

POLIS E VIRTUDE EM ARISTÓTELES

Reinaldo Sampaio Pereira

Resumo: Examinaremos, neste artigo, em que medida a investigação acerca da virtude na *Ética a Nicômaco* tem como propósito possibilitar a felicidade e como essa pressupõe a vida coletiva na *pólis*. Procuraremos examinar, através da relação entre a virtude, a felicidade do indivíduo, a *pólis* e o bem da *pólis*, como a boa organização da *pólis* apresenta-se, de certo modo, como condição necessária, ainda que não suficiente, para a vida virtuosa do indivíduo e, conseqüentemente, para a vida feliz, fim último próprio ao homem, como atesta a *EN* a partir dos seus capítulos iniciais.

"POLIS AND VIRTUE IN ARISTOTLE"

Abstract: We will examine in this article to what extent the research about virtue in the *Nicomachean Ethics* aims enable happiness and how the happiness requires the common life in the *polis*. We will look for examine, through the relationship between virtue, someone's happiness, *polis* and good of the *polis*, as how good organization of the *polis* is presented somehow as a necessary condition, but not enough, for the virtuous life and consequently for the happy life, the men's last ending as evidenced by *EN* from its opening chapters.

A ética aristotélica, a qual afigura como um dos grandes modelos éticos da História da Filosofia, apresenta-se, sob diversos aspectos, como novo modelo em relação à ética intelectualista socrático-platônica, legando, para a posteridade,

* prof. História da Filosofia Antiga da Unesp (Marília)

múltiplos elementos e argumentos que, isoladamente ou em conjunto, foram em muito esquadrinhados pela História da Filosofia. Um dos elementos decisivos para a compreensão da ética aristotélica consiste na noção de virtude, cujo exame, não por acaso, ocupa praticamente metade das páginas da *Ética a Nicômaco*, um dos seus principais textos éticos: a partir de *EN* I, 13 até o final do livro V é examinado o que Aristóteles denomina virtude ética e, em todo o livro VI, é feito o exame da virtude *dianoética*.

Podendo a análise da virtude ser feita a partir de múltiplas perspectivas, conforme o interesse investigativo acerca da mesma, consideremos que uma das boas vias de análise da virtude na ética aristotélica consiste em examiná-la a partir de uma perspectiva finalista, ao que parece bastante apropriada, quando se examina a ética aristotélica de um ponto de vista teleológico. Eleita, neste artigo, essa perspectiva teleológica de análise da virtude, notemos primeiramente que Aristóteles abre a *Ética a Nicômaco* (doravante *EN*), em I, 1094a1, com uma forte afirmação segundo a qual a noção de finalidade se apresenta como uma certa condição para se alcançar o bem, fim último buscado na *EN*: "(...) toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha parecem visar algum bem. Por isso tem sido dito corretamente que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem"¹

Deixando de lado a falácia implícita nessa formulação inicial, apontada por Peter Geach, que ficou conhecida como a falácia do menino e da menina², notemos que essa forte abertura da *EN*, sob diversos aspectos, pode ser tomada como orientadora na sua leitura. Se considerarmos que a *EN*, de certo modo,

¹ Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Loeb Classical Library, London, England, 1990.

² Para uma ilustrativa apresentação do problema que ficou conhecido como a falácia do menino e da menina e para o posicionamento acerca dele de vários autores, como Tricot, Gauthier e Jolif ou Dirlmeier, cf. Marco Zingano, "Eudaimonia e bem supremo", em *Estudos de Ética Antiga*, Discurso Editorial, São Paulo-SP, 2007, pp. 97-110.

trata de como devem ser as escolhas e as ações humanas, e se essas não são aleatórias, mas ocorrem em vista de um certo fim, então quer nos parecer conveniente examinar em que consiste esse fim, para que as escolhas e as ações humanas possam ser identificadas como boas e, conseqüentemente, para que o agente possa ser corretamente orientado, possibilitando-lhe alcançar a felicidade, fim último a ser buscado, como por diversas vezes reitera Aristóteles na *EN*. Também na abertura da *Política*, precisamente em I, 1252a1, o fim a ser buscado é apresentado como sendo um bem, o qual conduz o Estagirita a examinar também a Política de uma perspectiva teleológica, tendo como fio condutor de análise o bem da *pólis*.

Se os homens, no plano ético, fazem escolhas e agem visando a um bem e, no plano político, organizam-se nas diversas comunidades (dentre elas, na comunidade suprema, a *pólis*) também com o propósito de alcançar um bem, então certa compreensão do que é o bem pode em muito auxiliar tanto na análise das ações humanas (no domínio ético) quanto no exame acerca do modo de organização política e nas suas implicações (no domínio político). Para tais análises, Aristóteles recorre a um modelo investigativo que lhe é próprio: começa por examinar como os seus predecessores e contemporâneos (sobretudo os mais reputados, como Platão) consideraram o que é o bem e quais os tipos de vida melhor apresentar-se-iam como a boa vida, a vida feliz. Seguindo tal estratégia, em *EN* I 6, tece rápida crítica ao Bem apresentado nos diálogos do mestre Platão. Evidentemente Aristóteles não pode aceitar o Bem genérico (enquanto *Idéia*) dos diálogos de Platão, uma vez que não aceita a divisão do mundo em sensível e inteligível, recusando o mundo das *Idéias*. Posiciona-se contra o bem genérico segundo o qual os múltiplos bens do mundo sensível seriam bens por participarem da *idéia* una genérica de Bem, observando que coisas boas distintas

necessariamente teriam que ter algo de similar, se todas participassem da idéia de Bem, pois como duas ou mais coisas poderiam participar de uma mesma idéia, se não possuissem em comum aquilo que possibilitaria tal participação? Se honra, sabedoria e prazer, por exemplo, são bens, necessariamente teriam que conter algo de similar, somente assim podendo participar da idéia uma genérica de Bem. Mas afirma o Estagirita que são coisas distintas, portanto ou não podem ser as três boas ou então a noção de bem não pode ser uma, correspondendo a uma idéia simples (*EN I*, 1096b20).

Uma vez que rechaça a idéia de Bem dos diálogos, cabe a Aristóteles apresentar outra concepção de bem, visto que este é um fim a ser buscado e, enquanto tal, de certa perspectiva, convertendo-se em fio condutor na investigação empreendida na *EN*. De modo similar à análise feita na *Metafísica* acerca do ser, na qual o ser uno genérico dos diálogos de Platão é refutado, sendo afirmada a multiplicidade de modos de dizer o ser, o Estagirita, para refutar a idéia de bem dos diálogos, primeiro assevera que, se o bem fosse uno e genérico, não poderia ser predicado de todas as categorias, tendo em vista que elas são distintas e irreduzíveis umas às outras; segundo, afirma que também o bem é dito de vários modos, atribuindo, em célebre passagem da *EN*, a cada uma das categorias do ser, um correlato do bem. O bem referente à substância seria deus ou a inteligência; o da qualidade, as virtudes; o da quantidade, aquilo que é moderado; o da relação, o útil; o do tempo, a oportunidade apropriada; o do espaço, o lugar apropriado, e assim por diante (*EN I*, 1096a24).

O bem, assim como o ser, enquanto gênero, seria vazio de significação, uma vez que não poderia abarcar a multiplicidade de diferenças dos bens de naturezas distintas, como os das diversas categorias. Mas, então, como defini-lo? Isso seria impossível, uma vez que algo só é definível, em Aristóteles, quando

possui um universal ulterior que lhe é mais amplo³. E o ser é o que há de mais universal (*Met.* B 1001a21). De modo análogo: o que poderia ser mais amplo que o bem, de modo a possibilitar defini-lo? Se não é possível defini-lo, Aristóteles nos fornece alguns atributos para possibilitar a sua apreensão. Como visto, uma primeira característica do bem é que ele é sempre dito em relação a um fim (*EN* I, 1094a1; *Pol.* I, 1252a1), quer seja este absoluto (ou seja, um fim que jamais é meio para outros fins), quer não seja absoluto (consistindo em um fim, mas também em meio para outros fins)⁴. Se o bem é dito segundo o fim, o *sumo bem* não pode ser meio para outro fim, mas tem que ser o mais absoluto dos fins, aquele que nunca é desejável em vista de outra coisa, sendo todos os outros desejáveis em vista dele. Mas qual seria, na filosofia prática aristotélica, esse fim? Como ele poderia consistir naquilo em vista do quê se praticam as ações?

Tendo recusado a idéia de bem genérico dos diálogos, não podendo contar com um Bem transcendente para orientar como ascender à boa vida, Aristóteles recorre (em uma já mencionada estratégia própria ao início de muitas das suas investigações), em *EN* I, 5, a três tipos de vida que eram consideradas como boas candidatas à vida feliz, quais sejam: 1) a vida dos prazeres; 2) a vida das honras e a vida virtuosa; 3) a vida contemplativa. Em relação ao primeiro tipo de vida, a vida dos prazeres, recorrendo ao argumento da função (*ἐργον*), Aristóteles observa que a vida dos prazeres não pode ser função própria ao homem, pois é função de algo (i) aquilo que apenas ele pode realizar (assim como a visão é função do olho, pois cabe somente a ele ver); ou, (ii) podendo outros realizarem a mesma atividade, é função de algo realizá-la quando a realiza melhor que os

³ Cf. M. Heidegger, *Ser e Tempo*, Parte I, 3ª edição, ed. Vozes, Petrópolis, 1989, p. 28.

⁴ Após atrelar o bem ao fim, logo no início da *EN*, Aristóteles observa que há fins que são meios para fins ulteriores. Questiona, então, se não haveria um fim último em vista do qual todos os outros seriam buscados, não sendo meio para nenhum outro. Se a cadeia de fins fosse infinita (*EN* I, 1094a19), o bem supremo, dito segundo o fim último, seria pulverizado, bem supremo esse em vista do qual as sequências de ações são realizadas.

demais (se a serra e a pedra afiada podem serrar a madeira, mas se a serra pode melhor realizar tal atividade, então serrar a madeira é função própria à serra e não à pedra afiada).

Em relação à vida prazerosa, ela não pode ser a função do homem, pois ela é própria também aos animais irracionais, e esse tipo de vida é mais bestial, mais apropriada aos animais irracionais, portanto, segundo o argumento da função, tal vida, a dos prazeres, não poderia ser tomada como boa candidata à vida feliz. No que concerne ao segundo tipo de vida que se apresenta como candidato à vida feliz, Aristóteles o apresenta com sendo duplo: a vida das honras e a vida virtuosa. Para podermos examinar se, de fato, ambas podem ser consideradas a vida feliz na *EN*, observemos antes que, ainda que o bem supremo, fim último a ser buscado na esfera prática aristotélica, não tenha sido definido, Aristóteles apresenta duas características próprias ao bem supremo, à felicidade: primeiro, ele deve ser fim último, ou seja, necessita sempre ser escolhido por si próprio e nunca como meio para outra coisa (*EN* I, 1097a35); segundo, ele deve ser auto-suficiente (*αὐταρχὴς*), e por auto-suficiente Aristóteles entende aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada, como é próprio à felicidade, a mais desejável de todas as coisas (*EN* I, 1097b16).

Ora, se a vida feliz é autárquica, a vida das honras não pode ser uma vida sumamente boa, pois, como Aristóteles observa em *EN* I, 5, 1095b23, a honra depende mais de quem a concede do que de quem a recebe. Quanto ao segundo modo de vida que apresentar-se-ia como a vida sumamente feliz, a vida virtuosa, deixemo-la por enquanto de lado, para dela tratar após examinarmos o terceiro candidato à vida feliz. No que concerne, então, ao terceiro candidato à vida feliz, Aristóteles, no livro X da *Ética a Nicômaco*, identifica a felicidade com a contemplação (*EN* X, 1177a13), a qual é a atividade mais auto-suficiente

(1177a28). A contemplação, atividade propriamente divina, encerra duas condições necessárias para a vida feliz: ela é auto-suficiente e é fim último (1177b1). Se as ações humanas visam à felicidade, elas visam ao fim último e à auto-suficiência. Nesse sentido, ao homem cabe imitar, o quanto lhe é possível, a atividade divina. Desse ponto de vista, a atividade divina apresenta-se como paradigma para as ações humanas.

Imitar o primeiro motor, de um ponto de vista prático, seria contemplar, atividade propriamente divina (*EN* X, 1177a13; *Met.* L, 1072b24). A partir da perspectiva da atividade divina, por um lado, e das ações humanas, por outro, começa a se configurar dupla finalidade para o homem e certa hierarquia entre dois distintos fins no interior da ética aristotélica. Para o homem, não há apenas uma única atividade identificada com o bem, mas duas. A atividade divina da contemplação é a atividade mais nobre, hierarquicamente superior, auto-suficiente (*EN* X, 1177b19). Mas a vida contemplativa, de uma certa perspectiva, é superior à condição humana, ao homem podendo alcançá-la não exclusivamente em virtude da sua humanidade, mas por nele haver algo de divino, a saber, o intelecto. A vida do intelecto é divina em comparação com a vida propriamente humana (*EN* X, 1177b27). Ela é a melhor e mais agradável vida para o homem (*EN* X, 1178a7).

Muito embora a contemplação seja uma atividade não restrita unicamente a deus, mas possível também ao homem, a este é vedada a possibilidade de contemplar ininterruptamente, diferentemente do que ocorre com deus (*Met.* L, 1072b15). Ao homem é impossível a realização, de forma ininterrupta, da atividade mais prazerosa, cabendo-lhe apenas prazeres esporádicos (*EN* X, 1175a4). A causa da impossibilidade da contemplação ininterrupta para o homem é a sua natureza composta, a qual o impregna de necessidades materiais (como alimento

e repouso). O que seria atualizar-se para este ente de natureza composta? Se, por um lado, a resposta parece simples, uma vez que a ele é possível a atividade contemplativa (a atividade mais prazerosa), por outro lado, na medida em que, enquanto ente composto, não lhe é possível contemplar ininterruptamente, outra atividade (também prazerosa) identifica-se com a felicidade, a qual se apresenta, embora em grau inferior, também como um bem e, conseqüentemente, fim para o homem enquanto ente composto. Nesse sentido, notemos que os escritos éticos aristotélicos não tratam de como contemplar para atingir o bem, mas como agir virtuosamente para atingi-lo. É forçoso, por conseguinte, que haja, para o homem, outro bem, não característico da sua natureza divina, mas da sua natureza composta.

Na investigação acerca do fim último para o homem, Aristóteles observa que várias são as finalidades que ele busca por si mesmas, como a honra, o prazer, a inteligência e as virtudes em suas várias formas, mas mesmo essas seriam escolhidas visando um fim ulterior, qual seja, a felicidade (*eudaimonía*), a qual, por sua vez, tendo em vista que é apresentada como não sendo escolhida jamais como meio, mas sempre como fim (*EN* I, 1097b1), afigura como bem supremo, fim último das ações humanas. Mas seria a felicidade, em Aristóteles, algo inalcançável, um mero guia para o agir? Se não, como atingi-la? Como entender esse fim último que, de certa perspectiva, direciona a investigação prática aristotélica? Para compreendermos em que ela consiste, comecemos por postular que não é possível aos homens alcançarem a felicidade isoladamente, necessitando, por conseguinte, reunirem-se em comunidades para tal. Se é assim, então é mister questionar: como a organização em comunidades auxilia o homem a atingir a felicidade? Vale dizer: como a organização em comunidades contribui para o indivíduo atingir o seu fim último, o bem?

Como é manifesto no início da *Política*, os homens reúnem-se em comunidades justamente para a satisfação das suas necessidades (como a união do que comanda com o comandado, para garantir a segurança, ou então do homem com a mulher, para a preservação da espécie), seja em famílias, para a satisfação imediata das suas necessidades, ou então em vilas, para satisfazer as necessidades não tão imediatas, ou, por fim, na *pólis*, exclusivamente na qual há a possibilidade da satisfação de todas as suas necessidades (*Pol.* I, 1252a26-b18). Se a satisfação das necessidades é condição necessária para o prazer, e se este deve acompanhar a felicidade, esta só é possível, para o homem, na reunião em comunidades. Ademais, se a felicidade só é possível com a auto-suficiência, é apenas com a organização da comunidade suprema, portanto unicamente no âmbito da *pólis*, que se torna possível ao homem certa auto-suficiência, condição para a vida feliz. Aquele que não necessita se organizar em comunidades ou é uma besta ou um deus (*Pol.* I, 1253a26).

Podemos entender essa afirmação do seguinte modo: um dos requisitos necessários para alcançar o bem é a auto-suficiência, a qual é própria àquele que possui exclusivamente a razão, deus, pois a sua única atividade é a contemplativa, portanto deus, enquanto exercendo ininterruptamente a atividade contemplativa, não carece de mais nada. Sendo assim, deus, puro ato, não necessita reunir-se (seja com deuses ou com homens) em comunidades, pois é auto-suficiente, realiza a atividade mais divina e auto-suficiente, a contemplação. A besta, por ser irracional, não possui potencialidade para determinado tipo de organização, qual seja, a que é dirigida e estruturada pela vida política. Já o homem, por sua vez, possuindo carências e certas potencialidades próprias aos entes detentores de *lógos*, reúne-se nas diversas comunidades, para que as suas necessidades possam ser satisfeitas e, conseqüentemente, para que

possa alcançar a felicidade. Isso parece explicar, em certa medida, as diversas menções acerca da *pólis*, do Estadista e da política na *EN*, já a partir do seu livro I. Aristóteles necessita pensar em modos de manter a *pólis* organizada, para que nela seja possível alcançar a vida feliz.

Se a vida comunitária é condição necessária, ainda que não suficiente, para a vida feliz, então é mister a Aristóteles examinar como, na comunidade suprema, na *pólis*, cada um deve proceder para que seja possível atingir tanto o bem coletivo (o bem da *pólis*) como o bem individual. Para tal, faz-se necessário pensar em regras de conduta, criando abertura para a esfera ética. Nesse sentido, é forçoso a Aristóteles investigar como o homem deve agir virtuosamente em suas relações na *pólis*, para que seja possível a ele viver bem. O agir virtuosamente configura-se, por um lado, próprio ao homem, possibilitando-lhe atualizar as suas potencialidades de uma perspectiva prática. Por outro lado, a ação virtuosa engendra condições necessárias para uma *pólis* bem organizada, no âmbito da qual são oferecidas as condições para alcançar a vida feliz. Ao homem, do ponto de vista prático, atualizar-se significa agir virtuosamente. A virtude é a consumação da perfeição (*Met.* D 1021b20). Ao homem, então, cabe dupla atividade: 1) a contemplação; 2) a vida virtuosa, para a qual é mister ao homem satisfazer as suas necessidades materiais, ainda que elas sejam poucas (*EN* X, 1178a24), para que seja possível a ele viver bem, atingir a sua felicidade, sendo-lhe forçoso, para tal, reunir-se em comunidades, sobretudo na *pólis*. É apenas tendo os meios necessários para agir virtuosamente, que será possível fazê-lo. Nesse sentido, observemos que se, por um lado, o homem necessita de dinheiro para realizar as ações liberais, ou então de força para demonstrar a sua virtude de ser bravo (*EN* X, 1178a29), por outro lado, a ele é necessário ter a quem dar dinheiro ou contra quem aplicar a força. Nesse sentido, a ele é

necessária a vivência em comunidades para que possa agir virtuosamente e, conseqüentemente, viver bem

Apenas em comunidade, interagindo com outros, o homem pode agir virtuosamente, tem a oportunidade de atingir o seu bem de uma perspectiva propriamente humana. Em contrapartida, a contemplação é uma atividade que, de certa perspectiva, não carece da associação dos homens para tornar-se possível, uma vez que a sua atividade é individual e não coletiva. No entanto, isso não obsta de também ela exigir, de certo modo, a reunião na comunidade suprema, uma vez que a natureza humana composta, carente de bens materiais, encontra, na reunião na comunidade suprema, a única via de acesso para a satisfação das suas necessidades, satisfação essa exigida para que o homem possa viver virtuosamente (*EN* X, 1178b5) e também contemplar. A atividade da contemplação não exige, de certo modo, a inserção daquele que contempla nas diversas comunidades, pois a atividade contemplativa não exige aparato externo, o qual pode até mesmo configurar-se em obstáculo para a contemplação (*EN* X, 1178b3). Contudo, o engendramento da possibilidade da contemplação, para o homem, exige que ele pertença a diversas comunidades, sobretudo à *pólis*, na qual poderá satisfazer as suas necessidades, para, então, criar condições para o exercício da atividade contemplativa.

Deste modo, a reunião em comunidades é necessária ao homem quando o consideramos de dupla perspectiva: 1) tanto a partir do que há nele de mais divino (pois sua natureza não é plenamente divina, mas composta, o que lhe confere carências), uma vez que a possibilidade da atividade da contemplação, para o homem, exige a satisfação prévia das suas necessidades, como as materiais, as quais podem ser totalmente supridas apenas no âmbito da *pólis*, 2) quanto do ponto de vista da sua dimensão humana, uma vez que a reunião

em comunidades, sobretudo na *pólis*, é fundamental para o agente poder alcançar o seu bem, pois é apenas na sua relação com os outros membros com os quais convive que em muito pode agir virtuosamente. Portanto, não é possível ao homem alcançar o bem fora da *pólis*. Nesse sentido, visa-se o bem da *pólis* enquanto é condição necessária para o bem do indivíduo. Deste modo, é possível entender porque Aristóteles, muito embora privilegie o bem do indivíduo na *Ética a Nicômaco*, sobretudo no livro X, afirme que deve-se buscar o bem da *pólis*, que é maior e mais perfeito, antes mesmo até que o do indivíduo (*EN* I, 1094b8): não é possível pensar o bem do indivíduo sem pensar o bem da *pólis*, uma vez que é apenas no âmbito desta que ele, tanto na sua dimensão humana quanto divina, pode alcançar o bem.

Aristóteles sustenta que o fim da ciência política deve ser o bem do homem (*EN* I, 1094b8). Se cabe à Política o bem do homem, é também do âmbito da Política o bem da *pólis*. O bem do indivíduo e o da *pólis* estão intimamente relacionados, e é precisamente nesta relação (em que um não pode ser alcançado sem o outro) que se instaura uma certa tensão sobre qual deles seria preferível alcançar. De certo ponto de vista, o bem da comunidade suprema é melhor, pois a sua manutenção é exigida para que cada um dos seus membros possa atingir o seu bem, uma vez que apenas nela é possível conseguir a auto-suficiência, condição necessária para o bem do indivíduo. Por outro lado, o fim do indivíduo é preferível, pois o fim da *pólis* parece necessário, em Aristóteles, na medida que permite ao indivíduo atingir o seu fim, o seu bem.

Se a atividade virtuosa é aquela que, no domínio da *pólis*, possibilita ao agente alcançar o bem propriamente humano, notemos que, no domínio da *pólis*, a ação virtuosa depende, de certo modo, da função do agente na *pólis* ou nas demais comunidades. Se o agente for um senhor, por exemplo, várias das suas

ações consideradas virtuosas podem diferir das ações tidas como virtuosas para um escravo, cuja função, em muitos sentidos, distingue-se das funções do senhor. Também nesse sentido a *pólis*, de um certo modo, não apenas possibilita ao agente atingir o seu fim último, alcançando o seu bem supremo, a felicidade, mas a organização na *pólis* determina, em certa medida, o que será um certo tipo de atividade virtuosa, portanto um bem para o agente no interior da *pólis*.

Se Aristóteles aponta na *EN* que está em busca de um bem alcançável, um bem propriamente humano, observemos que esse bem só é atingível no domínio da *pólis*. Portanto a boa estruturação da *pólis*, nesse sentido, é condição necessária para a efetivação do projeto da ética aristotélica. Isso parece explicar a *pólis* assumir relevante função na arquitetura dos escritos práticos aristotélicos, recebendo grande atenção mesmo na *EN*, desde o seu início.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Nicomachean Ethics*. Translation by H. Rackham, Loeb Classical Library, London, England, 1990.
- _____. *Politics*. Translated by H. Rackham, Loeb, 1990.
- STEWART, J. A. *Notes of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vols. I e II, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- ZINGANO, M. A. A. 'Eudaimonia e bem supremo', in *Estudos de Ética Antiga*, Discurso Editorial, São Paulo-SP, 2007, pp. 97-110.

Artigo recebido em janeiro de 2008.

Artigo aprovado em janeiro de 2008.