



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

A virtude da justiça: o resgate da virtude a partir de Aristóteles

Gabryela Schneider Gonçalves

Seropédica / RJ

Janeiro de 2023



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

A virtude da justiça: o resgate da virtude a partir de Aristóteles

Gabryela Schneider Gonçalves

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes.

Seropédica / RJ

Janeiro de 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

GABRYELA SCHNEIDER GONÇALVES

Monografia apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia,
sob orientação do Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes.

MONOGRAFIA APROVADA EM 24/01/2023 com média:

Nota:

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes – UFRRJ
(Orientador)

Nota:

Prof.^a Dr.^a Cristiane Azevedo – UFRRJ

Nota:

Prof. Dr. Walter Valdevino – UFRRJ

AGRADECIMENTOS

Por toda a trajetória de nossas vidas, precisamos de ajuda para alcançarmos nossas conquistas. E, quando alcançamos, temos a dimensão do quão importante é o auxílio do outro em nosso caminho. Por isso, sou grata a todas as pessoas que até aqui me acompanharam.

Ao meu querido orientador prof. Dr. Francisco, por ter acolhido minhas ideias e propostas ao longo da minha pesquisa. Por sempre estar disposto a me ajudar e por ter sido humano em uma fase de delicadeza na minha vida acadêmica e pessoal, não desacreditando da minha capacidade em momento algum.

Agradeço a querida prof. Dra. Cristiane, que desde 2018 foi uma grande companheira na minha graduação. Por ter me acolhido em suas aulas que foram de suma importância para o amadurecimento do que eu gostaria de estudar futuramente. Agradeço ao prof. Dr. Walter por sempre me ajudar, seja indicando bibliografia ou em discussões que tivemos sobre o tema de minha pesquisa.

Meus agradecimentos também incluem a minha família. Por me apoiar e me dar a oportunidade de dedicação aos estudos durante esses anos. Por toda paciência e compreensão nos dias difíceis, por acreditarem no meu potencial.

Por fim, agradeço as minhas amigas e amigos. Sempre acompanhando de perto as minhas dificuldades e me apoiando, tornando esse percurso mais leve e menos duro. Por me proporcionarem conversas e trocas inesquecíveis, por me acolherem. Agradeço também a todo o Departamento de Filosofia pelo esforço de garantir sempre o melhor ensino para o curso.

*O homem que é conduzido pela razão é mais
livre na cidade onde vive segundo a lei comum do que
na solidão, onde só obedece a si mesmo...*

Baruch de Espinosa

RESUMO

O presente trabalho visa o estudo da virtude da justiça em Aristóteles. Veremos como essa concepção se faz contrária ao pensamento político predominante na modernidade e, como consequência, será investigado de que modo o pensamento ético de Aristóteles pode ser repensado atualmente. Através de sua psicologia moral, investigaremos quais são as possibilidades de as ações humanas serem exercidas pela razão e não pelos vícios, em nome da virtude. Em suma, a discussão filosófica desenvolvida apresenta-se como uma crítica às instituições políticas contemporâneas por não levarem em consideração a ideia de virtude como um bem.

Palavras-chave: Justiça, educação dos desejos, virtude.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAP. 1. A VIRTUDE DA JUSTIÇA E A EQUIDADE COMO EXPRESSÕES DO BELO.....	12
CAP. 2. A <i>PLEONEXIA</i> E SUA RELAÇÃO COM A <i>STÁSIS</i>	17
CAP. 3. A EDUCAÇÃO DOS DESEJOS COMO CONDIÇÃO PARA O AGIR COM A RETA RAZÃO	21
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	29
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	30

Introdução

As discussões e controvérsias que giram em torno do sentido de justiça e injustiça não são poucas. Esses dois termos acompanham a história da humanidade e são conceitos utilizados dentro das diversas sociedades – com o intuito de que o bem seja preservado. Na Filosofia Antiga, podemos encontrar com muita frequência a discussão sobre o que é a justiça e o que é a injustiça. Seja com Platão, seja com Aristóteles ou com os sofistas, falar sobre esse tema é necessário porque é a partir da definição desses termos que a vida política e social é organizada e se torna possível.

Esses conceitos originariamente possuíam grande influência religiosa. Podemos ver através da historiografia que as sociedades indo-europeias construíram uma relação sagrada com a morte. Entre elas, a cultura romana e a cultura grega encaravam a morte não como o fim da vida. Os mortos eram tidos como entes sagrados (Coulanges, 1998, p. 9). O início dessa vida sagrada se dava a partir dos ritos e fórmulas obrigatórias na cerimônia fúnebre. Na obra *A cidade antiga*, de Fustel de Coulanges, encontramos um rico trabalho que nos possibilita ter uma noção de como funcionava essa tradição dos antigos. Segundo o autor,

Se ao morto cujo culto se descuidava acontecia tornar-se um ser malfazejo, aquele outro que se honrava era sempre um deus tutelar. Amava aqueles que lhe traziam o alimento. Para os proteger continuava a tomar parte nos negócios humanos; neles desempenhava freqüentemente o seu papel. Por muito morto que estivesse, sabia ser forte e ativo. Orava-se-lhe; pedia-se-lhe o seu apoio e os seus favores. Quando se encontrava algum túmulo, parava-se e dizia-se: “Tu, que és um deus sob a terra, sê propício” (Coulanges, 1998, p. 10)

O homem após a morte tornava-se um deus, independentemente de como tenha sido sua vida na Terra: se viveu com honra, se agiu de acordo com justiça ou não. Por fim, se agiu virtuosamente ou não, isso não tinha importância após sua morte. Ao se tornar um deus na vida além-túmulo, o “morto” passava a ter influência em todas as questões no mundo dos vivos. Aqueles que cuidavam e adoravam os seus “mortos” através de oferendas e orações, acreditava-se, teriam uma vida de prosperidade e bem-aventurança – pois os deuses nunca deixavam de cuidar dos seus. Dessa forma, desenvolveu-se um comércio entre homens e deuses no qual os deuses eram responsáveis por promover a justiça e a virtude se os homens fossem fiéis em sua devoção.¹

Podemos ver exemplos dessa tradição nas poesias homéricas em *Iliada* e *Odisséia*. Nesta última, já é possível ver nuances de uma quebra na interferência dos deuses nas ações humanas. O destino e os deuses não carregam mais a responsabilidade total sobre a vida dos mortais (Campos, 2016). Apesar de já existir essa tendência, Sócrates se tornou uma figura decisiva nesse debate porque,

¹ Em linhas gerais, deixando de lado especificidades importantes e considerando apenas a dimensão prática do culto e da expectativa de recompensa, é o que se passa até hoje.

segundo o testemunho de Platão, direcionou problemas éticos para os seres humanos, rompendo com o comércio entre homens e deuses nos termos em que este se dava tradicionalmente.

O afastamento entre o divino e o humano no que diz respeito aos aspectos morais ocorreu de forma mais incisiva com Aristóteles, em seu texto *Ética a Nicômaco* – obra na qual o filósofo elabora sua teoria da ação, da virtude e da eudaimonía. Para Aristóteles,

As coisas justas concernem às pessoas que têm parte nos bens em geral e que encontram excesso e falta nestes bens; a uns não há excesso de bens como possivelmente é o caso dos deuses; a outros, aos que são incuravelmente maus, nenhum quinhão é útil, mas todos eles são danosos; a outros, enfim, são úteis até certo ponto. Por esta razão justiça é assunto humano. (EN, V, 1137a 25-30)

A demarcação feita por Aristóteles acerca do que são as coisas do homem e o que são as coisas que dizem respeito aos deuses torna-se relevante para a filosofia moral na medida em que os homens passam a responder por suas ações sem uma possível interferência dos deuses – seja para condená-los, seja para louvá-los. Nesse contexto de demarcação, a questão da justiça fica mais do ponto de vista do homem e é possível classificá-la como uma virtude humana.

A discriminação feita por Aristóteles foi de suma importância. Contudo, ao longo da história da filosofia ocidental, outros aspectos morais surgiram: a maneira de pensar a ética, a virtude, a política e tudo que envolva questões morais tomaram forma na vida social de maneira bem diferente daquela que funcionava na antiguidade. Dando um passo na história, percebe-se que no período medieval, a vida política mudou completamente de aspecto em comparação ao período anterior. Tanto o império romano quanto o papado possuíam o poder de governar concentrado somente em si mesmo – sem participação nenhuma do povo. A insatisfação entre os cidadãos, sobretudo na questão econômica, deu origem a vários movimentos de independência do império e depois do poder papal. Esse processo de independência foi marcado por uma releitura da jurisdição do império e do papado, tendo Bartolo de Saxoferrato grande importância nesse processo quando reverteu uma concepção do direito predominante – a de que, se os fatos colidem com as leis, são eles que devem se ajustar para que se enquadre ao que a lei prevê. Saxoferrato inverte esse “provérbio” do direito medieval e entende que, se os fatos não colidem com as leis, são elas que devem se ajustar aos fatos (Skinner, 2000, p. 31). Todo esse processo culminou na concepção de Estado da modernidade.

O grande legado dos Estados modernos foi, sem sombra de dúvida, a garantia dos direitos individuais. Benjamin Constant, político francês, descreveu o que os grandes Estados modernos definiam como liberdade: “é para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos” (Constant, 1985, p. 1). Apesar de na modernidade a ideia de *télos* se perder por não haver um ideal coletivo, como, por exemplo, uma religião comum que

possa orientar as ações da sociedade tal como era na antiguidade, não devemos pressupor que isso seja um impedimento para que busquemos algo comum entre os seres humanos em suas relações sociais. É possível ver na concepção de virtude da justiça aristotélica que essa relação com o outro – que, ao mesmo tempo, é igual a si e diferente de si por não possuir uma relação afetiva direta – é realizável se a virtude enquanto estado da alma for estimulada constantemente através das instituições políticas, através da educação moral e, principalmente, através do hábito.

Capítulo 1

A virtude da justiça e a equidade como expressões do Belo

Como visto anteriormente, a ideia de justiça para os antigos não estava isolada dos valores morais e éticos. Isso decorre, de fato, da cultura grega daquela época que não separava as ações cotidianas de um valor moral adquirido por um ideal divino. A religião fazia parte da vida dos cidadãos, influenciando muito as questões políticas da cidade. Busquemos entender, a partir dessas considerações, as consequências político-sociais que ocorreram a partir dessa virada entre aquilo que se entende por comércio entre homens e deuses e o porquê de a virtude da justiça ser considerada pelo estagirita a mais perfeita.

Aristóteles, ao discursar sobre a justiça, afirma que ela é uma virtude completa, senão a mais perfeita. Contudo, não é a qualquer tipo de virtude que ele se refere. Para o Estagirita, a virtude “é completa quando quem a possui tem a capacidade de servir-se dela também em relação a outrem e não somente em relação a si mesmo” (EN, V, 1129b 30-33). A justiça enquanto virtude, para Aristóteles, tem, necessariamente, que ser uma ação voltada para o outro – estando o sujeito da ação consciente de que está visando a um bem. Praticar a justiça no sentido aristotélico é preservar um modo de vida que valoriza a amizade entre os iguais, sendo preciso que o ideal de bem comum esteja internalizado entre os cidadãos. Se esse ideal não é compartilhado por todos, torna-se inviável praticar a virtude da justiça sem que isso seja um fardo, um peso ou uma obrigação.

É muito recorrente a ideia de que ser justo e virtuoso é penoso e desvantajoso – haja vista que, como alertou Trasímaco na *República*, aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. A injustiça, quando chega a um certo ponto, seria mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça (*República*, I, 344c), enquanto aquele que é justo, de fato, não tira proveito daquilo que a injustiça pode proporcionar, por não ser ganancioso. O ser justo no sentido aristotélico é indispensável socialmente, pois somente através dessa virtude é possível alcançar aquilo que há de mais belo para os homens: os bens internos.² É por meio dos bens internos que os bens externos³ podem ser alcançados, nunca o contrário.

² Os bens internos, segundo MacIntyre, são, de fato, consequência da competição pela excelência, mas é característica deles que sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da prática. Assim, “quando Turner transformou a paisagem marítima na pintura, ou W. G. Grace aprimorou a arte do manejo do taco no críquete de maneira bem inovadora, sua realização enriqueceu toda a comunidade do setor”. (MacIntyre, 2001, p. 321).

³ Os bens externos, segundo MacIntyre, são, portanto, objetos de uma concorrência em que deve haver tanto vencedores quanto derrotados. (MacIntyre, 2001, p. 321).

A justiça em Aristóteles possui duas modalidades: a justiça legal e a justiça enquanto virtude propriamente dita. Segundo Ricard Bodéüs,

O que então assinala propriamente a justiça é que ela é aparentemente o nome de duas virtudes diferentes; tão diferentes, em todo caso, que Aristóteles não hesita em falar de “equivocidade” a esse respeito (EN, V, 2, 1129 a 27), como se as virtudes em questão não tivessem em comum senão o “nome” de justiça e se definissem, cada uma delas, de maneiras distintas. Aristóteles se pronuncia assim porque chama-se justo, diz ele (1129^a 33-34), ao mesmo tempo, a pessoa “que respeita a lei” (*nomismos*) e aquela que “zela pela igualdade” (*isos*) e porque entre o legal e o igual não há nada de comum, ao menos à primeira vista. (BODÉÜS, 2003, p. 134)

Podemos ver que tanto quem se ampara na lei quanto quem promove a igualdade se identifica com a justiça. Contrariamente, quem não age de acordo com a lei e fomenta a desigualdade concorre para a injustiça. As duas distinções referem-se à justiça no sentido amplo e à justiça no sentido particular, ocorrendo da mesma maneira com a injustiça. Existe uma injustiça que diz respeito a uma dada perversidade, como, por exemplo, quem comete adultério, por intemperança; quem abandona seu companheiro de armas por covardia; quem agride movido por cólera (EN, V, 1130a 25). Por outro lado, existe um tipo de injustiça que diz respeito somente à ambição. Essa injustiça particular ocorre quando aquele que a pratica não preserva seus bens e sua honra – colocando em risco aquilo que tem de forma justa por mera ambição de acreditar que merece possuir mais. Quem age pela ganância, muitas vezes, não tem outro vício como a intemperança ou a covardia – age por uma certa maldade, segundo Aristóteles. Maldade essa que visa unicamente à injustiça provocada pela ganância, diferindo daqueles que agem impulsionados por outros vícios, mas que não têm nenhum tipo de ambição nas suas ações. A injustiça cometida pelos vícios é menos grave do que a injustiça provocada pela ganância – justamente por não ter como motivação da ação o intuito do ganho. A justiça como parte da virtude é contrária à injustiça cometida pela ganância; a justiça enquanto virtude diz respeito à justiça no sentido político, pois é ela a responsável por equilibrar a cidade da maneira mais justa possível e, por isso, é indispensável que ela prevaleça entres aqueles que ocupam os cargos de cunho político.

A justiça no sentido político parece indicar uma capacidade humana para a virtude da justiça que não se resume apenas em cumprir a lei. Bodéüs já afirmara que “a justiça, para Aristóteles, é, com efeito, de início uma virtude, isto é, um estado da alma” (BODÉÜS, 2003, p. 134) – sendo o que ele chama por estado da alma uma disposição do indivíduo em sua ação que dirá se tal ato foi um ato justo ou não. E isto independe até certo ponto da lei, porque ela é capaz apenas de falar sobre a justiça e a injustiça em geral – mas não decreta qual é o ato justo e o ato injusto de fato, devido a sua insuficiência em contemplar todas as situações. A partir dos atos voluntários e involuntários é que podemos nomear um ato como justo ou injusto. Mais precisamente, nas palavras de Aristóteles,

[...] uma pessoa comete um ato injusto e age com justiça quando as faz voluntariamente; quando as faz involuntariamente, nem comete uma injustiça nem

age com justiça, a não ser por acidente, porquanto as pessoas fazem coisas às quais ocorre serem justas ou injustas. (EN, V, 1135a 15-20)

Vemos que a virtude que pode ser entendida como afinada com o belo exige do indivíduo uma postura na qual a própria situação é relevante para a sua ação. A lei, mesmo baseada no universal, não prevê as contingências que são inevitáveis nas trocas e relações humanas – nos casos em que ela se torna insuficiente, cabe aos agentes da situação agir conforme o que a legislação iria prescrever caso tivesse a possibilidade de prever a situação anteriormente. Supomos uma situação em que há dois envolvidos: o primeiro é vítima da fragilidade da lei e acaba adquirindo para si menos do que deveria; o outro é o que se beneficiou “acidentalmente” da lei, podendo adquirir para si mais do que seria justo – por isso, deixando o outro em situação de injustiça. Veja que este último não cometeu nada de errado dentro dos parâmetros da lei – contudo, a virtude exige dele um outro tipo de postura nessa situação, que é a atitude do ser equânime. É na equidade que reside toda a beleza da virtude da justiça. O ser equânime, aquele que tem em si internalizado o ideal de bem-comum, não se deixa levar pela ganância e é capaz de abrir mão do que seria seu legalmente para não cometer uma injustiça com o outro. A ganância, para Aristóteles, é o maior dos problemas dentro das sociedades e um dos motivos que leva um Estado à tirania. Aquele que é ganancioso sempre estará a cometer injustiças. Como bem diz o Estagirita, o ganancioso é capaz de esmiuçar a lei a seu favor – tirando proveito das lacunas que inevitavelmente toda legislação possui (EN, V, 1137b35). Logo, se as legislações sozinhas não podem suprir os desafios das relações humanas, cabe aos cidadãos, a partir do ideal de bem-estar coletivo e da amizade política, zelarem pela virtude da justiça – fazendo aquilo que, se a lei pudesse prever, ordenaria.

Para MacIntyre, é impossível acreditar na eficiência da instituição legislativa porque as teorias propostas pelo direito positivo descartam qualquer reflexão sobre a importância de se discutir as virtudes éticas e a moral dentro das legislações modernas. A reflexão sobre esses conceitos ajudaria a entender que o bem comum não faz do indivíduo um escravo do interesse coletivo. Entenderíamos também qual é o real objetivo de uma lei que visa a proteção dos bens externos de um indivíduo (propriedades privadas, por exemplo). Afinal, a lei pode ser interpretada como aquilo que preserva e orienta nossas ações para alcançarmos os bens internos de uma certa prática considerada relevante. Segundo MacIntyre, as instituições só são possíveis devido às virtudes que visam os bens internos:

Na verdade, a relação entre práticas e instituições é tão íntima - e, conseqüentemente, entre os bens externos e os internos às práticas em questão - que as instituições e as práticas formam, caracteristicamente, uma ordem causal singular na qual os ideais e a criatividade da prática sempre são vulneráveis à ganância da instituição, onde o interesse cooperativo pelos bens comuns da prática é sempre vulnerável à competitividade da instituição. Nesse contexto, a função essencial das virtudes é clara. Sem elas, sem justiça, coragem e sinceridade, as práticas não resistiriam ao poder corruptor das instituições. (MacIntyre, 2001, p. 327)

Dessa forma, vemos o quanto as ações do cotidiano e tudo aquilo que envolve as relações humanas estão ligados aos conceitos de virtude e justiça. É imprescindível que tenhamos não só na constituição de uma legislação, mas em outras instituições que constituem uma sociedade, o debate sobre esses conceitos e de que modo eles nos auxiliam nas tomadas de decisões. Longe de uma prescrição de como se deve viver e agir moralmente, a reflexão sobre as práticas (justiça, coragem e sinceridade) pode ser muito benéfica no que diz respeito ao sentimento de amizade entre os iguais. A troca amigável entre os iguais é o que pode haver de mais belo em uma sociedade.

Para entendermos com maior precisão a virtude da justiça e a equidade em Aristóteles, devemos ter conhecimento da diferença que o Estagirita estabelece entre casa (lar) e cidade (pólis). Aristóteles explica, na *Política*, que a casa é composta por uma organização na qual sua finalidade é satisfazer as necessidades quotidianas, sendo composta pelos filhos, escravos, mulher e o senhor – aquele que é responsável por comandar essa organização. A aldeia é formada por muitas famílias, gerando uma comunidade que tem a função de suprir as necessidades que o contexto doméstico (casa) não é capaz de sozinho ofertar. A cidade, por fim, seria o produto do conjunto de muitas aldeias – e, por isso, atinge sua máxima autossuficiência (*Política*, I, 1252b 25-30).

A organização e as relações desses três tipos de instituições são distintas e os conceitos de justiça e injustiça estão presentes com maior êxito na cidade. Nas palavras de Aristóteles, a justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo (*Política*, I, 1253a35). O fato é que quando se trata de relações nas quais não há um nível de parentesco ou qualquer vínculo afetivo prévio com o outro, exercer a virtude é muito mais difícil. Aristóteles observou que não cabe nas relações entre senhor e escravo, mulher e marido, pai e filhos – a existência de justiça e injustiça. A ética aristotélica é voltada, sobretudo, para a relação entre os cidadãos, aqueles que são iguais entre si. Sobre a definição de cidadão, o filósofo afirma que

não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo. (*Política*, II, 1275a25)

Logo, a mulher, os filhos e os escravos não participam do que se entende por plena cidadania em Aristóteles. Longe de querer amenizar as problemáticas que podem decorrer desse pensamento, o enfoque deste trabalho é entender por que o filósofo percebeu que naquelas relações em que não temos qualquer relação afetiva, tornam-se tão mais propícias as ações injustas. Em contrapartida, ele entende que entre os seus – os escravos, filhos e mulher – é impossível cometer uma injustiça porque fazem parte de si, são propriedades do senhor. Logo, não faz sentido cometer qualquer tipo de dano a si mesmo (EN, V, 1134b10).⁴ Lidar com aqueles que não fazem parte de si faz com que o fim último

⁴ Digna de nota é a necessidade atual de punir o hábito de empregar parentes nos chamados cargos de confiança, o chamado nepotismo.

da cidade, que é o bem-viver, esteja sempre em risco – fazendo lembrar que a *stásis* existe em potência e deve-se buscar meios de não a deixar acontecer. Apesar de ser um risco iminente, a *stásis* pode ser evitada quando a cidade é pensada para a boa vida. A boa vida só é possível quando a virtude da justiça se estabelece na cidade, quando todos os cidadãos entendem a necessidade de praticar ações que condizem com a virtude. Segundo o estagirita,

[...] muitos são capazes de se servirem da virtude em seus assuntos privados, mas são incapazes nos assuntos relativos a outrem. [...] Por esta mesma razão opina-se também que a justiça é, única entre as virtudes, o bem do outro, porque é relativa a outrem. Com efeito, pela justiça se pratica o que é vantajoso a outra pessoa, a quem governa ou a alguém da comunidade. (EN, V, 1129b30 – 1130a1-5)

A ponte entre as diferenças do lar e da cidade com a questão da equidade se dá justamente pelo fato de que a equidade é a mais bela forma da virtude da justiça, já que ela existe somente quando alguém está disposto a ceder em uma situação em que está lidando com o outro, isto é, com alguém que não faz parte dos seus vínculos afetivos. Dentro do contexto doméstico – nos termos aristotélicos – a equidade não existe. Mas, na cidade, não só existe como também vem a ser decisiva em muitas situações. O ato de ceder em uma situação em que a lei está a seu favor, unicamente em prol do outro que não faz parte de si, é a mais bela ação que um cidadão pode praticar. Parece-me, desta forma, que a virtude da justiça se mostra mais autêntica naquele que é equânime.

A virtude implica necessariamente a capacidade de saber perder em algum momento. E isso não significa um ato de puro altruísmo, mas significa agir conforme uma postura de cidadão que zela pelo bem dos que estão inseridos dentro da sua sociedade. Ações desse tipo só são possíveis quando existe a comunhão entre os bens internos e externos, quando o sujeito reconhece que os bens externos são importantes, mas que a busca pelos bens internos deve ser prioritária. Os bens externos, quando se tornam a prioridade de uma sociedade, perdem o sentido e a desordem se impõe. Nas palavras de MacIntyre,

[...] as virtudes são sempre obstáculos para essa confortável ambição. Devemos esperar, portanto, que, se em determinada sociedade a busca dos bens externos se tornasse predominante, o conceito das virtudes poderia sofrer primeiro um esgotamento e, depois, talvez algo próximo à extinção total, embora talvez surgissem simulacros em abundância. (MacIntyre, 2001, p. 330)

A equidade desaparece nesse tipo de sociedade porque nada impede que alguém cometa uma injustiça mesmo com o amparo da lei. Quando isso acontece, a justiça é apenas aparente – é como se a lei fosse um respaldo para se praticar a injustiça, e a equidade é deixada de lado. No diálogo *Mênon*, Platão já alertava que a virtude consiste em desejar coisas belas e conseguir alcançá-las de maneira justa (Mênon, 2001, 78d-e).

O diálogo torna-se interessante nesse contexto em que a lei é insuficiente, pois uma das definições de Mênon para a virtude é “a capacidade de comandar os homens”. Sócrates, acrescenta a essa definição o seguinte: “virtude é a capacidade de comandar os homens com justiça e não injustamente”. A definição de Sócrates faz Mênon questionar: justiça é virtude ou justiça é uma virtude? As duas afirmações não são a mesma coisa. Quando assumimos que justiça é virtude, estamos afirmando que todos os casos em que houver justiça, a virtude estará lá. Já vimos que não é isso que sempre ocorre. A lei é um claro exemplo disso – quando vemos que ela se torna insuficiente devido a sua universalidade. Logo, a legislação pode prescrever algo levando em conta o universal, mas pode não dar conta de um caso específico. Usar a lei nesses casos em benefício próprio com a prerrogativa de querer justiça não é uma ação virtuosa, apesar de acompanhar a justiça de algum modo. Quando assumimos a segunda afirmativa de que justiça é uma virtude, corremos o risco de deixar brechas para que casos de injustiça, em que os resultados são reputados como gloriosos, sejam vistos como virtuosos. É essa a perspectiva que Mênon parece defender: alcançar a virtude sem levar em conta como isso vai acontecer, se com justiça ou com injustiça. É nessas situações que os simulacros da virtude aparecem.

Capítulo 2

A pleonexia e sua relação com a stásis

Tanto Aristóteles quanto Platão utilizam o termo *pleonexia* para designar aquele que é incapaz de se contentar com o necessário, dominado pela ganância. A ganância é um mal, seja como uma doença da alma para Platão ou como resultado de uma má educação para Aristóteles. Nas duas formas, ela expressa a incapacidade de o indivíduo agir de acordo com a excelência moral, visando somente aquilo que seria um bem aparente.

No livro II da *Política*, encontramos parte das críticas que Aristóteles dirige Platão. Especificamente neste livro, Aristóteles descreve e apresenta os problemas que podem surgir dentro da pólis idealizada por seu mestre. O que há de interessante nesta crítica, que se relaciona diretamente à *pleonexia*, é o fato de que, enquanto para Platão a causa da injustiça se concentra nas necessidades que surgem na vida da pólis, para Aristóteles o problema se concentra na busca por excessos e no sentimento de desonra entre os cidadãos. Para o Estagirita, os maiores delitos resultam de excessos e não de necessidades (*Política*, II, 1267a15).

Como vimos, a virtude da justiça, em sua mais bela forma, está relacionada com a capacidade de se desprender de um desejo privado, almejando o interesse comum. A *pleonexia* impede atitudes desse tipo, e o ser 'pleonético' (πλεονεκτικός) é capaz de cometer muitas injustiças para satisfazer um interesse pessoal, sendo incapaz de realizar ações belas e louváveis em si. O anseio por poder e desejo está fortemente presente na *pleonexia*, visto que ela é sustentada por uma ilusão de poder ilimitado e suposta injustiça, reforçando a luxúria característica da ganância. Para Aristóteles, satisfazer as necessidades vitais dos seres humanos não é o suficiente para evitar a *pleonexia*:

[...] os homens não se tornam delinquentes apenas para satisfazer as necessidades vitais (injustiça que Fáleas crê remediar através da igualdade de bens, de modo a que não se roube por motivo de frio e de fome) mas também para gozar e satisfazer desejos; se os desejos extravasam as necessidades essenciais, os homens cometerão injustiças para os apaziguar. E esta não é a única razão; quando o desejo os impele, quererão gozar prazeres sem dor. (*Política*, II, 1267a5)

A *pleonexia* não é evitada somente quando a distribuição de bens materiais ou os bens externos de modo geral é feita de forma justa⁵. Aristóteles foi excepcional ao trazer para o problema da injustiça não só a distribuição incorreta de bens – mas o desejo de obter muito além do que o necessário. Essa

⁵ Não desconsidero como fator importante a distribuição correta de bens materiais. Apenas comungo da ideia aristotélica de que somente isso não é o bastante para evitar a *pleonexia*.

forma extrema de querer possuir o que não lhe é próprio tem forte relação com os bens que Aristóteles entende representarem a honra. No livro V da *Política*, Aristóteles deixa muito claro que as causas de revoltas e revoluções são derivadas de um sentimento oriundo deste problema: o fato de uns pretenderem, na sua condição de igualdade, partilhar inteiramente desse estatuto igualitário, ao passo que outros desejam, de acordo com a sua condição desigual, possuir mais do que os restantes; a desigualdade advém desse excesso (*Política*, V, 1301a 25-30). Esse desequilíbrio provoca consequências trágicas para a sociedade tendo em vista que é a partir dele que os cidadãos experimentam o sentimento de desonra. Sendo assim, a honra enquanto bem externo é capaz de ajudar a manter a paz social, e a desonra provoca a *stásis*, ou seja, a injustiça. Por isso, é de suma importância a distribuição correta de bens em uma sociedade.

Aristóteles concebe duas formas de se promover a igualdade e consequentemente a justiça: segundo o número ou segundo o mérito (*Política*, V, 1301b 30-35). A primeira forma é menos problemática do ponto de vista social, já a segunda torna-se dificultosa pois o mérito é relativo do ponto de vista de cada indivíduo e acontece o que foi relatado anteriormente: os cidadãos reivindicam por algo que não corresponde ao que merecem ter de acordo com sua posição social e decorrem disso, do sentimento da falta de honra, as revoluções. Deve-se assinalar que o erro não consiste na reivindicação de honra enquanto um bem externo. Aristóteles, de forma alguma, despreza a honra, que chega a ser determinada por ele como o maior bem externo (EN, IV, 7, 1123b20). O problema surge quando a busca pela honra é feita de maneira injusta – como bem exemplifica ele (*Política*, V, 1304a2), afirmando que a causa dessas revoluções que dão origem a um novo regime advém de um certo culto de reputação e do aumento de poder das magistraturas ou de qualquer outra instituição da cidade. A honra, enquanto um bem externo, somente corresponde ao belo quando ela é adquirida de acordo com a lei e de acordo com a virtude.

Sabendo que a *stásis* surge desse quadro social impulsionado pela *pleonexia*, faz-se necessário pensar em uma solução. Aristóteles não prescreve um manual capaz de a eliminar de uma vez por todas, mas aponta para um caminho que possibilita evitá-la ao máximo. Evitar a *stásis* significa afastar dos cidadãos o sentimento da desonra quando se é tratado como igual em um contexto em que se é desigual; e, em contrapartida, quando em condição de desigualdade alguém deseja possuir muito em busca de se tornar cada vez mais diferente dos demais. Evitar a *stásis* significa, em última instância, cultivar a virtude da justiça de acordo com cada constituição, é elaborar leis que estimulem os cidadãos à virtude da justiça e não ao sentimento de injustiça – leis que os potencializam à prática do belo. Porque uma vez instaurado esse sentimento de desonra, leva-se muito tempo e não sem estragos para que seja revertida a situação. Nesses casos, fica a pergunta: como manobrar essa circunstância, na qual o sentimento de sofrer uma injustiça parece potencializar não para uma relação amigável – mas para a discórdia social?

A *pleonexia* também pode ser concebida como um instrumento de defesa quando o medo de sofrer uma injustiça alimenta a ganância e o poder, na esperança de que esses objetos irão evitar o máximo possível que soframos injustiças. Como vimos, no diálogo *Mênon* de Platão, a virtude é interpretada como a capacidade de se alcançar coisas belas⁶ e, nesse sentido, poderíamos entender que evitar uma injustiça seria algo belo – independente da forma como isso será feito. Nem sempre o desejo de evitar uma injustiça resultará em algo belo. Quando desejamos a todo custo não sofrer o mal da desonra ou o mal provocado pela pobreza, nos colocamos numa posição isolada socialmente e não somos capazes de realizar ações que sejam boas para o todo. Evitar o sofrimento em muitos casos significa cometer as maiores atrocidades.

Isso fica claro na brilhante observação de Luisa Buarque,⁷ quando ela relaciona o medo à *pleonexia*. Utilizando o diálogo *Górgias* de Platão, a autora (2018) aponta para uma possível relação entre poder ilimitado e *pleonexia*. Neste diálogo, o debate gira em torno do mal uso da retórica gorgiana – pois, para Górgias, a retórica é um meio de se defender de uma possível injustiça. Ele argumenta a esse favor porque, segundo o que parece, ser justo não basta para prevenir ataques injustos. Sendo assim, deve-se estar sempre preparado para uma possível defesa – que, nas palavras da autora (2018), se torna uma promessa de domínio integral sobre os outros – portanto, em certa medida, uma promessa amplamente pleonética.⁸ O uso da retórica é defendido por Górgias e as outras personagens com a premissa da existência do medo em todos os cidadãos de sofrerem injustiças e desonra, sem ter direito à defesa digna. A *pleonexia*, neste caso, é sustentada pelo medo – no intuito de utilizar-se da retórica como autodefesa e, através dessa ação, conquistar ainda mais poder através do discurso baseado no medo de sofrer alguma injustiça (dor, sofrimento). A ideia de autopreservação é fortemente presente aqui – pois parece que não importa a forma que nos prevenimos de uma injustiça, a virtude não é necessária nesse caminho de prevenção. Na visão dos interlocutores de Sócrates, o que vale de fato é se preservar individualmente, sem visar se isso será feito com justiça ou injustiça. A retórica no sentido gorgiano alimentada pela *pleonexia* não faz uso dessas considerações de justo e injusto e impulsiona atitudes que desconsideram a ação virtuosa.

A partir desse contexto platônico, pode ser feita uma conexão com a ideia aristotélica de inversão de valores entre os bens da alma e os bens do corpo. Os bens internos devem estar hierarquicamente acima dos bens externos, não porque estes últimos consistem em um mal, mas porque, se eles são sobrepostos aos bens internos, as sociedades estarão sempre fadadas a preservar um poder proporcionado por bens materiais, e essa busca de proteger-se causará o desejo em possuir mais do que se tem, seguindo uma lógica de que quanto mais bens possuir uma pessoa, mais poder

⁶ Definição da personagem Mênon.

⁷ Professora adjunta do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

⁸ BUARQUE, Luisa. As promessas da retórica gorgiana: *Pleonexia* e medo no *Górgias* de Platão. Prometeus – Filosofia, N. 27, maio – agosto, 2018.

terá de proteção e assim infinitamente. Quando essa lógica se instaura, acontece exatamente o que Sócrates tenta mostrar na discussão com seus interlocutores no diálogo *Górgias*: a vida humana se resume em proteger aquilo que aparentemente é um bem, mas que não o é.⁹ Em termos aristotélicos, a boa vida torna-se impossível nessa lógica. Os bens verdadeiros são imateriais e uma vez tendo posse deles jamais serão perdidos. Quando internalizamos esse ideal, somos capazes de agir virtuosamente, afastando, sempre que possível, ações que carregam em si a feiura.

⁹ Essa concepção faz lembrar aquilo que os modernos definiram por contrato social.

Capítulo 3

A educação dos desejos como condição para o agir com a reta razão

No capítulo anterior, foi discutida a noção de *pleonexia* e *stásis* social. Como visto, esses dois “estados” são consequência da ausência de capacidade para o agir virtuosamente. Contudo, não podemos desconsiderar que o agir virtuosamente não é tarefa fácil para os seres humanos, tendo em vista que a própria natureza humana é altamente desejante. Basta ver que passamos parte de nossa infância sendo guiados por nossas vontades e desejos. Mas, para Aristóteles, a natureza desiderativa pode ser superada quando somos capazes de educá-la.

O desejo é um afeto que sempre esteve em pauta entre os filósofos: seja para afirmá-lo como um bem tal qual os hedonistas fizeram, ou para eliminá-lo da vida humana como sendo um mal tal como fizeram os anti-hedonistas. O desejo nada mais é do que a busca por algo que se apresenta como prazeroso e, por isso, os seres humanos tendem a realizar os seus desejos agindo conforme àquilo que lhes dão prazer. Sentimos prazer ao realizar alguma ação; não é possível sentir prazer puramente por ele mesmo, ele se apresenta como a consequência de uma determinada ação. É, por isso que na filosofia prática aristotélica as ações são sempre acompanhadas de dor ou prazer:

[...] pelos prazeres e dores os homens tornam-se vis, ao buscar e evitar aqueles que não se devem, ou quando não se devem, ou como não se devem ou de tantos outros modos nos quais se possa definir. (EN II, 2, 1104b21-24)

A consideração do prazer como parte fundamental de uma ação virtuosa é uma das coisas que diferencia Aristóteles de Platão. Segundo Platão, o prazer se caracteriza como um processo de restauração humana, na qual algo precisava ser preenchido. Ou seja, para o filósofo, o prazer acontece devido a uma falta, seja do corpo ou da alma. Dessa forma, Platão considerava a maior parte dos prazeres corporais ruins, pois decorriam de uma falta. Para Aristóteles, o prazer natural não vem acompanhado de nenhum processo de restauração da natureza humana; o estagirita considera o prazer como uma atividade própria da natureza humana em seu perfeito estado de saúde (Aggio, 2017, p. 45).

O filósofo separa o prazer em três modos diferentes: o prazer natural, próprio da virtude; o prazer accidental que ocorre a partir de um processo de restauração e o prazer “antinatural”. Para o estagirita, o prazer natural é agradável e desejável em si mesmo – pois ele é próprio da atividade de nosso estado natural preservado ou da parte que permaneceu saudável (Aggio, 2017, p. 62). O prazer accidental ocorre quando o nosso estado de saúde se encontra debilitado e consequentemente passa por um processo de recuperação. Por isso, ele se torna acidentalmente bom, mas não natural – pois

ele não é próprio a um estado natural que em nada carece (Aggio, 2017, p. 62).¹⁰ O prazer “antinatural” é aquele que sente o intemperante e o acrático, porque eles tendem a buscar o prazer excessivamente; quando não alcançam o prazer desejado, sofrem e sentem dor por isso. Segundo Aggio, o prazer “antinatural” pode ser classificado como uma doença moral.

Apesar de distinguir o prazer em duas modalidades, Aristóteles não define os prazeres do corpo como bons ou maus em si mesmos. Eles são bons quando são moderados e ruins quando são em excesso. O que quero chamar a atenção é a relação da virtude com o prazer. Quando o estagirita diz em *EN V* que a virtude é um ápice, é justamente porque, para que alguém seja virtuoso, é preciso que esta pessoa tenha sido educada corretamente; e não só isso: é preciso que ela tenha o hábito de agir conforme às ações virtuosas. Quando afirmo que a virtude da justiça e a equidade são as mais belas expressões da virtude, é justamente porque a virtude da justiça exige do ser humano mais do que as outras virtudes, uma capacidade de compreensão de que agir em vista do outro pode ser sim prazeroso.¹¹ Segundo Aristóteles, a ação segundo a virtude é prazerosa ou sem dor – certamente não é penosa (EN, IV, I 1120a-26-7).

Como dito, o prazer pode se apresentar de três modos: o prazer natural, o prazer accidental e o prazer “antinatural”. O prazer que acompanha a atividade virtuosa é unicamente o prazer natural, justamente por ele acontecer somente naqueles em que os seus estados fisiológico e psíquico se encontram perfeitos. Como visto, o prazer accidental decorre de um processo de recomposição da saúde, já o prazer “antinatural” é oriundo daqueles que se deleitam dos prazeres corporais em excesso, típico do homem vil. O fato é que os prazeres corporais não são ruins neles mesmos, mas, quando desejados em excesso, tornam-se ruins. Devemos entender, então, como o prazer pode ser um bem se desfrutado corretamente. Afinal, o critério que determina a qualidade moral do prazer, além de seu objeto ser correto, é o modo moderado de desejá-lo (Aggio, 2017, p. 69).

Apesar de o prazer ser uma atividade que acompanha toda ação virtuosa, deve-se ter cuidado ao pressupor que as nossas ações devem ser guiadas pelo desejo por prazer. Como bem definiu Aggio, o prazer é uma atividade perceptível de fruição que ocorre necessariamente quando algo nos parece ser bom (2017, p. 88). Por ser uma atividade da percepção, muitas vezes ocorre de nos deleitarmos com prazeres que não são bons em si mesmos – tendo em vista que nem todo prazer é bom necessariamente. Quando as ações são realizadas visando unicamente o prazer, elas tornam-se ilusórias e sem sentido. Por isto que, para que uma ação seja virtuosa, é preciso que o objeto de prazer seja correto e que o prazer seja moderado. Para Aristóteles, as ações devem ter em vista primeiramente a virtude e não o prazer; caso assim fosse, se a escolha de nossas atividades dependesse do prazer que

¹⁰ EN 1154b16-21.

¹¹ A coragem também pode ser uma virtude que expressa o belo. Por mais que o guerreiro sinta dor física no momento de sua ação, ele sente prazer na alma por saber que a sua ação é a correta.

se lhe segue, certamente a sua ética seria utilitarista e radicalmente hedonista, o que está longe de ser verdadeiro (Aggio, 2017, p. 97). Desta forma, é preciso que os nossos desejos sejam educados adequadamente para que possamos agir conforme à virtude.

O conflito humano entre agir conforme a razão ou agir de acordo com o seu desejo é algo permanente no ser humano. Sabendo disso, Aristóteles buscou entender o desejo e o prazer decorrente dele, concluindo que o desejo por si só não é capaz de julgar aquilo que verdadeiramente é um bem. Como dito anteriormente, a razão sozinha também não é capaz de nos orientar para uma ação virtuosa. Diante de tais fatos, o filósofo assume uma posição denominada pelos estudiosos por hedonista moderada; isto é, ele acredita que o prazer não só deve estar nas nossas ações como também pode participar do *lógos* humano, atuando de forma que o processo de aquisição do conhecimento do verdadeiro bem seja prazeroso – logo, mais fácil de ser adquirido. Desta forma, sua filosofia prática se demonstra acreditando que o desejo pelo prazeroso (*epithumia*) e o desejo de enfrentamento da dor (*thumos*) devem poder se orientar pelo que julgamos ser verdadeiramente um bem (Aggio, 2017, p. 20). Nas palavras de Aggio:

Seria, portanto, incongruente à sua filosofia, dizer que o desejo é um obstáculo condenável a ser transposto ou extirpado da natureza humana; ou que haverá uma batalha incessante entre desejo e razão, não havendo jamais a possibilidade de se realizar a educação do desejo; ou que o desejo deva estar submetido de modo incondicional à razão, uma vez que ela seria capaz de determinar por si só a ação e esta seria a perfeita realização do dever moral. (Aggio, 2017, 7, p. 20)

Nessa passagem, fica claro que o desejo participa da razão e que a sua participação não se expressa em uma submissão à razão. Se assim fosse, como bem explicou Aggio, a ética aristotélica seria semelhante à ética kantiana: a ética do dever moral; o que não é verdade. A ética das virtudes do filósofo estagirita possui como um dos seus pilares a compreensão do sentido moral do que deve ser feito. Somente através dessa compreensão é que o sujeito consegue tomar a boa decisão, agindo virtuosamente. Assim, pois, vale novamente lembrar a necessidade de reavaliação do sentido moral das nossas legislações – abrindo mão da ideia de que elas são unicamente um dever a se seguir, seja porque é o correto a ser feito ou pelo medo de uma consequência punitiva.

Dentro deste cenário de educação do desejo, cabe falarmos em constituição do caráter. Geralmente, costuma-se definir o caráter de alguém a partir do modo de agir de uma pessoa. Contudo, para Aristóteles, o caráter é definido não só pelo modo de agir do sujeito, mas também pela forma afetiva que ele se encontra ao realizar determinada ação. Por isso, o caráter se expressa não apenas no que o sujeito faz, mas também no que ele vê que deve fazer e no que ele deseja fazer (Aggio, 2017, p. 28). Ver o que deve ser feito e desejar o que deve ser feito, é ter a capacidade de agir conforme a exigência de uma situação particular. Isso significa que a ação virtuosa não diz respeito a qualquer

tipo de ação, mas está inserida dentro de um contexto no qual o agente deve se atentar à sua particularidade e agir conforme a ela.

Assim como a ação virtuosa se expressa a partir do modo correto de agir e do engajamento afetivo do sujeito, as ações contrárias à virtude também ocorrem a partir desta fórmula. Lembremos um mito contado por Glaucon na *República II*: o mito do anel de Gíges relata a história de um trabalhador que encontrou um anel que lhe dava o poder de ficar invisível. Nesta circunstância, o homem “rouba” a esposa daquele que era o seu chefe e também se apossa do cargo de chefe. Observemos que ele age assim voluntariamente, achando que isto era o melhor a ser feito diante daquela circunstância em que ninguém o descobriria – sentindo, sobretudo, prazer ao agir assim. Neste exemplo, o que faz do homem um ser vil é especialmente sentir prazer com sua ação. Caso o fundamento das suas ações fossem fruto de influências externas e que não dependessem dele, o fim das ações não mudaria. Contudo, o seu erro seria mais digno de perdão. Como não ocorreu assim, o seu modo de agir torna-se mais condenável pois a sua disposição moral estava completamente deturpada pelo desejo de adquirir um “objeto” que aparentemente lhe traria prazer. Por isso, deve-se atentar para a distinção entre o agir virtuosamente que implica necessariamente o prazer, do agir puramente em vista do prazer.

Para Aristóteles, aquele que é virtuoso ama as ações belas e virtuosas em si mesmas. Por isso, não entram em conflito com os prazeres que não são bons por natureza:

A vida de atividade conforme à excelência é agradável em si, pois o prazer é uma disposição da alma, e o agradável para cada pessoa é aquilo que se costuma dizer que ela ama; por exemplo, um cavalo dá prazer a um apreciador de cavalos, um bom espetáculo a um apreciador de teatro, do mesmo modo que atos justos são agradáveis a quem ama a justiça e, de um modo geral, atos caracterizados pela excelência dão prazer a quem ama a excelência. Mas no caso da maioria dos homens seus prazeres colidem uns com os outros porque não são agradáveis por sua própria natureza enquanto os apreciadores do que é belo sentem prazer nas coisas naturalmente agradáveis. Ora: as ações conformes à excelência são desta natureza, de tal forma que elas são ao mesmo tempo agradáveis em si e agradáveis aos apreciadores do que é belo. A vida destes, portanto, não tem necessidade de outros prazeres como uma espécie de acessório ornamental, mas contém seus prazeres em si mesma; então, ninguém qualificará de justo um homem que não sinta prazer em agir justamente, nem de liberal um homem que não sinta prazer em ações liberais, e similarmente no caso de todas as formas de excelência. Sendo assim, as ações conformes à excelência devem ser necessariamente agradáveis. (EN, I, 8, 1099a5-24)

Sendo assim, podemos inferir que aquele que recebeu a educação moral e a aperfeiçoou através do hábito – pois a virtude é constantemente aperfeiçoada por ele – jamais agiria contrariamente à excelência mesmo se ninguém o pudesse ver ou saber. Isso contraria, desta forma,

a célebre afirmação do sofista Trasímaco de que aqueles que agem com justiça agem somente pelo medo da punição.

Em face deste cenário, deve-se aprender a desejar corretamente. Aprender a desejar corretamente é saber controlar os nossos desejos a partir de uma racionalidade prática. Como dito, Aristóteles acredita na educação dos afetos pois, para ele, a parte racional e a parte desiderativa da alma participam uma da outra. Para confirmar sua hipótese, ele faz uso da metáfora da relação do pai com o seu filho – uma relação na qual a razão pode participar do desejo orientando-o, como um pai em relação ao filho; e o desejo pode participar da razão, como uma criança obedece ao pai (Aggio, 2017, p. 173). Essa metáfora deixa evidente que o processo de constituição do caráter não ocorre imediatamente no adulto, ele faz parte de todas as etapas da vida de um indivíduo: desde a infância, passando pelos jovens e atingindo aos adultos. Nas palavras de Aggio,

No início, o desejo e o corpo são educados a partir de uma autoridade vinda de fora, mesmo porque, a criança, efetivamente, possui a faculdade racional ainda em potência; não podendo, por ela mesma, fazer uso de sua racionalidade tal qual o faz um adulto. A parte não racional precede à racional na geração do homem. A prova cabal disto é a de que o impulso (*thumos*), o apetite (*apithumia*) e o querer (*boulêsis*) pertencem à criança desde o nascimento, enquanto o raciocínio (*logismos*) e a inteligência (*nous*) serão desenvolvidos com a idade. Portanto, por natureza, há precedência do desejo em relação à razão. (Aggio, 2017, p. 173)

Visto que as crianças não possuem sua racionalidade em ato, suas ações são voluntárias, mas não deliberadas. A ação deliberada é própria do homem adulto e que já possui a excelência moral em seu caráter, nele existe o desejo de agir – o que não é o caso da criança e dos animais, estes agem por apetite e por impulso.¹²

Durante o processo de constituição do caráter, devemos praticar ações virtuosas mesmo que ainda não sejamos virtuosos. Quando Aristóteles afirma que o pudor não deve ser próprio do homem adulto e aquele que possui pudor sendo adulto é desprezível, é justamente porque, para ele, o pudor é próprio apenas para os jovens. O jovem que não age contrariamente ao correto por ter receio de sentir vergonha da sua ação deve ser elogiado – visto que, isto confirmaria que a sua formação de caráter está caminhando para aquilo que seria a virtude. Quando adulto, será capaz de agir conforme a razão não por pudor, mas por sentir prazer ao agir com a reta razão. Ao falar que as leis são um instrumento que pode nos levar à virtude, é justamente porque elas em um primeiro momento são um instrumento de punição – mas que, ao longo do processo de aquisição do caráter, podem auxiliar a pensar por que devemos agir de determinado modo. Desta forma, aquele que cumpre a lei por temor pode passar a cumpri-la por saber que aquilo é o melhor a ser feito não só para si, mas para toda a

¹² Não é preciso raciocínio para agir, embora seja preciso para que os homens adultos possam agir corretamente. (Aggio, 2017, p. 174)

sociedade. Por isso, podemos afirmar que, no processo de aquisição da virtude, o desejo vai se habituando a desejar bem e a razão vai aprendendo a ser reta (Aggio, 2017, p. 175).

Aggio afirma que a educação do desejo se realiza a partir de dois modos de atuação da razão sobre o desejo. O primeiro modo é aquele que passa pela correção externa à qual o indivíduo está sujeito enquanto não possui a reta razão; são os conselhos de amigos e familiares, censuras e elogios dos pais e dos seus concidadãos. Essa atuação é essencialmente persuasiva e admoestadora (Aggio, 2017, p. 181). O segundo modo ocorre quando o sujeito já adulto, é capaz de se autorregular através da mudança dos seus hábitos. Nesse modo, é de suma importância que o agente tenha total conhecimento de si, pois só assim ele pode regular seus hábitos e manter a educação dos seus desejos através deles. Neste caso, o modo de atuação da razão sobre o desejo é primordialmente avaliativo e controlador (2017, p. 181). Por fim, podemos concluir que a sociedade é capaz de educar os desejos das crianças, não só corrigindo, mas dando o exemplo nas suas próprias ações – e os adultos são capazes de educar a si próprios através da mudança dos seus hábitos.

À guisa de conclusão, falaremos agora como a razão é capaz de atuar nos três tipos de desejos: apetite, querer e impulso. Para Aristóteles, o desejo é uma atividade ou movimento da faculdade desiderativa que move o corpo do animal em direção ao objeto desejado (DA III, 10, 433b13-20) – desta forma, é de suma importância compreender como as três espécies de desejos se comportam nos sujeitos.

O objeto de busca do apetite é o prazer, mas não o prazer natural¹³ – mas os prazeres que dizem respeito a cada um, pois eles variam entre os indivíduos. No caso do apetite, existem dois tipos: o apetite irracional e o apetite racional; são considerados apetites irracionais aqueles que existem por natureza como a fome, a sede, o desejo sexual etc. Os apetites racionais são aqueles que aprendemos a desejar por serem necessários em nossa vida, tais como o apetite em ter saúde, o apetite pelos estudos etc. Neste último caso, Aristóteles mais uma vez expressa a possibilidade de o desejo participar da razão justamente porque aprendemos a ter apetite em ser saudável, em estudar etc. Não nascemos com a capacidade de ter prazer por essas coisas, mas aprendemos a ter ao longo do processo de formação do caráter, ou seja, através da educação dos desejos.

Definido o objeto de busca do apetite, falaremos agora do objeto do querer. O objeto de busca do querer é o bem ou o fim concebido pela razão (Aggio, 2017, p. 206). Neste caso, existe um problema entre aquilo que seria o bem aparente ou fenomênico e o verdadeiro bem. Contrapondo-se ao que acreditava Platão ao afirmar a existência apenas do bem verdadeiro, e de Protágoras, que acreditava que o bem era aquilo que aparecia a cada um, Aristóteles acreditava na existência dos dois

¹³ O apetite natural diz respeito àquelas coisas que são comuns a todos os animais: como o apetite pela comida e o apetite sexual.

tipos de bens. O que ocorre em Aristóteles é a possibilidade do bem fenomênico coincidir com o verdadeiro bem:

Se então, estas posições não são satisfatórias, não se deve dizer que é objeto de querer sem mais e segundo a verdade o bem, enquanto o que aparece a cada um é o bem aparente? Assim, ao homem virtuoso é objeto do querer o bem segundo a verdade; ao homem de pouco valor, o que é aleatório, assim como, com respeito aos corpos, aos que estão em bom estado são saudáveis aquelas coisas que são tais segundo a verdade; aos que estão doentes, outras coisas o serão (e similarmente com as coisas amargas, doces, quentes, pesadas e outras deste tipo). Com efeito, o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas. À turba o engano, parece, engendra-se devido ao prazer, pois, não sendo de fato um bem, parece ser. Buscam, o prazeroso como um bem e evitam a dor como um mal. (EN, III, 4, 1113a24-b1)

No caso do virtuoso, há essa coincidência, pois o bem aparente e o verdadeiro bem são o mesmo. Mas nem sempre isso ocorrerá e, por isso, Aristóteles afirma que o homem virtuoso deve ser um padrão para os outros.

Aristóteles considera o querer como o desejo mais afeito à razão. Isto ocorre porque, se o objeto do querer é um *bem* fenomênico e, como afirma o estagirita em *EN* V, 9 que ninguém desejaria causar um mal a si próprio voluntariamente, portanto, o homem só deseja aquilo que ele pensa ser bom. O querer não diz respeito somente ao desejo, mas parece existir uma “racionalidade” sobre o que é o bem (para si). Seguimos agora para o objeto de desejo do impulso.

Para Aggio, o objeto de desejo do impulso parece ser a dor do ultraje, insulto ou desprezo. O impulso é caracterizado por ocorrer em situações nas quais a vingança é uma resposta. Segundo Aristóteles, o impulso, devido ao calor e à impetuosidade de sua natureza, embora ouça, não escuta a ordem, e se impulsiona para a vingança (*EN* VII, 6, 1149a30-6). Nestes casos, as ações por impulso são mais dignas do que aquelas por apetite pois, enquanto a natureza do apetite é ardilosa ou manipuladora por iludir, enganar e incitar, a natureza do impulso é a do combate, da luta, da guerra. Sua sede é por justiça, por vingança (Aggio, 2017, p. 222). O impulso parece ser mais afeito à razão do que o apetite, pois as ações motivadas pelo impulso participam de certa forma da razão mais naturalmente. O impulso, quando não educado, se precipita à ação antes mesmo de ouvir ou compreender o que diz a razão. E porque não a ouve bem, ele não a obedece inteiramente, mas apenas em parte ou de modo distorcido (Aggio, 2017, p. 212).

A partir desta análise, fica manifesto quais são os objetos de busca de cada desejo: o objeto de desejo do apetite é o prazer; o objeto de desejo do querer é o que aparenta ser bom e o objeto de desejo do impulso é a dor. Também foi esclarecido qual o grau de participação de cada um na parte racional da alma: o apetite é o mais avesso à razão; o querer é o desejo mais capaz de ouvir a razão;

e o impulso, por sua vez, mesmo resistente às ordens da razão, consegue ouvi-la melhor do que o apetite. Sendo assim, podemos refletir, dentro deste cenário, o quanto é possível nos educarmos para que as nossas ações sejam as mais belas possíveis – priorizando sempre a virtude e consequentemente o bem-viver.

Considerações finais

Em virtude de tais fatos, podemos concluir que a teoria das virtudes de Aristóteles pode nos ajudar a entender o nosso contexto político atual. Como mencionado, nossa sociedade é fruto de um ideal de Estado em que a liberdade individual é preservada diante das decisões políticas. Como consequência disso, os indivíduos muitas vezes não são capazes de compreender a sociedade de um ponto de vista coletivo.

O *télos*, concepção muito marcante nas sociedades antigas, perdeu-se na modernidade. Desde então, ideais de virtude, moral, justiça e injustiça tornaram-se muito fragmentados entre os indivíduos. Isso dificultou, assim, a forma como as nossas instituições políticas funcionam. Desta maneira, as relações sociais perderam o sentido e são relações superficiais nas quais a única finalidade é a satisfação do desejo individual. Elas rompem com aquilo que Aristóteles acreditava ser a finalidade última da sociedade: o bem-viver.

Em detrimento dessa busca pela satisfação pessoal, as instituições são constantemente corrompidas e não cumprem o seu papel essencial. Os bens externos são prioridades frente aos bens internos, tornando cada vez mais difícil a amizade política nas sociedades. A amizade política só é possível quando entre os indivíduos existe um acordo acerca do que seja o certo, o errado, o justo, o injusto – em suma, é preciso que haja a virtude entre os cidadãos. Não é possível a convivência social se, entre os indivíduos, não existe um consenso sobre esses termos – quando a virtude não é priorizada nas nossas ações. Nos cabe refletir sobre a possibilidade de resgatar estes ideais para dentro das nossas relações interpessoais, priorizando as ações virtuosas.

Concluo afirmando que a virtude da justiça é fundamental dentro desse contexto. A justiça enquanto virtude se mostra, entre os outros tipos de virtude, como a mais bela forma de agir virtuosamente. Primeiro porque ela é a virtude que visa primeiramente ao outro e não a si mesmo; segundo porque ela aparentemente está presente em todas as nossas ações. Por isso, entendo que esta virtude é de suma importância e que devemos repensar o modo como a justiça é pensada e utilizada atualmente. Devemos, de algum modo, introduzir nas nossas relações a virtude da justiça. Isto só é possível através da educação moral que, como visto, não parece ser algo impossível de ser feito.

A educação moral torna os indivíduos capazes de agirem com a reta razão. A educação dos desejos faz com que nossas ações não sejam realizadas visando primeiramente o prazer, mas sim visando a uma bem maior: a virtude. E, como não é possível agir virtuosamente somente com a razão, nos cabe educar constantemente nossos desejos para que sejamos capazes de agir corretamente e

sentir prazer com isso. Pois, como bem disse Aristóteles, “afinal, o conhecimento sobre essas coisas justas, belas e boas não nos torna mais capazes de fazer tais coisas, pois que as virtudes são disposições” (EN VI: 1143b23-25).

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea: tratado da justiça*. Tradução: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea: tratado da virtude moral*. Tradução: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- AGGIO, Juliana. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Prefácio: Marco Zingano. Salvador: Edufba, 2017.
- BENJAMIN, Constant. “Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”. *Revista Filosofia Política*, n. 2, 1985.
- BODÉÜS, Richard. “La justice, état de choses et état d’âme” in *Aristote, bonheur et vertus*. Paris: PUF, 2003.
- CAMPOS, André. “O tema da justiça e a velha “novidade” da *Odisseia*”. Porto Alegre: Organon. V.31, n.60, p.15-30.
- COULANGES, Faustel. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, São Paulo: Edusc, 2001.
- MCPHERRAN, L. Mark. *The religion of Socrates*. The Pennsylvania State University Press, 1977.
- MORAES, F. “Aristóteles e a hierarquia dos bens”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 77, n.1, 2021, p. 251-270.
- PLATÃO. *Eutífron*. Tradução de Francisco de Assis Nogueira Barros. São Paulo, 2014.
- _____. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésis. Rio de Janeiro, 2001.
- SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das letras, 1996
- TORRANO, Jaa. “A noção mítica de justiça em Eurípides e Platão”. *Archai*, n.13, p. 17-23.