia e imbricava, e não poderia ser diverso, a dimensão agente do indivíduo da *pólis*.

O olhar positivo e excessivamente complacente com que a política foi compreendida desde os gregos configura, *in limine*, problema maior no interior da tradição filosófica ocidental. Enaltecida, desde logo, positivamente tomada, a política se arma, enquanto *meio* civilizador, a demarcar as formas de sociabilidade e de racionalidade.

Se a política não conseguia ser socialmente resolutiva, ou mostrava suas próprias deficiências, então a ética era chamada a reforçar a institucionalização ideal do limite, do justo meio termo que se devia eticamente seguir. A ética é um instrumento da política.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4 ed. Brasília: UnB, 2001.
- ARISTÓTELES. **Política**. 3 ed. Brasília: UnB, 1997.
- AUBENQUE, P. **A prudência** Lopes. São Paulo: Discurso editorial. 2003.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **Curso de ética jurídica: Ética Geral e Profissional**. São Paulo: Saraiva, 2002.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **A Justiça em Aristóteles**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BOBBIO, N. **Teoria geral da política**. Tradução Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Campus. 2000.
- DWORKIN, Ronald. **O império do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 593 p.
- EDMOND, M-P. **Aristote**. La politique des citoyens et la contingence. Paris: Payot & Rivages. 2000.
- FARIA, José Eduardo. **Poder e Legitimidade**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito: reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Versão castelhana de MANUEL GARCÍA MORENTE. Madrid: Calpe, 1921.
- MELO, Osvaldo Ferreira de. **Dicionário de Política Jurídica**. Florianópolis: OAB-SC, 2000.
- NALINI, José Renato. **Ética geral e profissional**. 3 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.
- SILVEIRA, Denis Coitinho. **Os sentidos da Justiça** : EDIPUCRS, 2001.
- WOLFF, F. **Aristóteles e a política**. Tradução Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso editorial. 1999.