

Renato Daniel Araújo de Faria

**O BEM VIVER COMUNITÁRIO
COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA**
PROVOCAÇÕES SOBRE A ALTERIDADE NO
PENSAMENTO ARISTOTÉLICO

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2013

Renato Daniel Araújo de Faria

**O BEM VIVER COMUNITÁRIO
COMO FUNDAMENTO DA ÉTICA
PROVOCAÇÕES SOBRE A ALTERIDADE NO
PENSAMENTO ARISTOTÉLICO**

Dissertação apresentada ao
Departamento de Filosofia da Faculdade
Jesuíta de Filosofia e Teologia, como
requisição parcial à obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2013

À minha família, especialmente à Dona Maria e ao seu Levi que, nas entrelinhas do cotidiano, me ensinaram a pensar e a Alessandra, pelo constante amor e cumplicidade.

Agradecimentos

Agradeço a todos aqueles que caminharam comigo durante esse trabalho. Em especial ao Prof. Dr. Delmar Cardoso, pela grande paciência e costumeira sabedoria, aos companheiros da FAJE, dentre eles o amigo Leandro de Castro Muniz, aos amigos do Colégio Santa Doroteia e do Colégio Santo Agostinho, pelo auxílio e motivação e a Deus, pelo bonito dom da vida.

“Estou preso à vida e olho meus companheiros. Estão taciturnos, mas nutrem grandes esperanças. Entre eles, considero a enorme realidade. O presente é tão grande, não nos afastemos. Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas.”

Carlos Drummond de Andrade

Faria, Renato Daniel Araújo de

F224b O bem viver comunitário como fundamento da ética: provocações sobre a alteridade no pensamento aristotélico / Renato Daniel Araújo de Faria. - Belo Horizonte, 2013.

107 f.

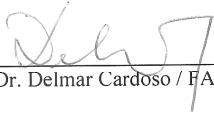
Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso

Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.


1. Ética. 2. Aristóteles. 3. Comunidade. 4. Alteridade. I. Cardoso, Delmar. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

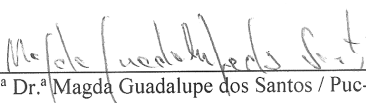
Dissertação de RENATO DANIEL ARAÚJO DE FARIA defendida e APROVADA, com a nota 9,5 (NOVE E MEIO) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE (Orientador)



Prof.ª Dr.ª Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE



Prof.ª Dr.ª Magda Guadalupe dos Santos / Puc-Minas

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 08 de março de 2013.

RESUMO: O problema central desta pesquisa consiste na realização de uma leitura filosófica a respeito do bem viver comunitário como pressuposto fundamental para a construção da ética aristotélica e sua provocação acerca do problema da alteridade, focando em suas obras: *Ética a Nicômaco* e *A Política*. Nesse sentido analisaremos o espaço comunitário como lugar privilegiado de realização humana, resgatando a perspectiva da formação ética do sujeito, no campo individual, e preparando-o para a atuação política, tendo sempre como referência a *philia* e a justiça, entendidas, principalmente, como um movimento fundamental para a *ciência do ethos*. Dessa forma, a presente dissertação contém três capítulos. No primeiro capítulo, iniciaremos a pesquisa delimitando alguns conceitos éticos e antropológicos do pensamento aristotélico. No segundo, analisaremos as provocações sobre a alteridade, através dos conceitos de *philia* e justiça. No terceiro, apresentaremos a *pólis* como local privilegiado de construção da excelência humana, através da presença do outro, formando a comunidade política que provocará o indivíduo à vida perfeita, isto é, à vida moral. Sendo assim, chegaremos à conclusão de que a *eudaimonia*, conceito fundamental para o pensamento ético de Aristóteles, vai ao encontro das provocações contemporâneas sobre o problema da alteridade, através do exercício da *philia*, vivenciada especialmente no espaço-tempo do bem viver comunitário.

Palavras-chave: Ética, Aristóteles, Comunidade, Alteridade, *Philia* e Justiça.

ABSTRACT: The central problem of this research is a reading philosophical about as the well to live in community is a fundamental presupposition for the construction of Aristotelian Ethics and its provocation concerning the problem of alterity, focusing on its works: *Nicomachean Ethics* and *Politics*. In that sense we will analyze the community space as the privileged place of human achievement, rescuing the perspective of the formation of the ethical subject (in the individual field) and consequently for political action always with reference the *philia* and justice, comprehended principally as a fundamental move for science of ethos. Thus this dissertation has three chapters. In the first chapter will be defined some ethical and anthropological concepts of Aristotelian thought. In the second we analyze the provocations about alterity, through the concepts of justice and *philia*. In the third we will present the polis as a privileged place for the construction of human excellence through the presence of another, forming the political community that will provoke the individual for the perfect life: moral life. Lastly we will conclude that the *eudaimonia* (fundamental concept for thought ethical of Aristotle's) is in line with contemporary the provocations about the problem of alterity through the exercise of *philia* experienced especially in spacetime of well to live in community.

Keywords: Ethics, Aristotle, Community, Alterity, *Philia* and Justice.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
1- FUNDAMENTOS ÉTICOS E ANTROPOLÓGICOS DE ARISTÓTELES ...	10
1.1 – O Ser Humano Segundo a Concepção Aristotélica	11
1.2 O Agir Humano e as Ciências Práticas	18
1.3 Práxis e Ordenação ao Bem	21
1.4 Virtude e Mediania.....	25
1.5 O Problema da Liberdade	31
2- PHILIA E JUSTIÇA: PROVOCAÇÕES SOBRE A ALTERIDADE	35
2.1 – O Problema da <i>Philia</i> como Provação acerca da Alteridade	36
2.2 – O Ser Humano como Ser com o Outro	41
2.3 – Amizade e Felicidade	45
2.4 – Justiça e <i>Philia</i> : Possíveis Relações	48
3- O BEM VIVER COMUNITÁRIO COMO REALIZAÇÃO HUMANA	61
3.1 – Comunidade e Felicidade	62
3.2– Comunidade e Justiça	68
3.3 – Comunidade e Educação	72
3.4 – Comunidade e <i>Philia</i>	78
CONCLUSÃO	88
BIBLIOGRAFIA	98

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem por objetivo apresentar o bem viver comunitário como pressuposto fundamental para a construção da ética aristotélica, bem como uma provocação sobre a alteridade, através do conceito de *philia*, apontada pelo filósofo Aristóteles a partir de seu pensamento ético. Desde a inflexão antropológica no pensamento grego, trazida pela filosofia socrático-platônica, a pergunta sobre o agir humano tem despertado interesse e, conseqüentemente, causado indagações a todos aqueles que se dispõem a pesquisar o referido tema. Nesse sentido, Aristóteles surge como o primeiro filósofo a sistematizar, no Ocidente, um modo de investigação para analisar a conduta dos homens e o fim que eles querem atingir, sejam eles indivíduos ou participantes de uma sociedade política¹.

Em tempos que o papel da comunidade vem perdendo importância face às afirmações e fundamentações de uma liberdade estritamente individualizada, entendemos que resgatar o valor do espaço comunitário como centro da formação ético-política do ente humano surge como um possível horizonte a nortear os caminhos da *ciência do ethos*. Nesse caso, os estudos aristotélicos sobre as ciências práticas, a saber, ética e política, podem nos auxiliar como valioso instrumento de pesquisa e fundamentação para um resgate do importante papel ético e político do sujeito diante da realidade hodierna, ações estas que só podem acontecer tendo como pressuposto o papel orientador e formador da própria *pólis*.

O pensamento aristotélico segue nitidamente um caráter teleológico. Essa consideração, demonstrada no primeiro capítulo dessa dissertação, se faz importante para entendermos as bases epistemológicas que constroem as referências para a construção ética de Aristóteles. Nesse sentido, o filósofo nos mostra que “toda ação e toda escolha visam a um bem qualquer; e por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que as coisas tendem”². Alicerçados

¹ REALE, Giovanni. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. p. 203.

² *Ética a Nicômaco*, 1094a 15

sobre esse pressuposto, podemos definir que a ação humana segue uma dimensão que está além de si mesma, um bem que está além do indivíduo, apesar de já constar no próprio *télos* de sua ação. Em princípio, podemos perceber uma relação de exterioridade na própria razão prática, que busca além de si um bem que ainda não possui. Mas qual bem será este bem? O Estagirita, logo após, nos fala de várias finalidades e vários bens a que as ações tendem, mas seguiríamos até o infinito (o que seria impensável) se não encontrássemos um bem que fosse *bem em si mesmo*, e pelo qual todos os outros bens serviriam de instrumento para alcançá-lo. Para Aristóteles esse seria o Sumo Bem, chamado pelo filósofo de *eudaimonia*, que traduzimos como felicidade³. Nessa dimensão teleológica da ação, a *eudaimonia* seria o Bem Supremo, aquele que hierarquicamente estaria acima de todos os outros, por ser um bem-em-si-mesmo, isto é, a razão última que o sujeito humano busca em sua ação. É assentado sobre a realidade imanente, concreta, tendo a felicidade como pressuposto, que todo o sistema ético aristotélico culmina na análise de uma práxis humana ordenada por esse Bem.

Por pretendermos, com o presente trabalho, fundamentar a importância da comunidade para a filosofia prática de Aristóteles, não podemos descartar esse dado de seu sistema ético, pois a dimensão teleológica da ação individual irá desembocar numa série de conceitos que, para a formação ética, no campo do indivíduo, e para a formação política, no campo da comunidade, serão de grande valia para as bases argumentativas da pesquisa. Como proposto, pretendemos partir da ação individual para a ação coletiva, ou comunitária, em concordância com o autor que considera ética e política como duas dimensões inseparáveis. Assim, ao falarmos em *ciência do ethos*, ao procurarmos esse bem supremo do qual todas as ações humanas devem partir e chegar, devemos passar, também, pela questão da *ciência da pólis*, que, para o autor, seria a ciência mais prestigiosa, pois

se assim é, cumpre-nos tentar determinar, mesmo que em linhas gerais, o que seja esse bem e de que ciências ou faculdades ele é objeto. E, ao que parece, ele é objeto da ciência mais prestigiosa e que prevalece sobre tudo. Ora, parece que esta é a ciência

³ *Ibidem*, 1095a.

política, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas em uma *Pólis*. Visto que a ciência política utiliza as demais ciências e, ainda, legisla sobre o que devemos fazer e o que devemos nos abster, a finalidade dessa ciência deve necessariamente abranger a finalidade das outras, de maneira que essa finalidade deverá ser o bem humano⁴.

Como vimos, já temos, de antemão, uma afirmação clara sobre o valor e a importância da comunidade para o sujeito humano, tendo em vista que a mesma se torna, no contexto da *pólis*, “o bem humano”. A supremacia da *pólis* já nos indica a existência de uma correlação, uma intercausalidade, na práxis humana, em seu âmbito individual, e as consequências desta ação, no âmbito comunitário, tendo em vista que para Aristóteles a sociedade é uma grande comunidade que busca uma finalidade exatamente da mesma maneira que um indivíduo: a felicidade. Por isso,

constatamos que a *pólis* é uma espécie de comunidade constituída para a obtenção de um bem. Resulta claramente que todas as comunidades visam um bem determinado; aquela que é mais elevada de todas e engloba todas as outras visa um bem que é o mais elevado de todos. Esta comunidade chama-se *pólis*, é a comunidade política⁵.

Dessa forma justificamos que, para o homem, a convivência social e política – o que chamaremos de convivência comunitária – é o momento culminante da ética, pois, conforme nos afirma o próprio Aristóteles, o homem é incapaz de viver sozinho e nem será mesmo feliz se não se relacionar com os outros ao longo de sua vida. Para o filósofo, a convivência política é uma necessidade humana, contrariando até mesmo a tese dos sofistas que, por assim dizer, defendiam a doutrina do contrato social, da sociedade como convenção humana⁶.

⁴ *Ética a Nicômaco*, 1094b.

⁵ *A Política*, 1252 a.

⁶ PEGORARO, Olinto. *Ética dos maiores mestres através da história*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 55

Nessa linha de raciocínio ético percebemos, então, a importância da vivência comunitária que surge como uma necessidade do sujeito. Com isso, as relações humanas vão se formando a partir da estrutura da *pólis*, que, vale destacar, não aparece como algo *sui generis*, mas sim como algo intrínseco à construção da vida propriamente humana, na qual há uma ação deliberada. Apesar de serem termos aparentemente contraditórios, liberdade e necessidade, nesse caso se complementam, na medida em que o sujeito, naturalmente, utilizará de sua liberdade para a construção de seu *télos*, a felicidade. Mas, convenhamos que ainda existem muitas possibilidades de discussão sobre essa relação na organização da sociedade e ainda precisamos de um arcabouço teórico maior para delimitarmos as fronteiras entre a necessidade e a liberdade. Por isso, pesquisar, também, a relação entre a racionalidade do *ethos* e a liberdade, na filosofia aristotélica é de fundamental importância para refletirmos sobre um dos grandes paradigmas da ética.

No caminho metodológico que estamos percorrendo, faz-se necessário definirmos dois conceitos que, a nosso ver, se relacionam com a construção da comunidade. Anteriormente, vimos que formar comunidade, além de ser uma necessidade humana é, também, uma exigência ética, pois, como já é sabido, não é possível existir uma *ciência do ethos* a partir de um único indivíduo. Sabemos – e o princípio de realidade nos mostra isso claramente – que a experiência da comunidade leva o sujeito, em alguns momentos, a deixar seus ímpetos pessoais em favor do bem comum, afirmando a soberania da comunidade frente aos desejos do sujeito. Nesse momento, devemos ter muito cuidado na análise, pois não falamos aqui de uma espécie de “tirania da comunidade”, ou “ditadura da *pólis*”, mas apresentamos a comunidade possui um bem mais elevado, que é atualizado na potencialidade inerente ao homem de ser social, como vimos nas explicações anteriores. Para fazermos essa análise de forma mais clara, precisamos delimitar um conceito extremamente importante para entendermos a ética aristotélica: a *justiça*, que é apresentada pelo filósofo como a virtude mais privilegiada e, por interesse de fundamentação deste trabalho, como ela se relaciona com a questão da *própria* vivência comunitária.

No segundo capítulo descreveremos um sujeito que se relaciona e que tem o objetivo de satisfazer uma necessidade colocada pela busca da vida perfeita. Para isso ele depende da participação de outra pessoa, formando assim a comunidade, apresentada, nesse caso, como uma nuance da formação da alteridade, na medida em que o eu necessita do outro para a condução de sua vida. Como este sujeito pode, então, conseguir a cooperação desse outro? A resposta de Aristóteles é clara: só por meio de uma relação justa. Toda comunidade acontece apenas por meio da justiça e só por meio dela adquire solidez. Para Aristóteles, a justiça é fundamentada teleologicamente pelo bem da comunidade ou pela cooperação; ela é condição necessária de toda forma de comunidade. A justiça é a virtude que relaciona os cidadãos entre si; é a virtude da cidadania que garante a igualdade e a liberdade de todos os cidadãos.

A justiça é, portanto, uma virtude completa, não em sentido absoluto mas nas nossas relações com os outros. É por isso que muitas vezes a justiça é considerada como a virtude mais perfeita e nem a estrela vespertina, nem a estrela matutina são mais brilhantes que ela. Daí o provérbio: “A justiça encerra toda a virtude”⁷.

No capítulo 8, do livro V, de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles argumentará que a regra da justiça só se produz sob o pressuposto de que as necessidades dos sujeitos só podem ser supridas por meio da cooperação entre pessoas livres. Vale ressaltar que, nesse momento, o filósofo não aprofunda sua argumentação acerca do conceito de liberdade, mas afirma que uma pessoa não deve ser forçada, com violência, a servir aos interesses de outra pessoa. Percebemos, com isso, que próprio conceito de comunidade vai além de seu caráter descritivo, pois a mesma passa a se tornar um *ethos* a serviço dos interesses de todos os envolvidos.

Depois de todas essas definições e argumentações, ainda podemos nos perguntar se o viver comunitário ainda não aconteceria de forma muito utilitária na ética aristotélica, afinal, será que um indivíduo só irá se relacionar com o outro porque este lhe traz algum benefício? Abrindo uma possibilidade de

⁷ *Ética a Nicômaco*, 1129b.

resposta, na *Ética a Nicômaco* o filósofo pergunta se uma pessoa que alcançou a felicidade precisa de amigos. Nesse caso, entendemos a *philia*, num sentido mais amplo, incluindo também a amizade entre os cidadãos da *pólis*⁸, pois o ser humano sempre dependerá dos outros. E não seria esse reconhecimento do eterno depender-se do outro uma forma original de alteridade? Aristóteles demonstra que uma autorrelação do indivíduo, onde a pessoa se torna consciente do próprio valor, só acontecerá na medida em que é vivenciada em conjunto com as outras pessoas. Sendo assim, a forma mais elevada de comunidade humana consiste no reconhecimento mútuo, no qual as pessoas desenvolvem uma própria construção da *philia*, onde, por fim, a energia dos sujeitos seja direcionada para o engajamento em prol do bem comum, sempre no reconhecimento do outro, em sua plena alteridade, como merecedor de *justiça*, na constatação de que só aquele sujeito que se tornou uno, no reconhecimento do Sumo Bem em si, e, também, no outro, pode afirmar plenamente sua vida⁹, sabendo que para essa identificação do sujeito no Bem, se faz necessária a cooperação com outros seres humanos no benefício mútuo¹⁰.

Assim, apresentaremos, no terceiro capítulo, a proposta de um indivíduo que se situa no pleno objetivo da comunidade política, que, traduzido de forma simplificada, pode ser considerado como a formação do sujeito para a justiça, no reconhecimento ético-político de si e de outrem, através da ordenação teleológica para o bem, manifestada em seu livre engajamento no bem viver da comunidade, construindo, dessa forma, a possibilidade da justiça e da fraternidade para a grande comunidade humana.

Veremos, de fato, que a comunidade mantém estreita relação com a *eudaimonia*, na medida em que o ser humano, ao buscar uma vida perfeita, terá que vivenciar deliberações morais, que só serão possíveis no espaço-tempo da comunidade. É importante destacar que a comunidade será analisada desde sua forma primária, na união entre homem e mulher, que se unirão para suprir as necessidades comuns, inclusive a procriação, passando

⁸ *Ética a Nicômaco*, 1163b 10, 1164a 5 e 1167b 15.

⁹ *Ibidem*, 1166a 15, 1166b 20 e 1167a 10.

¹⁰ *Ibidem*, 1168b 5 e 1169a 10.

pela criação dos pequenos povoados, até atingir a comunidade perfeita, que seria a *pólis*, que garantirá as condições da vida humana, a vida moral, “pois os seres humanos vivem juntos não apenas para procriarem, mas também para os vários propósitos de uma vida perfeita”¹¹.

Como pensaremos o papel formador e transformador da *pólis* na vida do indivíduo, ressaltaremos, ainda que em linhas gerais, como a educação foi pensada pelo Estagirita, isto é, pública e comum, não devendo ficar a cargo dos interesses particulares das famílias. Dessa forma, a educação cumpre uma função política dentro da *pólis* e deve formar os cidadãos que chegam a buscarem sempre o *bem comum*.

Chegaremos, como ponto culminante do terceiro capítulo, a relação entre a comunidade e a *philia*, resgatando a ideia de alteridade como uma provocação no pensamento aristotélico, sobretudo ao valor da necessidade diversidade dentro da *pólis*. Para o Estagirita a *pólis* deve ser constituída pela atuação de homens diferentes, pois é preciso uma pluralidade de cidadãos heterogêneos que elaboram as leis e por ela também são orientados¹². Dessa forma ele afirma que a própria razão de ser da sociedade civil não admite a uniformidade absoluta¹³, dando, inclusive, um lugar privilegiado à questão dos conflitos dentro da comunidade política, como um caminho de construção do bem viver, como a possibilidade de, através das situações conflituosas, o animal racional “dizer” da justiça e exercer sua capacidade política. Sendo assim, uma comunidade que anula os conflitos destrói a possibilidade da construção de uma autêntica *Pólis*.

Esse ponto nos remete a um dado no pensamento ético de Aristóteles que é pouco explorado, mas que deve ser considerado como um fundamento importante em sua reflexão, isto é, o fator da convivência entre os concidadãos, pois esse é um ponto central para entendermos a singularidade da *philia* em seus escritos. O Estagirita afirma que o papel da convivência é o fator mais marcante da amizade e ela proporcionará o conhecimento das necessidades do outro, pois irá permitir certa intimidade com do ele¹⁴. Sem esse fator seria

¹¹ *Ética a Nicômaco*, 1162a 20.

¹² *Ibidem*, 1261a 35.

¹³ *Ibidem*, 1261b 7.

¹⁴ *Ibidem*, 1156b 25-27.

impossível estabelecer um profundo sentimento de pertença, o que permite a consciência dos desejos, interesses e necessidades de outrem¹⁵.

Dessa forma, concluímos que, reconhecer o outro, como amigo, só é possível através da convivência a partir da comunidade política, não visando apenas uma comunidade que favoreça a consciência de que os homens possuem interesses em comum, mas uma *pólis* que coloque à vida de todos em prol do bem comum, numa espécie de comunhão¹⁶ (*koinonía*) entre os habitantes da comunidade política.

Por fim, se o homem é naturalmente sociável, como afirma Aristóteles, a convivência comunitária colocará esse fundamento antropológico em atividade, tendo em vista o valor substancial desta característica para a filosofia do Estagirita. Segundo ele devemos buscar a excelência (virtude) da atividade de *ser* homem, através de ações deliberadas, que indiquem a construção de uma vida moral. Logo, sem a vivência comunitária o sujeito não necessitaria do agir moral, das leis, ou da própria justiça, pois as deliberações que ele tomaria envolveriam apenas sua própria vontade. A partir do encontro com o outro, através do *lócus* comunitário, o sujeito é convocado a pensar não apenas em seu próprio bem-estar, mas no bem comum, pois fica sabendo que a *eudaimonia*, também deve ser partilhada por um grande número de pessoas.

Aristóteles nos diz que afirmar-se responsável por outrem, exercício pleno de alteridade, é conhecê-lo, fazer a experiência de convivência com ele, colocar-se frente a esse outro, reconhecendo-o como um ser racional e digno de amizade e justiça, que deve ser uma virtude que tem em vista o bem do outro¹⁷, construindo através da relação intersubjetiva do agir ético em vista da noção de Bem¹⁸, fazendo desta uma discussão aberta para todos aqueles que se interessam pela ciência do *ethos*.

¹⁵ *Ibidem*, 1166a 1-5.

¹⁶ *Ética a Nicômaco*, 1159b 31-33.

¹⁷ *Ética a Nicômaco*, 1129b 30-35.

¹⁸ Cf. VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia V. Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 67-95.

1- FUNDAMENTOS ÉTICOS E ANTROPOLÓGICOS DE ARISTÓTELES

Buscar um fundamento antropológico para a ética aristotélica é de extrema importância para construção teórica da presente dissertação, tendo em vista que a pergunta sobre o que (ou quem) é o homem – juntamente à questão que gira em torno de seu agir - tem impulsionado vários campos do saber, principalmente no que tange à *ciência do ethos*¹⁹. Aristóteles compõe sua ética tendo uma concepção muito clara do humano, partindo do princípio de que o homem se mostra como animal político, dotado de razão e de linguagem²⁰. Por isso, mostraremos, ao longo deste capítulo, essas três dimensões humanas que constituem uma base importante para pensarmos o lugar da própria comunidade na ética de Aristóteles e, portanto, na vida do agente moral. Não quer dizer que partiremos pura e simplesmente do indivíduo para chegar à comunidade, como se esta tivesse menor relevância em relação àquele, mesmo porque não pesquisaremos sobre a conceituação de indivíduo, mas seguiremos na pergunta do *humano* enquanto conceito universal, a partir de Aristóteles.

Tendo como guia a antropologia aristotélica seguiremos em curso numa breve fundamentação de sua ética, quando se faz necessário a abordagem, neste primeiro capítulo, de alguns conceitos-chave que guiaram o pensamento do Estagirita e, neste momento mostram-se valiosos para nossa argumentação.

¹⁹ C.f. VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988, p. 36-78.

²⁰ STIRN, 2006 – p. 56

Pensar o agente ético, na denominada ciências práticas, sua práxis e ordenação ao Bem, o alcance da virtude através do exercício da mediania e o problema da liberdade na deliberação do agente moral, são bases teóricas que não podem ser dispensadas para todos aqueles que se colocam na árdua, e ao mesmo tempo prazerosa, tarefa de se embrenhar nos escritos de Aristóteles, principalmente a nós, que desejamos dissertar sobre a questão da alteridade e o valor da comunidade para a Ética Aristotélica.

Sendo assim, achamos necessário destacar que este primeiro capítulo tem por objetivo ser uma base conceitual sólida para o desenvolvimento da pesquisa, tendo em vista a fidelidade para com a ética da virtude, inaugurada por Aristóteles.

1.1 – O ser humano segundo a concepção aristotélica

Por ser um tema muito amplo, não temos a pretensão de esgotar toda a discussão já existente sobre a intrigante pergunta a respeito do “homem”, mas queremos fazer um preciso recorte da *Ética a Nicômaco* e da *Política*, sendo essas obras matrizes importantes do pensamento ocidental, na tentativa de definir o ser humano e sua ação.

Desde a inflexão antropológica no pensamento grego, trazida pela filosofia socrático-platônica, a pergunta sobre o ser humano e seu agir tem despertado interesse e, conseqüentemente, causado indagações a todos aqueles que se dispõem a pesquisar o referido tema. Nesse sentido, Aristóteles surge como o primeiro filósofo a sistematizar, no Ocidente, um modo de investigação para analisar a conduta dos homens e o fim que eles

querem atingir, sejam eles indivíduos ou participantes de uma sociedade política²¹.

O foco inicial de nossa pesquisa toma em análise o primeiro livro da *Ética a Nicômaco*. Considerando esta obra como um pilar do pensamento ético de Aristóteles, encontramos definições esclarecedoras que nos auxiliarão na presente investigação. VAZ (1999) destaca a importância da *Ética a Nicômaco*, pela

composição dos livros que nos oferecem uma visão mais ampla da pragmateia ética de Aristóteles, de seu método e de sua lógica interna, e finalmente, pela significação que alcançou na história das concepções éticas²²

Não nos deteremos, neste primeiro momento, a dissertar sobre a questão teleológica da ação humana, mas é preciso delimitar que a busca aristotélica sobre as “coisas humanas”²³ começa na especificação da finalidade do próprio homem e de sua ação. Segundo o Estagirita, toda ação e toda escolha visam a algum bem, este seria aquilo para qual todas as coisas tendem²⁴. Como sabemos, tendo em vista a multiplicidade de ações e atividades humanas, deverá existir um Bem maior que os outros, pois se não fosse assim toda ação poderia ser relativizada e, portanto, não teríamos, por definição, uma finalidade maior do agir humano. Sendo assim, deverá existir o Sumo Bem, do qual todos os outros bens seriam apenas instrumentos para alcançá-lo. Por ser um animal racional, o homem é instigado a conhecer esse bem, afinal de contas o próprio Aristóteles coloca, como fator primordial da

²¹ REALE, Giovanni. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: PAULINAS, 1990. P. 203.

²² VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia I*. Introdução à Ética Filosófica I, São Paulo, Ed. Loyola, 1999, p. 113.

²³ Termo aprofundado por Marcelo Perine na introdução de seu livro *Quatro Lições sobre a Ética Aristotélica* (Ed Loyola, 2006) para se referir à pesquisa ética de Aristóteles.

²⁴ *Ética a Nicômaco*, 1094a 05.

natureza humana, o desejo pelo conhecimento²⁵. Por isso, achamos necessário delimitar qual seria esse bem, tendo em vista que seu conhecimento trará grande influência sobre a nossa existência²⁶. Assim, cumpre-nos tentar determinar, mesmo que em linhas gerais, o que seja esse bem supremo e de que ciências ou faculdades ele é objeto. Assim, a finalidade suprema do agir humano, da qual a ciência mais prestigiosa, a ciência política, deve se ocupar será o Bem Humano, que logo nos capítulos iniciais de sua *Ética a Nicômaco* Aristóteles definirá como *eudaimonia*, que traduzimos como felicidade.

Em palavras, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem que esse bem supremo é a felicidade e consideram que o bem viver e o bem agir equivalem a ser feliz²⁷.

Uma explicação mais detalhada da questão teleológica do agir humano será tratada posteriormente, quando dissertaremos sobre a práxis do indivíduo e sua ordenação ao Bem, mas acreditamos que para começarmos uma discussão sobre a fundamentação antropológica da ética aristotélica necessitaríamos destacar essa ordenação da ação humana a esse Bem Supremo, pois se o agente moral é visto pelo Estagirita como um ser dotado de razão, de linguagem e naturalmente social, devemos levar em conta que esse agir, para Aristóteles, está condicionado à busca desse bem supremo que, por sua vez, deverá conduzir toda a vida do indivíduo e, conseqüentemente, proporcionar a ele uma existência completa e um agir moral conforme a sua finalidade, ou cumprindo o que pede sua essência.

²⁵ *Metafísica*, A 980a 10.

²⁶ *Ética a Nicômaco*, 1094b 10.

²⁷ *Ibidem* 1095b 05.

Tendo como princípio e finalidade da vida humana a Felicidade, Aristóteles oferece uma resposta à questão da vida moral, isto é, qual o fim mais elevado que a ação humana pode alcançar. Neste ponto a antropologia aristotélica é bem clara, definindo a felicidade como autossuficiência, como “aquilo que torna a vida desejável por não ser carente de nada”. A partir desse ponto o filósofo problematiza a questão sobre qual seria a função do homem, considerando que o bem e a perfeição residirão justamente no encontro e conhecimento desta função²⁸, que para ele reside em uma “atividade da alma a partir de um princípio racional”²⁹. Sendo assim, esse princípio racional da espécie humana garantiria ao homem o bem viver e o bem agir³⁰, auxiliando-o na excelência de ser homem, cumprindo ao chamado de sua essência.

Afirmamos que a função própria do homem é uma certa espécie de vida, e esta é constituída por uma atividade ou por ações da alma que implicam um princípio racional, e que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas.

Ainda sobre a *Ética a Nicômaco*, PERINE(2006) destaca que a obra traduz uma concepção antropológica cujas linhas estão fundamentadas em quatro pontos:

as coleções de máximas atribuídas aos setes sábios, os primeiros esboços de reflexão moral conservados nos fragmentos dos pensadores originários da nossa tradição, a revolução provocada pela pregação socrática em torno do preceito délfico e da nova concepção da *psyché* e, finalmente, a extraordinária confluência dessas três linhas na obra de Platão.

Especificamente sobre a questão da *psyché* humana, o autor traz uma importante reflexão sobre a divergência de Aristóteles em relação ao seu

²⁸ *Ibidem*, 1097b 25.

²⁹ *Ibidem*, 1098a 10-15.

³⁰ *Ibidem*, 1098b 20.

mestre Platão, no que tange à antropologia. Se o homem é a união de alma e corpo, e a alma está hierarquicamente acima no relacionamento com o corpo, este não é visto como um impedimento para o conhecimento do verdadeiro (tal qual o concebia Platão), mas sim como um valioso instrumento que possibilitaria à alma o conhecimento e o acesso à verdade, que seria desvelada na imanência do mundo sensível. Ainda sobre a questão da alma, encontramos no homem as duas partes: uma racional e outra irracional. A primeira está hierarquicamente acima da segunda, sendo que esta pode se recusar a obedecer àquela. Isso acontece quando os desejos tomam uma dimensão tão grande a ponto de bloquear a parte irracional da alma, fazendo com que esta não obedeça à parte racional. Assim é necessário que a parte irracional se sujeite à racional por uma participação no desejo, deixando-se guiar pela racionalidade³¹. Portanto, para Aristóteles o homem seria um “composto de desejo razoável e de razão desejanter”, eis a descrição da moral aristotélica³².

Já que o homem é sua alma e realiza sua essência pela decisão racional, através da busca pela felicidade, como autossuficiência, poderíamos cair no equívoco de considerá-lo, então, um ser que depende apenas de si para alcançar a completude. Ledo engano este, pois para o filósofo o homem não conseguirá se autorrealizar solitariamente³³. Aristóteles afirma que “a felicidade também deve ser partilhada por todas as pessoas”³⁴ e, sendo assim, essa autossuficiência não seria uma atividade exclusiva do indivíduo. Observemos suas palavras

³¹ *Ibidem*, 1102a 15-30.

³² PERINE, 2006, p. 12.

³³ *Política*, 1253a 25.

³⁴ *Ética a Nicômaco*, 1099b 20.

Por auto-suficiência não entendemos aquilo que é suficiente para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para os pais os filhos, a esposa e em geral para os seus amigos e concidadãos, já que o homem é um animal político³⁵.

Como vimos acima, na descrição do próprio filósofo surge outra dimensão antropológica necessária aos nossos estudos: o homem enquanto animal político. Analisando essa dimensão política na existência humana juntamente à questão da felicidade, percebemos que ela está ligada à comunidade humana, e não apenas a um indivíduo isolado, pois o homem é um ser naturalmente destinado a viver na *pólis*. Sendo assim, ele necessita da convivência com os outros não apenas para garantir a sua sobrevivência biológica, mas para sua realização moral, fator que será explicitado nos próximos capítulos, quando dissertaremos sobre o conceito de *philia*.

Portanto, dessa fundamentação antropológica oferecida por Aristóteles, do homem como um ser naturalmente político, constatamos que ele, além de sua essência racional, também é

destinado a viver em comunidade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência.³⁶

O homem é destinado a viver comunitariamente. Essa necessidade do outro para a autorrealização, não somente do indivíduo, mas do Sumo Bem que terá sua maior excelência na *pólis*, poderíamos destacar, não sem razão, como o surgimento de uma provocação sobre a alteridade que está muito bem

³⁵ *Ibidem*, 1097b 10.

³⁶ *Política* 1253a 5.

entrelaçada em nossa constituição antropológica e, portanto preponderantemente, de nosso ser-no-mundo.

O homem seria, nessa linha de raciocínio que seguimos até aqui, um animal sociável em grau mais elevado do que os outros animais que vivem em comunidade³⁷, pois além de ser dotado de razão e de sociabilidade, estas duas dimensões antropológicas são manifestadas através do “uso da palavra”, que tem por objetivo nos fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, conseqüentemente, o que é justo ou injusto. Neste caráter comunicativo, o homem tem a supremacia garantida pela utilização da dimensão simbólica da linguagem, auxiliando-o a discernir o bem do mal.

Nessa perspectiva, percebemos que as três dimensões antropológicas (a racionalidade, a socialização e a linguagem) apontadas por Aristóteles interrelacionan-se entre si e se complementam, pois é impossível pensar uma racionalidade plena sem o uso da linguagem, assim como é impossível pensar um conjunto simbólico de códigos de linguagem sem a convivência comunitária, isto é, sem a presença do outro.

Logo, estas dimensões nos auxiliam a pensar a ética, pois não é possível falar de uma *ciência do ethos* que não perpassa pela racionalidade, assim como não existe *ethos* construído por um único indivíduo, bem como não é concebível um sistema formal de ordenação ao bem, através de símbolos e códigos morais, sem passar pelo crivo da linguagem. Assim, constatamos que essas três dimensões fundamentais para a ética se encontram e se unem nesse ser misterioso e surpreendente ser que chamamos de humano.

³⁷ *Ibidem.*

1.2– O agir humano e as ciências práticas

Na tentativa de definir o ser humano segundo a concepção aristotélica, esbarramos necessariamente na questão de seu agir. Como foi mostrado, Aristóteles define nas linhas acima, o bem do homem em termos de atividade da alma em consonância com a virtude. Cabe a nós esclarecer essa atividade explícita na definição do bem humano segundo Aristóteles enquanto agir e *práxis* e, também, identificar a melhor e mais completa virtude de acordo com essa *práxis*.

É necessário pontuarmos que, colocando a felicidade como fim último do agir humano, Aristóteles se afasta da posição intelectualista vigente na Grécia até aquele momento, pois esta posição apontava o conhecimento como fim último do agir humano. Como foi destacado, o Estagirita dá um lugar privilegiado ao conhecimento e à racionalidade, fundamentalmente em sua ética, considerando que a própria felicidade, em grau mais elevado, só é encontrada na vida teórica por pertencer à racionalidade, parte mais nobre do ser humano e o que o distingue dos outros animais. Mas, em sua antropologia ele dimensiona este conhecimento e esta racionalidade como interlocutores das inclinações e paixões³⁸, como foi destacado acima. Assim, temos dois pilares da ética grega: a moral socrático-platônica, que residia na busca pela ideia do Bem, transcendente, perfeito e imutável, que apenas ao ser contemplado através do conhecimento garantiria, necessariamente, o bem viver e o bem agir ao homem³⁹, e por outro lado a moral aristotélica, fundamentada na imanência do real, tendo como fim último a felicidade

³⁸ Cf. VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica I, São Paulo, Ed. Loyola, 1999, p. 115.

³⁹ REALE, Giovanni e Dário Antiseri. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. p. 88-92.

humana, alcançada através da relação de intercausalidade entre o *ethos* (costume), *práxis* (ação) e *héxis* (hábito)⁴⁰. Assim, ao contrário de seu mestre Platão, Aristóteles vai encontrar no costume a fonte de sua moral, inaugurando a sistematização de sua filosofia prática, a qual abarca em unidade os temas da ética e da política.

O filósofo faz uma importante separação entre as ciências *teoréticas* e *práticas*. As primeiras englobam a matemática, a física e a metafísica; sendo que a metafísica está em grau superior em relação às outras, por tratar do conhecimento dos princípios e causas do ser⁴¹. As ciências práticas (que nos interessam para o presente estudo) também são separadas em três: a arte, a ética e a política. Se as ciências teoréticas se preocupam com os princípios do ser, ou seja, as coisas invariáveis, as ciências práticas se ocuparão das coisas que estão sujeitas às irregularidades e variações, como exemplo a própria *práxis* do ser humano. Nesse caso, a política será hierarquicamente a ciência suprema, por tratar do bem comum, que na visão aristotélica está acima dos bens individuais, colocando as demais ciências a serviço da plena realização da comunidade política⁴² e delegando à ética a tarefa de se debruçar mais especificamente na pesquisa sobre a ação, ou seja, a *práxis* do indivíduo.

Até agora, enfatizamos bem que a felicidade está na realização de uma atividade, um agir humano que tende a um fim. Esta ação se vincula ao campo das ciências práticas que têm como objetivo a pesquisa sobre a *práxis*. Cada ciência tem sua função e sua metodologia própria. Nas ciências teoréticas, por exemplo, há a preocupação e o esforço em captar as verdades

⁴⁰ VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia V*. Introdução à Ética Filosófica II, São Paulo, Ed. Loyola, 2000, p. 145-146.

⁴¹ *Metafísica*, 1003b 25-30.

⁴² *Política*, 1252a 5.

eternas e, portanto, imutáveis. O seu método segue o caráter do silogismo, no qual se parte de premissas verdadeiras, intuídas pela inteligência para chegar a conclusões de estrito rigor científico.

No caso das ciências práticas que têm por objetivo a pesquisa acerca da ação humana, também deve existir um rigor metodológico. Mas alcançaríamos a mesma precisão científica? Tendo em vista que o agir é invariável chegaríamos a uma certeza absoluta sobre uma espécie de “agir verdadeiro”? Na finalidade do bem, o homem delibera sua ação e, portanto, a ética deverá se debruçar sobre esse objeto da ação (o bem). Então, no caso das ciências práticas, ética e política, o objeto de sua especulação será as boas e justas ações, que por estarem ligadas à *práxis*, não são demonstráveis pelo rigor matemático, nem tampouco pela precisão científica. Dessa forma, como “não se deve querer a mesma precisão em todos os raciocínios, assim como não se deve exigi-la nos produtos de todas as artes mecânicas”⁴³, chegamos à conclusão que existe um método próprio para as ciências práticas, que difere, por natureza de objeto, das ciências teóricas. Sendo assim, conclui-se que a ciência do agir humano não está no campo do rigor matemático, mas sim no campo da aproximação, de acordo com a nossa escolha, tendo em vista a abertura de nossa ação para o que pode ser ou não ser considerado bom e justo, em consonância com a parte da alma que está ligada à sabedoria prática. Esta, por sua vez, é uma disposição da parte racional da alma, que age, conforme os ditames dessa mesma razão, na relação entre inteligência e vontade. Trataremos dela posteriormente.

⁴³ Ética a Nicômaco, 1094b 10.

1.3– Práxis e ordenação ao Bem

Aristóteles ao longo de sua ética dá atenção especial ao caráter racional da natureza humana, que obtém lugar privilegiado em sua antropologia, como vimos anteriormente. Por isso, nada mais justo do que considerar o exercício dessa racionalidade como a realização da plenitude humana. Ao falar sobre isso, o filósofo enfatiza que a *eudaimonia* será alcançada, de forma perfeita, no exercício contemplativo, pois

se a felicidade consiste na atividade conforme à virtude, será razoável que ela seja também uma atividade em consonância com a mais alta virtude, e esse será a virtude do que existe de melhor em nós. E isso que existe de melhor em nós – quer seja a razão, quer seja alguma outra coisa esse elemento que pensamos ser o nosso guia natural e que nos dirige(...) – sua atividade conforme à virtude que lhe é própria então, será a perfeita felicidade. Já dissemos antes que essa atividade é contemplativa.⁴⁴

Essa posição aristotélica tem causado uma ampla discussão que desembocou em um debate histórico⁴⁵: seria a felicidade alcançada exclusivamente no exercício intelectual? Nesse caso, somente o filósofo, ao contemplar as verdades eternas e imutáveis, alcançaria a plena felicidade? Em primeiro lugar, é necessário identificarmos que a própria contemplação, para Aristóteles não significa um esvaziamento do agir, mas justamente o seu contrário, ou seja, uma ação que tem como guia a razão, onde as duas dimensões estão correlacionadas entre si. Dessa forma, confirmamos que a realização plena do bem humano é uma atividade da alma conforme a virtude (*ação e razão = excelência*). Pois, se não fosse dessa forma poderíamos considerar como virtuoso aquele que “está dormindo, ou o que leva uma vida

⁴⁴ *Ibidem* 1177b 15.

⁴⁵ Cf. PEGORARO, Olinto. *Ética dos Maiores Mestres Através da História*. P 43.

inteira de inatividade, sem jamais pôr em prática a virtude⁴⁶”. A contemplação para Aristóteles é percebida de forma mais clara quando a colocamos em comparação com os três tipos principais de vida apontados pelo filósofo, *a vida pelo prazer, a vida política e a vida contemplativa*. Nesses três tipos, a vida de prazer pelo prazer, como bem em si mesmo, é comparável à vida dos animais, e, portanto, uma vida sem liberdade, tendo em vista que esse modo de viver não está na ordenação ao bem, como fundamento da ação, mas sim na pura e simples satisfação do desejo irracional. Os que levam a vida política buscam a honra como maior virtude, pensando ser esta o bem supremo, mas se enganam quanto a isso, pois a honra depende mais de quem a concede do que de quem a recebe “ao passo que nos parece que o bem é algo próprio de um homem e que dificilmente poderia lhe ser tirado”⁴⁷. Com isso, a virtude surge como a finalidade da vida política, mas será incompleto esse pensamento se estiver estritamente no campo da contemplação como mero conhecimento, pois

a presente investigação não visa, como as outras, ao conhecimento teórico (não estamos investigando apenas para conhecer o que é a virtude moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim, nossa investigação viria a ser inútil), cumpre-nos examinar a natureza das ações e como devemos praticá-las.⁴⁸

Sobre esse assunto, faremos uma pequena digressão para analisarmos mais profundamente a doutrina ética de Aristóteles, tendo em vista, também, sua aproximação metafísica. Falamos em uma relação entre ação e razão em Aristóteles, pois ao mesmo tempo em que as ciências práticas estão

⁴⁶ *Ética a Nicômaco*, 1096a 15.

⁴⁷ *Ibidem*, 1095b 25.

⁴⁸ *Ibidem*, 1104a.

subordinadas à metafísica, esta é complementada por aquelas. A relação de servidão das ciências práticas à metafísica é um relacionamento hierárquico que tem como fim a vida feliz, a realização plena da atividade ética do animal racional e da ação justa do animal político. Explicando de outra maneira, diríamos que tanto a ética quanto a política fundamentam seu motivo de ser mais profundo na constituição ontológica do homem.

Segundo o Estagirita, o homem é produto da *physis* enquanto é depositário da atuação das causas: material e formal, eficiente e final. O ser humano é composto da mesma matéria dos outros seres, mas nele a matéria da *physis* toma *forma* racional. Da mesma maneira, existe a relação entre o ato e a potência, existimos de fato, em ato, e também existimos em potência, na construção de nossa própria existência, através de nosso agir no mundo e de nossa ação deliberada. Sobre isso, PEGORARO (2008) nos faz uma importante observação:

Quanto ao homem, a natureza lhe deu as primeiras três causas através da geração biológica: os pais são nossa causa eficiente, e nos geram de forma racional a qual dá qualidade humana à material corporal. Mas a natureza nos dá a causa final apenas potencialmente; ela deve ser explicitada e conquistada ao longo da vida pelo exercício da liberdade, ou seja, a causa final é, no homem, sua realização como ser ético que busca seu crescimento moral, intelectual, social e político; pela liberdade o homem pode construir a finalidade de sua existência ou pode destruí-la⁴⁹.

Com isso pretendemos levantar a hipótese de que a contemplação do Bem, ou a vida contemplativa, não se refere apenas ao conhecimento desse bem em si, mas à prática do mesmo, mediante à orientação desse bem.

⁴⁹ PEGORARO, Olinto. *Ética dos Maiores Mestres Através da História*. P 40.

Para ilustrar a questão sobre a *práxis* e sua ordenação racional ao bem é importante trazermos a reflexão de Henrique Lima Vaz que, no capítulo primeiro de sua *Introdução à Ética Filosófica II*, desembaraça a questão da racionalidade da ação e da ordenação teleológica ao bem. Segundo o autor, a razão prática opera numa inteligibilidade fundamental do *ethos*, que garante a este uma “unidade de significação”. Esse saber prático é imanente e específico à *práxis* humana que, através de sua ação se transforma na forma da vida ética, pois

vemos que a razão primeira de possibilidade, expressa no momento de universalidade da *práxis* individual, e que manifesta sua inteligibilidade fundamental, é a ordenação intencional, constitutiva da própria natureza da Razão Prática ao Bem como Fim do agir⁵⁰.

Segundo o autor, essa posição retira o ser humano de duas posições que anulariam sua liberdade, essencial ao falarmos de ética, pois se não fosse assim teríamos que “*submeter a práxis do indivíduo ao aleatório das convenções sociais ou integrá-la no determinismo da natureza*”⁵¹. Uma possível resposta para esse problema da liberdade do agir viria na relação de “intercausalidade” entre o *ethos* (costume), a *práxis* (agir) e a *héxis* (hábito). O *ethos* enquanto realidade de significação garante a legitimação da *práxis*. Mas é importante ressaltar que não falamos de uma *práxis* isolada, pois como nos diz o próprio Aristóteles essa *práxis* deve ser atualizada⁵² “em uma vida inteira, pois uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um só dia, ou um curto espaço de tempo não faz um homem feliz e

⁵⁰ VAZ, H.C. de Lima. *Escritos de Filosofia V*. Introdução à Ética Filosófica II, São Paulo, Ed. Loyola, 2000, P. 143.

⁵¹ *Ibidem*

⁵² *Ética a Nicômaco*, 1144a 5.

venturoso”⁵³. Assim, na reflexão de Vaz, “a estrutura inteligível da vida ética” deverá articular essas três dimensões, sendo o *ethos* a realidade simbólica e abstrata que guiará a *práxis* do indivíduo, onde esta, por sua vez, dará uma realidade concreta ao significado apresentado pelo *ethos* e terá sua atualização na forma da *hexis* como continuidade. Assim,

o *ethos* é a causa formal ou especificativa do operar da Razão prática; a *práxis* e a *hexis* são a causa eficiente em virtude da qual a Razão prática produz o *ethos* na existência; o bem do indivíduo ou sua *eudaimonia* constituem a causa final que polariza o operar da Razão prática. O sentido ético da *práxis* e da *hexis* provém do *ethos*, a permanência do *ethos* é assegurada pela *práxis* e pela *hexis*⁵⁴.

Então, na busca pela *eudaimonia* é preciso mais do que um estado de ânimo, ou de alma, é preciso agir e agir bem⁵⁵, é preciso a *práxis* na continuidade da *hexis*; e isso supõe um treinamento voluntário, um exercício, uma opção e uma escolha como um ato de liberdade. Tudo isso diz respeito à virtude que auxilia a ação humana a encontrar um bom resultado da *práxis*, pois as coisas boas e nobres da vida apenas são alcançadas por aqueles que “agem retamente”⁵⁶.

1.4– Virtude e mediania

Conforme vimos, a felicidade nos é alcançada através da boa ação, ou seja, um agir que seja pautado pela virtude, pois “o que constitui a felicidade são as ações virtuosas”⁵⁷. Cabe a nós, então, dissertar sobre a perspectiva da virtude para Aristóteles.

⁵³ *Ibidem*, 1098a, 15.b

⁵⁴ VAZ, H.C. de Lima. Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica II, São Paulo, Ed. Loyolla, 2000, Pp. 145-146.

⁵⁵ *Ética a Nicômaco*, 1099a, 15.

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ *Ibidem*, 1100b, 10.

Talvez nunca se tenha escrito nas páginas do pensamento ocidental um louvor tão intenso à questão da virtude quanto nos escritos aristotélicos. Assim como a felicidade, a ação virtuosa deve ser um bem em si mesmo, mas isso não quer dizer que o ser humano não necessite de bens exteriores para sua plena realização, pois “não é possível, ou pelo menos não é fácil, praticar ações nobres sem os devidos meios”⁵⁸. Nesse ponto, Aristóteles nos mostra os diversos instrumentos para o alcance de uma vida feliz: as riquezas, a beleza, os amigos, a boa decência etc. Com isso, não podemos pensar que escolher uma atividade virtuosa é fazer o projeto de uma vida ascética, pois a ausência desses bens exteriores pode ofuscar a própria felicidade⁵⁹. Mas é nesse momento que chamamos a atenção para o olhar virtuoso, isto é, aquele que não confunde os “instrumentos”, que são bens para algo ou para alguma coisa, com a “finalidade”, que é um bem em si mesmo. Acontece que muitas pessoas, ao longo da história, confundiram a felicidade com o ato de acumular riquezas, honras ou belezas, pensando que estes seriam a finalidade da existência, mas se enganaram, pois a instabilidade trazida por essa “inversão de valores” provocou atividades viciosas e não virtuosas e ninguém “diria que é feliz aquele que experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente⁶⁰”, dado que estes bens são passageiros e propensos ao infortúnio, que, diga-se de passagem, são necessários à construção de nossa vida, mas como um processo instrumental para a plena realização e excelência do homem.

Sendo assim, nenhuma função humana é dotada de tanta permanência como as atividades virtuosas, “que são consideradas até mais duradouras que

⁵⁸ *Ibidem*, 1099b.

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ *Ibidem*, 1100a 5.

o próprio conhecimento”⁶¹. Portanto, o homem autorrealizado será aquele que se empenha na contemplação ou na prática daquilo que é conforme à virtude e, por esse motivo, é capaz de suportar os infortúnios e as vicissitudes, por possuir essa nobreza e esse espírito, pois ele contempla que os bens exteriores são necessários, mas não são bens em si mesmos, e, sendo a prática da virtude, uma ação que também visa a si mesmo, um “homem feliz jamais praticará atos ignóbeis ou odiosos”⁶². Como vimos, a virtude é preponderante para a realização do bem viver, e nos infortúnios ela é a garantia de que estamos no caminho certo.

Mas existem, segundo o filósofo, dois tipos, ou duas formas de virtude: a intelectual e a moral, também chamadas de *dianoéticas* e *éticas*. As virtudes intelectuais estão ligadas à parte racional da alma e dependem do tempo e experiência, pois estão necessariamente conectadas ao ensino. As virtudes morais são adquiridas através de um *hábito*, de um exercício de orientação contínuo para a harmonização de nossas energias instintivas e de nossos desejos. Como destacamos acima, trata-se especificamente de nosso agir, dando a este a possibilidade de alcançar a excelência humana. A *areté*, como hábito virtuoso, daria ao ser humano a possibilidade de aperfeiçoamento de seu agir, tendo em vista que

não é, portanto, nem por natureza nem contrariamente a ela que as virtudes se geram em nós; antes devemos dizer que a natureza nos dá a capacidade de recebê-las, e tal capacidade se aperfeiçoa com o hábito⁶³

Aqui, urge a necessidade de uma retomada na antropologia aristotélica, pois o homem virtuoso, ou o homem que cumpre com excelência a tarefa de

⁶¹ *Ibidem*, 10.

⁶² *Ibidem*, 1100b 35.

⁶³ *Ética a Nicômaco*, 1103a 25.

ser homem, é aquele que consegue ordenar toda sua variedade de energias e funções a partir de seu intelecto. O Estagirita classifica três modalidades de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual. Essa tipologia nos ajuda a entender a racionalidade da ética, pois as duas primeiras formas de vida são estendidas a todos os animais, portanto são biológicas e irracionais, e a última forma de vida, a intelectual, é que nos garante a identidade humana. Assim, percebemos que no homem reside a potencialidade para o desenvolvimento de sua virtude, tendo em vista que seus impulsos biológicos, ligados especificamente à vida sensitiva e vegetativa, podem tornar-se éticos quando são desenvolvidos pelo hábito, orientados pelo intelecto. É importante destacar que o intelecto não exerce um poder autoritário na sua supremacia sobre os impulsos, mas orienta estes para que eles tenham participação na totalidade que é o ser humano, pois Aristóteles não separa o homem em partes (sensitivo, vegetativo e intelectual), mas ao contrário, ele afirma que é uma só e mesma vida, tendo em vista a multiplicidade de funções e impulsos que encontram no homem a possibilidade de servirem como instrumentos para a contemplação das supremas verdades. Por isso, as virtudes éticas são a “educação do instituto, da sensibilidade e das paixões sob a luz do intelecto”⁶⁴. Vemos a virtude ligada ao hábito que supõe uma escolha, uma ação deliberada de acordo com nossa disposição para a prática de ações justas, pois “nossas disposições morais nascem de atividades semelhantes a elas”⁶⁵.

Como a investigação sobre o agir humano não está ligada à fixidez do rigor matemático, devemos fazer o possível para tornar a compreensão mais acessível. Em se tratando da natureza da virtude, e por ela estar ligada as

⁶⁴ PEGORARO, p. 48.

⁶⁵ *Ética a Nicômaco*, 1103b 15.

ações invariáveis de diversos indivíduos, não possuímos uma regra geral ou princípio que garantiria a virtude em todas as pessoas, pois se assim o fosse desconsideraríamos que ela é uma disposição do caráter, possuída através de ações deliberadas. Sendo assim, todas as atividades humanas devem ser pautadas pela *reta razão* que reside em cada sujeito. Assim a construção do caráter seria uma disposição para a ação na *medida certa*, ou seja, no *justo meio*, pois “está na natureza das virtudes o serem destruídas pela deficiência ou pelo excesso⁶⁶”. Aristóteles nos fornece uma série de exemplos sobre essa afirmação, como no caso do alimento ou da bebida que, tanto pela ausência como pelo excesso, podem atrapalhar a saúde; como o prazer, que não estando na vida do homem a torna enfadonha e sem tempero, mas se uma pessoa vive apenas para ele se transforma em um escravo, assim como os animais. Dessa forma o sujeito se dispõe para comportar-se conforme um *reto meio termo*, que não seja relativo ao objeto de sua ação, mas ao próprio homem que a pratica. Essa ação não pode ser calculada matematicamente, pois o que é excesso para uma pessoa pode ser falta para outra. Assim, a mediania atua em todas as ações humanas como uma resposta à *hybris* das paixões, dando organização racional à vida do agente moral, pois a “virtude é um meio termo entre dois vícios, o excesso e a virtude⁶⁷” e “consiste numa mediania relativa a nós”, sendo determinada por “um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”. É importante destacar que o meio termo não pode se confundir com mediocridade. Lembremos que a virtude é uma excelência, uma perfeição, que pode gastar uma vida inteira para ser alcançada. Sendo assim, somente aqueles que se entregam à prática da

⁶⁶ *Ibidem*, 1104a 10.

⁶⁷ *Ibidem*, 1107a 15.

justiça, que reside nesse meio termo, são considerados homens livres e no caminho da *areté*.

Racionalidade e liberdade são fundamentais nesse processo da busca pela excelência que se mostra através da vida ética. Assim, Aristóteles faz uma reflexão sobre o homem *temperante e intemperante*. Na prática das ações boas e justas deve-se levar em conta a disposição com que praticamos tais atos, como mencionado acima. Mas se essa ação é feita de forma forçada e o homem que a pratica não se alegra com esse agir ele está agindo de forma *intemperante*, já aquele que o homem que se sente alegria do esforço de agir corretamente é considerando um homem temperante. Sendo assim,

a excelência moral relaciona-se com o prazer e sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobres. Por isso, como diz Platão, deveríamos ser educados desde a infância de maneira a nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas certas; assim deve ser a educação correta.⁶⁸

Sobretudo nesse ponto, o papel da vontade é destacado como fundamental para a questão ética em Aristóteles. Não é qualquer ação que lapidará a virtude no indivíduo, pois é necessário que sua vontade esteja em consonância com esse agir. Isso explica algumas afirmações que fizemos acima, pois nos mostra que a relação entre vontade e racionalidade é apresentada como uma harmonização dessas três dimensões humanas em Aristóteles. A razão orienta a vontade enquanto esta participa da racionalidade. Nesse ponto poderíamos afirmar que o *lógos* educa a *physis* através do exercício da busca pela *mesotés*, proporcionando tanto à razão quanto à natureza a participação no agir humano. O homem, então, é esse emaranhado relacional que não pode ser multifacetado. Se educado para buscar a sua

⁶⁸ *Ética a Nicômaco*, 1104b 10.

areté, o homem terá a liberdade necessária, garantida pela mediania, de conviver tanto racionalmente quanto passionalmente em sua vida ética.

1.5 – O Problema da liberdade

O tema da liberdade é uma discussão que atravessa os tempos da filosofia. O próprio Aristóteles não escreveu nenhum tratado que especificasse a questão da liberdade, mas em sua perspectiva ética ela se apresenta como um princípio para entendermos o que consideramos como ação correta.

Segundo o filósofo, existem três condições para julgarmos uma ação justa ou temperante. Para ele o agente ético “deve ter conhecimento do que faz; deve escolher os atos, e escolhê-los em função dos próprios atos; e sua ação deve proceder de uma disposição moral firme e imutável”⁶⁹.

A virtude se relaciona à liberdade na medida em que procede de uma decisão, de uma deliberação. Na antropologia aristotélica encontramos em sua definição de alma três espécies de coisas: as paixões, as faculdades e as disposições. Tanto as paixões quanto as faculdades não dependem de nossa escolha, pois são obras da natureza e, por esse motivo, não podemos classificá-las como injustas. Nenhum homem pode ser considerado injusto por sentir cólera, pois sentimos, através de nossa faculdade de se sentir encolerizado, sem nenhuma escolha de nossa parte. Portanto, a virtude está no campo de nossa disposição, ou seja, como lidamos e nos exercitamos mediante as paixões que nos movem e as faculdades que nos permitem sentir. Isso garante a liberdade a partir do momento em que um homem só pode ser considerado justo ou injusto pelos atos voluntários, e não pela ação

⁶⁹ *Ética a Nicômaco*, 1105a 30.

da natureza. Ao contrário de Platão, para quem ninguém é mal voluntariamente, mas sim pelo fato de não conhecer o que é bom⁷⁰, o Estagirita define a escolha voluntária com aquela pela qual decidimos por nós mesmos, por causa de nós mesmos, e com pleno conhecimento daquilo que vamos fazer. Sobre isso ele afirma que, apesar de ser o conhecimento uma dimensão importante para o agir ético, não podemos nos refugiar no mero conhecimento da virtude se não a praticamos. Assim, a deliberação é a parte principal da ação ética, pois a virtude é uma disposição do caráter relacionada com a escolha de ações e paixões.

Mas essa deliberação supõe uma voluntariedade e nesse sentido nos perguntamos: como podemos distinguir um ato voluntário de outro involuntário? No início do Livro III, da *Ética à Nicômaco*, o filósofo se dedicará ao exame dessa distinção. Segundo Aristóteles, somente as ações voluntárias são dignas de serem aprovadas ou reprovadas⁷¹, pois as ações involuntárias, por possuírem o princípio motor fora do agente, não se enquadram na classificação de morais ou imorais, tendo em vista que, no momento da ação, o indivíduo não deliberou sobre a mesma. Com isso, o filósofo destaca que as ações involuntárias, algumas vezes, podem ser depositárias, até mesmo, de compaixão e perdão, pelo fato de considerarmos que estas ações “ocorrem sob compulsão ou ignorância”⁷².

Mas não é fácil essa mera distinção da natureza dos atos. Existem casos particulares que suscitam uma profunda reflexão sobre o assunto. O próprio Aristóteles nos dá alguns exemplos: se um tirano ordenasse a uma pessoa que praticasse um ato ignóbil, e tal pessoa tivesse os pais e os filhos

⁷⁰ STIRN, p.54.

⁷¹ *Ética a Nicômaco*, 1109b 30.

⁷² *Ibidem*, 1110a.

em poder daquele tirano e por isso cometesse o ato para salvá-los, pois do contrário seriam mortos. Para o filósofo

tais atos são mistos, mas se assemelham mais a atos voluntários em função de serem escolhidos no momento em que se fazem, e a finalidade de uma ação varia conforme as circunstâncias.⁷³

Dessa forma, percebemos que o Estagirita leva o problema da liberdade à radicalidade da escolha, passando principalmente pelo que poderíamos chamar de uma responsabilidade moral, ou seja, se me é permitido escolher, as condições da escolha já responsabilizam moralmente minha voluntariedade. Com isso, fugimos de uma espécie de relativismo moral, onde as circunstâncias definiram as ações. Da mesma forma que colhemos os frutos das boas ações, não podemos responsabilizar o meio pelas más escolhas, pois em última instância a deliberação, como no caso do exemplo acima, está na responsabilidade do sujeito, apesar de não ser fácil uma conclusão assim, pois os casos particulares diferem muito entre si, mas se é a virtude que está em jogo é preferível enfrentar a morte a cometer algum ato ignóbil⁷⁴, pois a escolha não pode estar condicionada ao ato, se é doloroso ou prazeroso⁷⁵, mas unicamente ao princípio racional.

A partir da definição dos atos voluntários e involuntários, devemos seguir na pesquisa sobre a escolha. Aristóteles faz uma afirmação interessante, pois para ele a escolha parece voluntária, mas não se identifica como voluntário, pois o conceito de voluntariedade é mais amplo. Como dissemos acima, o princípio da escolha deve ser a razão. Aqui é importante a distinção entre desejo e escolha, tendo em vista que o primeiro está relacionado aos fins e o segundo com os meios.

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ *Ibidem*, 1110a 25.

⁷⁵ *Ibidem*, 1111b 15.

Por exemplo, desejamos ter saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão saudáveis, desejamos ser felizes, e confessamos esse desejo, mas não podemos dizer acertadamente que escolhemos ser felizes, pois, em geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão ao nosso alcance.

Com isso podemos destacar que nem tudo que é voluntário é objeto de escolha, tendo em vista que nosso desejo pode ser voluntário, mas somente aquilo que deliberarmos a partir de nosso alcance moral será considerado como uma escolha. Assim, não deliberamos sobre os fins (que desconhecemos), mas sobre os meios de nossa ação. Assim, temos a contingência a nosso favor, nos proporcionando uma escolha em liberdade, a partir do exercício de nossa razão na prática da justiça ao nosso alcance.

Essa voluntariedade da escolha amplia nossa visão na questão ética sobre a liberdade em Aristóteles, pois como conciliar a liberdade individual com a realização comunitária? Dessa forma, se, de acordo com a antropologia aristotélica, o ser humano é um animal político e sua realização plena se dá, apenas, no âmbito coletivo, qual o papel do outro na realização do indivíduo? O conceito de amizade, em Aristóteles, se relaciona com a alteridade, tão falada nos dias atuais? A *philia* seria, nesse caso, uma virtude? Qual sua relação com o conceito de justiça?

A partir dessas provocações analisaremos os Livros VIII e IX da *Ética à Nicômaco*, onde o filósofo irá tratar especificamente sobre o papel da amizade na construção da excelência moral do agente ético, bem como algumas partes de sua *Política*, que serão de extrema valia para nossa análise da formação ética-política do sujeito, tendo como referência a comunidade e, conseqüentemente, o lugar da existência para com o outro no pensamento ético de Aristóteles.

2- PHILIA E JUSTIÇA: PROVOCAÇÕES SOBRE A ALTERIDADE

A partir das argumentações anteriores, em que verificamos os pressupostos antropológicos e éticos de Aristóteles, focaremos agora para um ponto central de nossa pesquisa: a *philia* como uma provocação sobre a alteridade. Por isso, é importante resgatar o caminho teórico percorrido até o presente momento. Analisamos o indivíduo como um agente ético, portador de uma ação que tende a uma finalidade, a felicidade, como autorrealização, expressão da *areté* humana, alcançada através da *práxis* ordenada pelo Sumo Bem. Com isso, temos um trajeto para o alcance dessa excelência: a noção de virtude como mediania, exercício para toda ação humana, que na prática deliberada e habitual efetua ações morais.

Com esse pequeno resgate do capítulo anterior, nos dedicaremos à pesquisa sobre o papel da *philia* no pensamento do Estagirita, pois, em primeiro lugar, a amizade é, para Aristóteles, estruturalmente ligada à virtude e à felicidade, portanto, aos problemas centrais da ética. E, segundo lugar, a problemática da amizade, por Sócrates e, sobretudo, por Platão, já fora debatida a fundo e conquistara uma notável consistência filosófica. Em terceiro lugar, a estrutura da sociedade grega dava à amizade uma importância decididamente superior à que dão as modernas sociedades, de modo que também desse ponto de vista explica-se a particular atenção que lhe dedica o Estagirita⁷⁶.

⁷⁶ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 114.

2.1 – O problema da *philia* como provocação acerca da alteridade

Em Aristóteles percebemos que a ligação entre virtude e felicidade passa, fundamentalmente, pela plena realização de cada sujeito na comunidade humana. Com isso, o tema da amizade surge de forma transversal, com suma importância para entender o lugar do outro na construção da *areté* do ser humano. RICKEN (2008) nos alerta para a atualidade da doutrina aristotélica sobre a amizade, tendo em vista “um tempo que busca experiências de significado e felicidade. Essa relação entre virtude, felicidade e comunidade, ou seja, amizade, em Aristóteles deve ser enfatizada”⁷⁷. Em primeiro lugar, devemos observar o que o filósofo nos diz sobre o conceito de amizade, para ele

a amizade é uma virtude ou implica virtude, e além disso é extremamente necessária à vida. Com efeito, ninguém escolheria viver sem amigos, ainda que dispusesse de todos os outros bens(...)⁷⁸

Como acabamos de constatar a *philia*, aqui chamada de amizade, é destacada como inerente à construção da existência humana, pois se liga à virtude, de uma forma ou de outra, e como já observamos nas linhas anteriores, a ética aristotélica se torna um pilar do pensamento moral ocidental justamente por ser uma ética da virtude. Na pergunta sobre o que consiste a felicidade humana esbarramos justamente no problema da virtude, pois se o sapateiro, por exemplo, cumpre sua função de sapateiro, o resultado de sua ação será um produto: o sapato; se o olho cumpre sua função de olho, a de enxergar, o resultado dessa ação será uma atividade; nessa linha de raciocínio, qual seria a função humana? Essa função, como vimos, está intimamente ligada à antropologia aristotélica, na medida em que ele declara o homem

⁷⁷ RICKEN, p. 103.

⁷⁸ *Ética a Nicômaco*, 1155a 15.

como um animal racional e político, e nisso consistiria o exercício de sua virtude, isto é, a plena realização dessa capacidade, diferenciando-o dos outros seres. Sendo assim, nestes aspectos da antropologia aristotélica, a felicidade está ligada ao âmbito da comunidade humana⁷⁹, que, para Aristóteles, definiria não apenas o viver, mas o *bem viver*, cumprindo com excelência a função de ser humano, o moralmente bom, afirmando, dentre outros fatores, sua dependência do outro.

Nesse ponto, abriremos uma pequena digressão para nos determos sobre o tema da alteridade. O assunto é amplo e o tema é complexo, por esse motivo não nos desviaremos muito do proposto pela dissertação em questão, isto é, o papel da *philia* na ética aristotélica, mas como indicamos que esse conceito, na filosofia do Estagirita, seria uma provocação sobre a alteridade, faz-se necessário que deixemos claro o que entendemos por alteridade. Este conceito tem sido fonte de esforço filosófico por parte de muitos pensadores atualmente, mas, de forma objetiva, entendemos a alteridade, no sentido ético, como um processo de reconhecimento, encontro e experiência do outro, de uma forma que eu me torno responsável por ele⁸⁰. Assim a reflexão ética seria, em última análise, uma *ética de responsabilidade* por alguém além de si mesmo, isto é, um compromisso que vai além da afirmação da própria liberdade individual, que deve ser vista apenas como um meio e não como fim. Com isso nos perguntamos: não seria essa espécie de dependência natural de outrem que Aristóteles estaria preconizando, em outros termos, em sua *Política*, quando ele afirma que

⁷⁹ *A Política*, 1252b 30.

⁸⁰ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 85.

o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não por qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior aos homens⁸¹.

Conforme nos mostra o filósofo, o ser humano depende, naturalmente, da comunidade e, por isso, de outrem, para construir a excelência de sua humanidade. Adiante, veremos mais alguns pressupostos que nos mostram a *philia* como um princípio de alteridade, na construção da virtude humana, em Aristóteles, a partir do tratado sobre a amizade em sua *Ética à Nicômaco*. RICKEN (2008) nos alerta, num primeiro momento, para o problema que é colocado na tradução de *philia*, juntamente seu equivalente em português, amizade, segundo ele

Para a definição do conceito de *philia* Aristóteles parte do verbo *philein*. O significado básico da raiz Phil é “próprio”, “pertencente”. Por isso, *philein* define originalmente a nossa relação ou postura em relação ao que nos pertence(...)⁸²

O levantamento desse problema indica o sentimento de pertença, de responsabilidade, no caso aristotélico, do sujeito moral diante do outro que surge à sua frente. Nesse sentido, a responsabilidade ética por outrem será um fundamento para a alteridade e, como vimos, ele pode ser observado no conceito de *philia*, ou amizade, apresentado pelo filósofo grego.

Outro ponto importante da argumentação é se esse encontro com ou outro deve ser um encontro autêntico, isto é, reconhecendo o outro como radicalmente outro, em sua existência. Nesse sentido, Aristóteles nos apresenta que a autêntica forma de amizade, de onde surgiria o fenômeno moral, é um querer bem ao outro por ele mesmo⁸³. Esse processo indica que a alteridade em Aristóteles também pode ser considerada em seu sentido puro,

⁸¹ *A Política*, 1253a 5.

⁸² Ricken(2008), p. 109.

⁸³ *Ética a Nicômaco*, 1159a 10.

isto é como uma atividade de ir ao encontro do outro por ele mesmo, não por uma vontade do indivíduo de utilizar o outro para seu próprio benefício (esta forma de amizade é acidental, como veremos adiante). Também é necessário destacar que, assim como a virtude, preconizada por ele, parte de uma ação, pois, como dissemos no capítulo anterior, a passividade não garante a virtude, a *philia* “reside antes em amar do que em ser amado”⁸⁴, garantindo, dessa forma, que a amizade é uma ação virtuosa que parte de uma deliberação do sujeito ao encontro do outro que lhe inaugura o evento ético, como sentimento de responsabilidade para com ele, pois é a correlação com esse outro que atualizará e completará a essência humana. Como vimos, a felicidade deve ser uma atividade e deve ter uma continuidade e isso só pode ser pensando através da relação para com outrem, pois viver na solidão não proporciona a completude humana, mas na companhia de outro a vida é mais agradável, mostrando-se como perfeita⁸⁵. Por esse motivo a presença do outro é uma atividade indispensável para o exercício da virtude, pois

Assim como um homem justo, ou que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas básicas da vida, o homem justo enquanto está suficientemente provido de coisas dessa espécie necessita de outras pessoas com as quais possa agir justamente(...)⁸⁶

Dito isso, verificamos um sentido profundo da amizade em Aristóteles, mas ele efetua uma distinção entre a verdadeira amizade das “formas de amizade acidentais”. Para conhecermos, então, as diversas formas de amizade temos que conhecer o objeto do amor, que no sentido aristotélico tem haver com uma espécie de “gostar”, “lutar por”⁸⁷. Com esse objeto do amor

⁸⁴ *Ética a Nicômaco*, 1159a 25.

⁸⁵ *Ibidem*, 1170a 5.

⁸⁶ *Ibidem*, 1177a 30.

⁸⁷ Ricken, p.105.

Aristóteles nos diz que amamos aquilo que nos é bom, agradável e/ou útil⁸⁸.

Nas espécies de amizade em que prevalecem o caráter da utilidade e do prazer, não há qualquer tipo de alteridade, pois

aqueles que fundamentam sua amizade no interesse, amam-se por causa de sua utilidade, por causa de algum bem que recebem um do outro, mas não amam um ao outro pó si mesmo. O mesmo se pode dizer a respeito dos que amam por causa do prazer; não é por causa do caráter que os homens amam as pessoas espirituosas, mas por que consideram agradáveis. Desse modo, os que amam as outras por interesse amam pelo que é bom para eles mesmos, e os que amam em razão do prazer, amam em virtude do que é agradável a eles.⁸⁹

Fica claro que Aristóteles pressupõe a existência dessas formas de amizades como acidentais, e não essenciais, pois o outro será apenas um instrumento para o alcance do meu próprio desejo. Esse tipo de amizade não pode ser considerado como alteridade, pois é uma relação pautada por uma espécie de instabilidade⁹⁰. Na medida em que o outro deixa de ser útil ou agradável ele perde sua “razão de ser”.

Na espécie de *philia* em que a referência é o Bem a amizade é perfeita, pois se baseia no fim último da ação humana, tendo como fundamento a virtude⁹¹. Dessa forma a virtude será uma espécie de *elã* que unirá um ser humano ao outro, de forma que a verdadeira amizade colocará o ser humano frente à presença do outro pelo próprio valor de outrem. Assim, será uma disposição de caráter que se fundamenta no próprio Bem, onde o outro não é visto como posse do sujeito que o percebe, mas uma experiência do encontro relacional de abertura à reciprocidade da ordenação ao Bem como referência existencial. Esta é a amizade perfeita, pois a utilidade e o prazer aparecem como consequência e não como motivo da relação. Aristóteles nos diz que

⁸⁸ *Ética à Nicômaco*, 11356b 19.

⁸⁹ *Ibidem*, 1156a 10-15.

⁹⁰ *Ibidem*, 1156a 24 e b,6.

⁹¹ *Ibidem*, 1157b 30.

uma vez que a amizade divide-se em duas espécies, os maus serão amigos visando a utilidade ou ao prazer, pois com relação a esse aspecto se assemelharão um ao outro; entretanto, os bons serão amigos por eles mesmos, isto é, por causa da sua bondade. Eles, portanto são amigos no sentido absoluto da palavra, enquanto os outros o são acidentalmente e por analogia com as pessoas boas.⁹²

Com tudo isso, compreendemos o sentido da *philia* que atualiza a potencialidade da excelência humana, mantendo estreita relação com a virtude⁹³. Assim, a amizade está além do simples sentimento de amor, que podemos ter até pelas coisas inanimadas, e será uma responsabilidade moral do agente ético, como uma escolha e uma disposição do caráter que, na raiz da antropologia aristotélica, construirá o *quid* da humanidade.

2.2 – O ser humano como *ser com o outro*

Vimos que a presença do outro constitui uma exigência ética para Aristóteles, na medida em que coloca a amizade como condição *sine qua non* para o exercício da virtude e da plena realização humana. Agora, aprofundaremos a característica da antropologia aristotélica que afirma o ser com o outro um predicado do “ser” humano.

Algumas críticas foram feitas ao conceito de amizade em Aristóteles. Muitas delas levantando a hipótese de que a amizade preconizada pelo filósofo de Estagira seria, em última análise, uma espécie mais refinada de egoísmo⁹⁴, pois em determinado momento de sua obra ele afirma que a amizade pelo outro nasceria, também, de uma espécie de “amizade para consigo mesmo”⁹⁵. Nesse sentido, a necessidade de outrem seria, também, uma vontade pautada

⁹² *Ibidem*, 1157b 1-5.

⁹³ *Ética a Nicômaco*, 1157b 5.

⁹⁴ Cf. REALE, Giovanni. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 115-116

⁹⁵ *Ética a Nicômaco*, 1166a 2-11.

na autorrealização do indivíduo, de uma forma puramente egoística. Em primeiro lugar, devemos lembrar que no primeiro capítulo desta dissertação deixamos bem claro que é ilusória a ideia de o homem se autorrealizar solitariamente. Além disso, Aristóteles mostra que o ser humano não busca viver em comunidade, numa relação com outro, apenas para satisfazer uma necessidade biológica ou que dependa do outro apenas para satisfazer seu objetivo de tornar-se homem. Abaixo, percebemos, nas palavras do próprio Aristóteles, como é possível querer o bem do outro sem desejar receber nada em troca, como exemplificado no caso da mãe em relação ao seu filho.

Mas a amizade parece residir antes em amar do que em ser amado, como prova o deleite que as mães sentem em amar seus filhos; com efeito, algumas mães entregam a outros os seus filhos para serem educados, e, sabendo onde estão, os amam sem procurar ser amadas em retribuição (se não lhes é possível as duas coisas), mas parecem satisfazer-se em vê-los prosperar e os amam mesmo quando estes, por ignorância, não lhes dão nada do que é devido a uma mãe.⁹⁶

Conforme podemos perceber Aristóteles destaca o fato da gratuidade para com o outro. Não seria esse exemplo uma clara demonstração de alteridade? Será que ainda poderíamos considerar egoísta o exemplo de amizade tratado no fragmento acima? Essas questões nos levam, também, à seguinte pergunta: o que motiva o ser humano a querer bem ao outro antes de si mesmo? Aristóteles levanta uma valiosa hipótese sobre esse fenômeno no capítulo 7, do livro IX, da *Ética a Nicômaco*, quando resgata a questão de que aqueles que praticam uma boa ação amam mais quem recebe a boa ação do que o contrário. Como vimos na passagem aristotélica citada, a amizade é uma ação que parte do próprio “ser” do humano em direção ao outro, pois ele afirma claramente que a “amizade parece residir antes em amar do que ser amado”.

⁹⁶ *Ibidem*, 1159a 25-30.

Essa característica, por si só, já bastaria para afirmarmos, com convicção, que Aristóteles não descarta a hipótese de que é possível e, além disso, é virtuoso aquele que se realiza na ação gratuita em direção ao outro, como um movimento de responsabilidade que o agente moral afirma diante de outrem, pois existimos na medida em que somos ativos, vivendo e agindo; no caso em questão uma ação que tem como horizonte o sair de si em direção ao outro, não esperando nenhum benefício dele. Aristóteles enfatiza, neste capítulo, que se importar com outro para esperar algum benefício dele é portar-se como um credor que quer o bem do outro apenas para que ele pague sua dívida. Isso é instrumentalizar o outro em benefício do sujeito. Seria um caso de expresso egoísmo. Ao contrário, aqueles que estão a serviço de outrem sentem “amizade e amor por tais pessoas, mesmo que estas não lhe sejam de nenhuma utilidade e jamais possam vir a ser”⁹⁷.

Aqui retomamos a ideia de que a atividade possui um grau maior de excelência que a passividade. Essa consideração nos mostra que aquele que fundamenta sua relação por princípios de alteridade deve-se colocar em atividade para que o encontro com o outro não seja apenas uma simples atitude. Para Aristóteles o outro a qual fazemos o Bem é como se fosse a obra do próprio sujeito. Aqui, ressaltamos que o termo “obra” não se refere à uma coisificação do outro para àquele que age em favor dele, mas pode ser considerado como um “responsabilidade” para com esse outro, pois este é amado não porque é um objeto do sujeito, mas porque ele coloca o agente moral em questão, o desinstalando, o provocando, colocando-o em atividade, pois “ser bem tratado não requer esforço, enquanto tratar bem os outros é

⁹⁷ *Ética a Nicômaco*, 1167b 33-34.

tarefa custosa”⁹⁸. Dessa forma, constatamos a dimensão importante que o próprio Aristóteles dá à atividade, pois esta é constante esforço do sujeito, é a atualização da existência, assim

A existência é para todos os homens uma coisa digna de ser desejada e amada, e de existirmos em razão da atividade (ou seja, vivendo e agindo), e a obra é, em certo sentido, o seu produtor em atividade; este, portanto, ama sua obra por que ama a existência. E isso está profundamente enraizado na natureza das coisas, pois o que ele é em potência, sua obra realiza em ato.⁹⁹

Como vimos, amamos o outro porque amamos a existência, isto requer uma atenção especial à correlação entre o outro, a existência e a atividade do sujeito. Entre o eu e o outro existe uma existência que é desejada, mostrando a necessidade de ambos para colocar algo potencial em ato. Esse movimento não provocaria a anulação do outro, pois dele dependo, nem a anulação do sujeito, pois quando se fala em alteridade corre-se o risco de que o outro provoque o anulamento do sujeito. Na ética aristotélica vemos uma clara co-dependência entre o “eu” e o “outro”, na medida em que o sujeito consegue realizar seu ser quando toma como referência o além de si mesmo, o objeto de sua ação, isto é o outro; e este não se torna apenas um instrumento para a realização do eu, mas se transforma na própria realização da humanidade entre dois seres, na medida em que proporciona o encontro, mediado pela atividade virtuosa, de dois agentes que não buscam apenas viver, mas viver bem, que buscam, mutuamente, a *eudaimonia*.

⁹⁸ *Ética a Nicômaco*, 1168a 24.

⁹⁹ *Ibidem*, 1168a 5-7.

2.3 – Amizade e Felicidade

A ética teleológica de Aristóteles coloca a felicidade em relação com o sumo bem. Este é buscado não por depender de outra coisa, mas por si mesmo. Conforme trabalhamos no capítulo anterior, toda ação humana tem como finalidade última a eudaimonia, a partir da ordenação ao Bem. Nesse caso cabe perguntar: qual a relação entre a amizade e a felicidade? Nos escritos anteriores dissertamos sobre o papel da amizade como condição do exercício virtuoso do ser humano. Como vemos, na ética aristotélica, a ação virtuosa é a condição para o alcance da *areté* humana. Logo, a amizade é indispensável para a plena realização do agente moral. Mas esse fator ainda pode ser questionado. O próprio Aristóteles pergunta:

Outra questão muito discutida é saber se o homem feliz precisa ou não de amigos. Diz-se que as pessoas que são sumamente felizes e autossuficientes não precisam deles, já que tais pessoas têm todas as boas coisas e, portanto, autossuficientes como são, dispensam o resto.¹⁰⁰

Como demonstra a antropologia aristotélica, o ser humano, como um animal político, isto é, destinado à vida em comunidade, não pode realizar-se solitariamente. Como se isso não bastasse, ele elenca alguns argumentos que irão fundamentar essa dependência de amigos, mesmo quando todos os problemas da vida já parecem resolvidos para o indivíduo, pois “ninguém desejaria ser o dono do mundo se para isso a condição fosse viver só”¹⁰¹.

Aristóteles usa como caminho teórico os argumentos de que: (1) a felicidade é uma atividade, (2) a pessoa moralmente boa toma consciência de

¹⁰⁰ *Ética a Nicômaco*, 1169b 5.

¹⁰¹ *Ibidem*, 1169b 17.

sua atividade por ela mesma e, por fim, (3) é impossível ao indivíduo tomar consciência da atividade boa sem a presença do amigo¹⁰².

Se a atividade é um pressuposto fundamental para a felicidade, a amizade colocará, sem dúvida, o agente moral nessa mesma atividade, pois

Considera-se que o homem feliz deve ter uma vida agradável. Ora, se ele fosse um solitário a vida lhe seria penosa, pois não é fácil a quem está só estar continuamente em atividade; entretanto, com outros e visando aos outros, isso se torna mais fácil. Portanto, em companhia de outras pessoas, sua atividade será mais contínua e agradável em si mesma, como deve ser para um homem sumamente feliz.¹⁰³

Nesse contexto vemos que para a realização da *eudaimonia* o ser humano deve se colocar em atividade, e um caminho para a realização dessa atividade é a presença do outro. Ressaltamos um aspecto muito interessante nesse fragmento do pensamento aristotélico, pois ele deixa bem claro que a ação deve ser “com” os outros e “visando” os outros. Essa forma de pensar vai ao encontro da presente dissertação que afirma que a ação moral tem como referência não um sujeito ensimesmado, fechado numa espécie de individualismo, mas uma ação que seja pautada na condição de um sujeito que é um *ser-para-com-o-outro* e dessa forma a felicidade é construída, não a felicidade de um ou de outro, mas a felicidade que ordenará a ação de ambos.

Nesse ponto da reflexão aristotélica, RICKEN (2008) nos faz uma importante observação ao dizer que quem vive uma amizade em que o Bem é a referência o indivíduo sente um crescimento em sua vida, vivenciando não só a própria vida como boa e prazerosa, mas a do amigo também¹⁰⁴.

A partir daí podemos levantar o questionamento aristotélico sobre o amor a si mesmo. Ele pergunta se é preferível ao homem amar a si mesmo ou

¹⁰² *Ética a Nicômaco*, 1169b 30-35.

¹⁰³ *Ibidem*, 1170a 5-10.

¹⁰⁴ RICKEN, Friedo. *O Bem Viver em Comunidade*. A vida boa segundo Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2008, p.115.

é mais louvável amar a outra pessoa¹⁰⁵. Para entendermos esse problema colocado por Aristóteles é necessário que retomemos a ideia do homem como um ser dotado de razão. Dessa forma ele acentua que a própria ideia de “si mesmo” pode ter variações. Devemos considerar o amor a si mesmo em dois níveis. Aristóteles diz o caso daqueles que amam a si mesmo acima de qualquer outra coisa e, nesse sentido, a pessoa busca apenas a sua satisfação individual, se concentrado em obter para si mesmo o máximo de riquezas, prestígios etc. Esse é o caso do egoísta, pois age apenas seguindo seus instintos, se assemelhando à condição animal. O próprio Aristóteles afirma que o egoísmo deve ser censurado, porque ele “não consiste apenas em amar a si mesmo, mas amar-se mais do que se deve”¹⁰⁶. Assim, aquele que age pautado pela sua racionalidade agirá por si mesmo, mas buscando para si, em primeiro lugar, o exercício do Bem. Dessa forma o “si mesmo” toma uma conotação positiva, pois o indivíduo, no exercício de sua racionalidade, assume sua responsabilidade moral. Segundo RICKEN (2008), para Aristóteles,

O verdadeiro amor a si mesmo é dirigido ao que o ser humano é na verdade, o *nous*. A verdadeira autorrealização é uma atividade do *nous*. Porém, na determinação pelo *nous* está a essência da ação moral. O verdadeiro amor a si mesmo e a firme decisão de realizar o racional prático, isto é, a virtude, são uma única coisa. A partir daqui basta um pequeno passo para que ela seja também uma coisa só com o amor verdadeiro ao outro.¹⁰⁷

Esse pequeno passo que transformará a amor a si mesmo em um amor verdadeiro pelo outro é a relação entre filia e justiça, onde a virtude ética da amizade desembocará em uma relação social.

¹⁰⁵ *Ética a Nicômaco*, 1168a 27-29.

¹⁰⁶ *A Política*, 1263b 1-4.

¹⁰⁷ RICKEN, Friedo. *O Bem Viver em Comunidade*. A vida boa segundo Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2008, p. 112.

2.4 – Justiça e *Philia*: possíveis relações

Ao assumir sua responsabilidade moral, o homem que cumpre com excelência a função de “ser” humano esbarra na questão da justiça. Por isso, é necessário que adentremos nas reflexões de Aristóteles sobre o problema da justiça, tendo em vista sua contribuição na relação entre “eu” e “outro”. No livro V, da *Ética à Nicômaco*, ele afirma que

A justiça é uma disposição do caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e a desejar o que é justo; e de modo análogo, a injustiça é a disposição que leva as pessoas a agir injustamente e a desejar o que é injusto.¹⁰⁸

É preciso destacar que a questão da justiça, por estar ligada à excelência humana, tem um lugar especial na compreensão da ética aristotélica, sendo considerada como um marco referencial na construção do pensamento sobre a Moral e o Direito no ocidente¹⁰⁹. A noção da própria virtude em Aristóteles passa pela concentração de três princípios: a sabedoria, a prudência e, com privilégio e destaque, a justiça.

Com base nisso, ele afirma que a justiça pode ser considerada em dois sentidos, ou em duas espécies: a justiça geral, que está ligada à questão legal, definido e ordenando as ações justas (que será de nosso grande interesse, pois essa justiça irá se relacionar diretamente à questão da presença do outro), e a justiça particular, que constitui uma parte da virtude¹¹⁰, consistindo basicamente numa acepção mais limitada da justiça, a qual preza por considerar apenas a igualdade em nossas relações para com o outro. Essa espécie de justiça se desdobra em duas: a distributiva e a corretiva. A primeira

¹⁰⁸ *Ética a Nicômaco*, 1129a 5-10.

¹⁰⁹ VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 124.

¹¹⁰ *Ibidem*, 1130a 14.

tem sua razão de ser na distribuição da honra e da riqueza aos cidadãos, considerando o mérito de cada indivíduo. A segunda, justiça corretiva, é identificada principalmente nas relações comerciais e, ao contrário da distributiva, não toma como princípio o mérito de cada sujeito. Apesar de todas essas considerações, Aristóteles afirma que entre todas as virtudes éticas a justiça é a mais perfeita, pois é o justo-meio na distribuição de bens, vantagens e ganhos. Em suas próprias palavras:

A justiça é uma espécie de meio-termo, mas não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, ao passo que a injustiça se relaciona com os extremos.¹¹¹

Com base nesse conceito podemos pensar o que torna, então, um ato humano justo ou injusto, na medida em que o ser humano é um ser que se constrói agindo. Um homem age de forma justa ou injusta de acordo com sua voluntariedade. A não ser acidentalmente, não poderíamos, de outra forma, considerar um ato injusto que não tenha sido voluntário. Para Aristóteles esse ato está profundamente ligado ao conhecimento de causa, por parte do agente moral. Ou seja, para ele um ato será justo quando o agente agir de forma voluntária, a partir do conhecimento do Bem. Nesse ponto, volta o problema da liberdade, discutido no final do primeiro capítulo desta dissertação. Sobre esse assunto VAZ (1999) nos diz que

Como em Platão, há em Aristóteles um critério fundamental para avaliar a medida de liberdade presente na *práxis*: o conhecimento do Bem e o “agir segundo o Bem” que dele decorre. Existe, pois, uma correlação intrínseca entre *eudaimonia* e liberdade, e é em consequência dessa correlação que se deve atribuir ao exercício da “vida no bem” a autonomia ou a autocausalidade no domínio de si mesmo que define o ser livre¹¹²

¹¹¹ *Ética a Nicômaco*, 1133b 33.

¹¹² VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia IV*. Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999, p. 120.

Então, se a finalidade humana é a felicidade, a virtude é condição para alcançá-la e a mais valiosa das virtudes é a justiça, que só pode ser considerada na medida em que há uma escolha¹¹³, através de atos voluntários, concluímos que somos livres para escolher a justiça, fazendo da mesma um hábito. Essa escolha pela justiça constrói a ação justa, que, conseqüentemente, constrói o homem justo, garantindo a vida boa, segundo Aristóteles.

Assim, para Aristóteles o bem viver e o bem agir estão ligados com a busca da felicidade, que visa não apenas o bem próprio, mas o bem do outro, sendo vital e essencial para o homem que está ligado à sua comunidade, por ser político.

Como virtude, percebemos, então, que a justiça não vem da natureza, mas surge da ação humana pela prática contínua através de hábitos virtuosos que são construídos. Dessa forma, tornar-se um homem justo é levar em consideração tanto sua realização pessoal quanto a realização do próximo.

Conforme destacamos nas páginas acima, Aristóteles nos diz que a chamada justiça geral é uma virtude que deve ter como referência os elementos que compõem a sociedade política¹¹⁴ e, portanto, considerando a presença do outro. Ele afirma que

Essa forma de justiça é a virtude completa, embora não de modo absoluto, mas em relação ao próximo. Por isso, a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes(...) Ela é completa porque a pessoa que a possui pode exercer sua virtude não só em relação a si mesmo, como também em relação ao próximo”.¹¹⁵

¹¹³ *Ética a Nicômaco*, 1135a 15.

¹¹⁴ *Ibidem*, 1129b 19.

¹¹⁵ *Ibidem*, 1129b 30-35.

Como nos é mostrado pelo próprio Aristóteles, a justiça estabelece uma relação próxima com a presença de outro na formação da comunidade humana, o que o faz considerar que “somente a justiça, entre todas as virtudes, é o bem do outro” ¹¹⁶. Assim, a possível relação entre a justiça e a amizade em Aristóteles parece aceitável, na medida em que ele considera que

Quando os homens são amigos não necessitam de justiça, ao passo que mesmo os justos necessitam também de amizade; e considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma espécie de amizade.¹¹⁷

Mas será a possível correlação, colocada dessa forma, resultar em uma superioridade da amizade em relação à justiça? Em outro momento o Estagirita nos afirmou que a justiça seria a virtude completa e, portanto, ela não estaria em um “patamar” mais elevado que a amizade? A primeira possível relação que podemos destacar é que tanto a justiça quanto a amizade tratam do bem do outro, como vimos nas linhas anteriores. Portanto, a ligação entre os conceitos de justiça e amizade se dá através da co-existência. Com isso, se faz necessária uma distinção entre a amizade como virtude da amizade como comunidade.

Segundo RICKEN (2008), a amizade como virtude depende da norma do que é justo; nesse sentido a amizade precisa necessariamente ser completada pela justiça, por outro lado, as normas específicas da justiça são condicionadas pela respectiva forma de amizade, que acontecem dentro da comunidade¹¹⁸. Assim, as palavras de Aristóteles apontam que, devido às diversas formas de relações existentes em uma comunidade, como a de pai e filho, camaradas e concidadãos, conhecidos e estranhos, junto com a amizade também crescem

¹¹⁶ *Ibidem*, 1130a 5.

¹¹⁷ *Ibidem*, 1155a 27-30.

¹¹⁸ *Ricken*, p. 174.

as exigências de justiça¹¹⁹. Vimos que a justiça trata da distribuição do que é benéfico e do que é prejudicial ao outro, mas a amizade vai além, no sentido de não ser negativa, pois não proíbe, apenas, de causar mal ao outro, mas se torna uma exigência positiva na medida em que convoca o indivíduo à prática do bem ao próximo, não se esgotando, apenas, nas questões de distribuição. Por esse motivo, devemos considerar que amizade também estabelece uma forma de complemento à justiça, mas apenas na amizade que tem como fundamento à virtude, isto é, quando o encontro com o outro promove um querer bem ao amigo não em benefício próprio, mas em razão dele mesmo.

Se a justiça avança à medida que a amizade cresce, podemos colocar uma condicionante relação entre esses conceitos aristotélicos, como um vínculo de dependência da justiça frente à amizade. Dessa forma, não seria errado se afirmamos uma correlação entre justiça e amizade. Então, se para Aristóteles conhecer a causa é condição importante para o desenvolvimento humano, não sem razão afirmaríamos que a causa da justiça é a própria amizade.

Como mencionamos nos parágrafos acima, precisamos analisar a amizade em dois âmbitos específicos: a amizade enquanto virtude e a amizade enquanto comunidade. Na amizade enquanto virtude, tratando-se de uma disposição de caráter, não há injustiça quando o que está em jogo é a intenção de quem faz o bem¹²⁰, pois o agente moral tem como objetivo o próprio amigo, e não algum tipo de benefício que ele possa obter com essa ação. Assim, identificamos que o indivíduo pode agir para com o outro de duas formas: pensando que fazer bem ao outro é uma questão de justiça, ou fazer bem ao

¹¹⁹ *Ética a Nicômaco*, 1163a 4.

¹²⁰ *Ibidem*, 1164b 1-5.

outro por ele mesmo. Quando ele age visando ao bem do outro por uma questão de justiça, ele age tendo como orientação a legalidade, que se refere à justiça particular, e nesse caso a amizade seria uma espécie, também, de utilidade. Conforme vimos anteriormente, esta amizade pode ser considerada, como acidental, mas não como essencial. Neste caso seria a justiça que garantiria a amizade, pois até as pessoas desiguais poderiam ser amigas, porque através da justiça seria possível estabelecer uma igualdade entre elas¹²¹.

Mas quando a intenção é ir ao encontro do outro tendo como referência o Bem desse amigo, por ele mesmo, ele age de forma temperante, com o exercício da virtude no mais alto grau de excelência e, por esse motivo, entendemos a posição aristotélica de que, quando existem amigos ligados pelo elã da virtude, a justiça não é uma carência no meio deles, na medida em que os amigos colocam tudo em comum. Assim, mais que uma atividade, a amizade será nesse caso uma disposição do próprio caráter¹²², pois o agente olhará a questão do merecimento de seu amigo apenas em segundo plano¹²³, no sentido da equidade, ao praticar a ação.

Agora, consideremos a relação entre *philia* e justiça a partir da comunidade, pois

Como dissemos no início, a amizade e a justiça parecem se relacionar com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas. De fato, em todas as formas de comunidade encontramos alguma forma de justiça e também de amizade.¹²⁴

¹²¹ *Ética a Nicômaco* 1159b, 2.

¹²² *Ibidem*, 1157b 30-35.

¹²³ *Ibidem*, 1158b 27.

¹²⁴ *Ibidem*, 1159b 25.

Fica claro, então, que a comunidade traz em sua construção uma relação entre *philia* e justiça. Nesse ponto percebemos o papel da associação comunitária como uma forma de promover o encontro dos dois conceitos trabalhados como provocações de alteridade no pensamento de Aristóteles. Para nós esse é o ponto fundamental do pensamento aristotélico, pois versa principalmente sobre o papel do outro diante do agente moral. Fica claro, com os termos postos dessa maneira, que para existir a virtude da amizade e a virtude completa da justiça é necessária a presença do outro, pois sem ele não há amizade ou justiça e, portanto, não há comunidade. Assim, basta uma sequência lógica para concluirmos que, se o ser humano mira a atualização de sua excelência através da prática da amizade e da justiça e, conseqüentemente, elas nos são inaugurada através da presença do outro na comunidade, porque não são obras da natureza. Sem uma vida pautada na “existência para com o outro” o agente moral não terá a oportunidade de viver uma vida boa, que só é completa na comunidade¹²⁵.

O papel da comunidade na formação ética e política do ser humano, ou a própria dimensão política da amizade, será trabalhado especificamente no capítulo posterior. Mas já preparando um caminho conceitual para fundamentarmos o valor da vida comunitária para a ética aristotélica, devemos analisar, agora, uma espécie de processo gradual da relação entre amizade e justiça na formação da comunidade, pois se diferentes são as pessoas que constituem uma comunidade, e por isso falamos em alteridade, diferentes, também, serão as relações de amizade e justiça mantidas entre elas.

¹²⁵ *Ética a Nicômaco*, 1099b 17.

Sobre esse assunto, um ponto fica bem marcado na ética de Aristóteles, quando ele nos afirma uma diferença fundamental entre o desejo da amizade, que poderá surgir de forma momentânea, e a amizade em si, que requer tempo¹²⁶. Essa afirmação é de extrema relevância para esta dissertação, pois ela estabelece uma diferença substancial entre o *desejo de alteridade* e a própria *alteridade*. Quando falamos do outro que surge à nossa frente e nos convoca à ação moral, tendemos a pensar que apenas o desejo de agir tendo como referencia o outro já condiciona nossa postura a respeito da alteridade. Mas, Aristóteles, com seu realismo, nos auxilia a fugir da própria idealização de uma alteridade, pois considera as especificidades das relações humanas a partir do encontro com o outro, estabelecendo uma espécie de processo gradual da construção da alteridade, na subjetividade humana, desembocando na comunidade como associação política que visa ao bem comum¹²⁷.

Aqui, cabe uma pequena retomada do valor da ação na ética aristotélica. Da mesma forma que uma ação isolada não constitui um hábito, pois “uma andorinha só não faz primavera”¹²⁸, uma ação isolada diante do outro que me provoca a sair de meu lugar de indivíduo não pode ser considerada uma ação que tem em vista a amizade perfeita. Conforme observamos, a ação moral, para ser uma virtude, deve se tornar um hábito. Então, a própria amizade, para ser considerada uma virtude, deve nascer da presença habitual do outro diante de minha subjetividade. Sendo assim, se a amizade mantém estreita relação com a justiça, da mesma forma, como serão vários os encontros casuais que travo diante do outro, várias são as relações mantidas com a justiça.

¹²⁶ *Ética a Nicômaco*, 1156b 34.

¹²⁷ *A política*, 1152a 5.

¹²⁸ *Ética a Nicômaco*, 1098a 18.

Aqui, corremos um perigo: mas será que analisando dessa forma não caímos num risco, onde apenas o outro que nos interessa, ou de nosso convívio, seja merecedor de nossa amizade e, portanto, de nossa justiça? Pensamos que não, pois Aristóteles leva em consideração a imanência da realidade humana, e se diversas são as ações e diversos são os humanos, a diversidade de encontros entre eles será trabalhada de diversas formas também, e isso será considerado não apenas como uma forma de projetar a relação perfeita, mas identificar que estabelecemos relações diferentes com sujeitos diferentes. Com isso, podemos pensar que só a relação contínua de amizade entre os indivíduos coloca em ato o potencial de *philia* existente na ação moral de cada ser humano. Afinal de contas, a padronização da alteridade não seria, em último caso, um desrespeito à própria alteridade? Da mesma forma, a padronização da amizade não seria uma desconsideração das peculiaridades da relação entre os diversos seres humanos? Lógico que apontamos a existência de uma amizade perfeita e, portanto, de uma relação perfeita, que é condicionada pela virtude entre os amigos, mas conforme dissemos acima a virtude requer um exercício habitual que é uma exigência ao agente da ação moral diante do outro.

Em última análise, quando o encontro com outro provoca uma exigência ética ao indivíduo, pode-se falar em um processo de construção da alteridade. Por esse motivo que a justiça se torna acidental quando existe a autêntica amizade. Existe uma exigência legal que orienta uma relação justa para com o outro e isso é indiscutível, mas além dessa exigência legal existe um chamado da virtude, que pode inclusive ultrapassar (mas não desconsiderar) os parâmetros legais que exigem o reconhecimento ético e político de outrem.

A experiência da realidade humana nos mostra que, às vezes, para que uma exigência moral se transforme em uma escolha deliberada do indivíduo é preciso que ela passe pela exigência da legalidade, de forma que a lei, mais do que coibir ou incitar, educará os desejos do indivíduo, deixando de ser uma penosa obrigação, se transformando em hábito virtuoso¹²⁹. Dessa forma, teremos uma *razão desejan*te e um *desejo racional* pela presença do outro, formando, nesse sentido, a comunidade humana.

Tudo o que pensamos acima é considerado pelo Estagirita quando ele analisa que a compreensão das várias formas particulares de *philia* estabelece relações com as formas particulares de associação que mantemos na existência para com outros¹³⁰.

Este caso não fere ao princípio de alteridade, pois mantém o fundamento da diferença nas relações, afirmando que as formas particulares de comunidade construirão a comunidade política, em um movimento processual, pois o ser humano, por ser político, como já dissemos acima nos fatores antropológicos da ética aristotélica, irá estabelecer associações com seus semelhantes, porque

Os homens se dirigem como amigos aos seus companheiros de viagem ou aos seus camaradas de armas, e igualmente os que são parceiros em qualquer outra espécie de associação. Mas sua amizade vai até onde vai sua associação, e do mesmo modo, a justiça que entre eles existe. O provérbio segundo o qual “os amigos tem bens em comum” é a expressão da verdade, pois a amizade depende da associação.¹³¹

¹²⁹ *Ética a Nicômaco*, 1179b, 31-38

¹³⁰ No capítulo VII, do Livro VIII, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles irá trabalhar intensamente essa temática, quando irá analisar as relações mantidas quando há “diferenças” entre as partes envolvidas. Em sua exposição ele trabalhará a amizade entre pai e filho, entre a pessoa mais nova e a mais velha, entre quem manda e quem obedece, nos dizendo que “a virtude e a função de cada uma dessas pessoas são diferentes, e por isso igualmente diferem o amor e as razões pelas quais as pessoas envolvidas são amigas” (1158b, 15-20)

¹³¹ *Ética a Nicômaco*, 1159b 25-30.

Isto posto, reafirmamos que às diversas formas de relação da *philia* irão acompanhar as diversas formas de justiça, em um nível processual. Aristóteles não oferece uma receita de como devemos percorrer este caminho até a afirmação ético-política de outrem como um sujeito da comunidade, mas nos aponta que “as imposições da justiça também parecem aumentar com a intensidade da amizade, o que significa que a amizade e a justiça existem entre as mesmas pessoas e têm uma extensão igual”¹³².

Assim entendemos quando o filósofo nos aponta que é mais grave fraudar um camarada do que um cidadão qualquer, ou mais grave ferir o próprio pai do que qualquer outra pessoa¹³³. Partindo de toda a reflexão que fizemos acima sobre o papel da amizade em Aristóteles, esperamos ter deixado claro que seu interesse não é de excluir alguns seres humanos em detrimento de outros, pois

Erra-se, no entanto, ao dizer que os homens dignos são severos para com os desconhecidos; não devem sê-lo contra quem quer que seja; os corações magnânimos só são maus diante da injustiça. Eles experimentam uma indignação mais viva contra um amigo, como já o dissemos, se acreditam que este acrescenta a injustiça à ofensa.¹³⁴

Dessa forma, percebemos que o “problema” da relação entre a amizade e a justiça pode ser visto por outro ângulo, pois, a indignação entre os amigos que cometem injustiça deve ser “mais viva”. Assim percebemos, no fragmento acima, que Aristóteles enfoca o problema não apenas da proximidade, mas do reconhecimento da afirmação da própria justiça para com o outro. Nisso ele deixa claro que a amizade mantém estreita relação com a convivência e requer

¹³² *Ibidem*, 1160a 8.

¹³³ *Ética a Nicômaco* 1160a 2.

¹³⁴ *A Política*, 1328a 8-14.

tempo para um verdadeiro encontro existencial¹³⁵, que promoverá entre esses dois seres uma consistência moral.

Nada é mais caro ao pleno exercício de alteridade do que o encontro e a convivência. Quando Aristóteles propõe uma maior responsabilidade moral sobre aqueles com quem convivemos, ele não diz o oposto para aqueles que não convivemos diariamente, pois simplesmente deixa claro que, gradualmente, meu senso de responsabilidade moral deve aumentar à medida em que aumenta meu encontro, minha convivência, com o outro. Nesse ponto ele não diz que não devemos desconsiderar moralmente aqueles a quem não temos uma convivência duradoura, mas que quanto maior for a convivência, maior o grau de responsabilidade moral diante do outro.

Conforme podemos perceber o chamado “encontro com o outro” provocando pela “convivência” é substancial para podermos falar e ética, sobretudo partindo da ética aristotélica. Pois, se não for assim, a própria ideia de outrem poderá cair numa abstração, onde não existe encontro real, face a face, com o outro que surge à minha frente, mas apenas em uma teorização legalista, ou moralista, sobre a experiência de se encontrar com o outro e, conseqüentemente, sobre a amizade e a própria justiça. Esse encontro requer tempo de convivência. A observação aristotélica nesse ponto é muito interessante, pois, em primeiro lugar, devemos ter como horizonte a pergunta a respeito de qual outro estamos falando, qual outro que nos exige justiça, qual outro em que esperamos uma relação baseada na *philia*. Parece que aí acontece, também, um processo de intercausalidade, promovido pelo encontro entre eu e o outro, pois da mesma forma em que devo aperfeiçoar meu senso

¹³⁵ *Ibidem*, 1157b 17-20.

de responsabilidade moral pelo outro, através da *philia* e da justiça, esse outro também se coloca frente ao indivíduo, digno de receber sempre mais *philia* de sua parte. Dessa forma poderíamos falar de um certo movimento de aperfeiçoamento da alteridade que se instaura não em um ou outro, mas entre ambos, isto é, a alteridade não é posse, não é abstração, mas sim um movimento que surge quando dois seres humanos “*com-vivem*”, estabelecendo uma associação por meio dessa convivência, transcendendo qualquer obrigação legal, pois se inicia na construção de um hábito humano, atualizando em ambos os seres a excelência de ser homem.

Nesse ponto, tanto a *philia* quanto a justiça irão se fundamentar sobre a construção gradual do reconhecimento ético político de outrem que, a partir das diversas associações, com seus diversos interesses, se aperfeiçoará na Comunidade Política, cuja missão é o completo bem viver.

3- O BEM VIVER COMUNITÁRIO COMO REALIZAÇÃO HUMANA

Observando o caminho ético a ser percorrido para a plena realização da atividade de *ser homem* esbarramos na questão da vida comunitária. Após tudo que dissemos até o presente momento, cabe, agora, nos perguntarmos: qual o lugar da comunidade na ética aristotélica? Como a vida em comunidade atua na formação ético-política do agente moral? Como ela contribui para o pleno exercício da excelência humana? Pretendemos continuar as provocações sobre a relação entre indivíduos como uma relação de responsabilidade moral para com o outro, através do exercício da *philia*. Mas neste momento com uma dimensão espaço-temporal muito bem delimitada: a comunidade como lugar privilegiado de construção do Bem Viver humano e, por esse motivo, condição de possibilidade do Sumo Bem.

No capítulo anterior tratamos de algumas provocações sobre o papel da alteridade na ética aristotélica e percebemos que sem a existência de outrem o ser humano não poderia realizar-se plenamente, confirmando sua característica antropológica de “animal político” e avançando na consideração do ser humano como alguém que constrói sua existência como um *ser-para-com-o-outro*. Dessa forma, identificamos que a presença imanente de outrem provoca no indivíduo a necessidade da ação moral, pois ele descobre que não esta só, descoberta fundamental para a reflexão ética, que irá desembocar na necessidade do exercício da *philia* e da justiça para a construção de sua *areté*.

Nesse sentido, conforme podemos perceber, a relação entre *philia* e justiça se construirá no encontro com o outro, que é proporcionado através da comunidade. Com isso, percebemos que o bem viver humano se completará,

apenas, no bem viver comunitário como lugar privilegiado de encontro entre os animais políticos, que trará consigo a exigência política da amizade e da justiça.

3.1 – Comunidade e felicidade

Conforme dissertamos até aqui, podemos afirmar, sem risco, que fora da comunidade, longe da relação e do encontro com outro, não há a possibilidade da construção da justiça e da amizade, fatores não apenas fundamentais, mas essenciais para a *eudaimonia*.

Vimos que o indivíduo age tendo em vista um bem, e dentre todos os bens desejados pelo ser humano existe um que é desejado por si mesmo, este seria o Sumo Bem, a felicidade¹³⁶. Nessa dimensão teleológica, Aristóteles indica que o bem do indivíduo irá se completar no bem da comunidade política, pois

Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a *pólis*, o fim desta última parece ser maior e mais completo, seja a atingir, seja a preservar; e embora seja desejável atingir esse fim para um indivíduo só, é mais nobre e divino alcançá-lo para uma nação ou para a *pólis*.¹³⁷

Além disso, Aristóteles afirma na *Política* que é visível, pois, que a “existência perfeita é forçosamente a mesma, tanto para o homem tomado individualmente, como para os Estados e para os homens em geral”¹³⁸.

Conforme nos é mostrado na citação acima, se pensamos na ética aristotélica como uma ética teleológica, ordenada pelo Bem, conforme discutimos amplamente no primeiro capítulo desta dissertação, compreenderemos, com facilidade, o raciocínio proposto pelo Estagirita,

¹³⁶ *Ética a Nicômaco*, 1093a a 1093b.

¹³⁷ *Ibidem*, 1094b 5-10.

¹³⁸ *A Política*, 1325b 30-34.

segundo o qual a experiência mais completa da *eudaimonia* se dará na atividade na *pólis*, ou na vivência da comunidade política. A felicidade individual está hierarquicamente abaixo da felicidade da *pólis*. Nesse sentido, o estudo da chamada *ciência política*, que tratará do que é bom não apenas para um único indivíduo, mas para o bem comum, será o mais prestigioso entre todos os outros conhecimentos¹³⁹.

A felicidade na *pólis* mantém estreita relação com as formas de governo, trabalhadas pelo Estagirita. Por isso, se faz necessário realizarmos uma pequena digressão para relatar como Aristóteles considera os modos de governar a comunidade, pois as formas particulares de amizade devem corresponder às espécies particulares de comunidade das quais se originam¹⁴⁰.

Para o filósofo

Há três espécies de constituição e igual número de desvios ou perversões, por assim dizer, daquelas. São elas: a monarquia, a aristocracia, e em terceiro lugar a que se baseia na posse de bens e que seria talvez apropriado chamar de timocracia, embora a maioria chame governo do povo. A melhor delas é a monarquia, e a pior é a timocracia.¹⁴¹

No caso da monarquia, o tirano tem em vista sua própria vontade. Diferente do rei que terá como horizonte a vontade de seus súditos. A aristocracia pode cair em uma oligarquia quando os bens da cidade não são distribuídos com equidade. A timocracia degenera em democracia quando tiver como ideal o governo da maioria. Mas ele enfatiza que a democracia é a menos má das três espécies, por apresentar um pequeno desvio.

Conforme constatamos o problema do desvio está ligado à capacidade de visar o bem viver comunitário, pois os governos estarão em situação

¹³⁹ *Ética a Nicômaco*, 1094a 25.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 1160a 30.

¹⁴¹ *Ibidem*, 1160a 35.

desviante quando os interesses particulares dos governantes estiverem acima do Bem Comum. Já no vício, os governantes deixarão de lado o interesse geral para fazerem da comunidade um instrumento para o alcance do interesse individual¹⁴².

Voltando ao ponto central da discussão, encontramos na comunidade a condição de possibilidade para que se efetue a ação humana, sendo esta a única forma de garantir a virtude, como bem do indivíduo, que irá desembocar no bem da comunidade, através da justiça, na vida política¹⁴³. A razão disso se mostra claramente na natureza sociável do ser humano.

Conforme nos mostra Aristóteles, a primeira forma de comunidade será a família, onde mulher e homem se unem para suprir suas necessidades quotidianas, inclusive a procriação¹⁴⁴. Mas, como a família não conseguirá suprir todas as necessidades humanas, que vão além das questões elementares, é necessário que elas se unam em uma espécie de povoado, para garantirem não apenas a subsistência, mas a necessidade vital da realização humana, com uma utilidade comum¹⁴⁵. Nesta análise vimos que tanto a família quanto o povoado irão se bastar no que tange às necessidades básicas do ser humano, como a procriação, a alimentação, a subsistência em geral, mas não garantirá as condições da vida perfeita, que é a vida moral, “pois os seres humanos vivem juntos não apenas para procriarem, mas também para os vários propósitos de uma vida perfeita”¹⁴⁶. Com isso, surgirá a

¹⁴² *A Política*, 1284b 5.

¹⁴³ *Ética a Nicômaco*, 1195b 30-35.

¹⁴⁴ *A Política*, 1252a 25-30.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 1252b 16-26.

¹⁴⁶ *Ética a Nicômaco*, 1162a 20.

Pólis, como a expressão máxima da comunidade dos homens, lugar de plena realização do agente moral¹⁴⁷.

Tanto a virtude do indivíduo quanto a virtude do cidadão estão entrelaçadas nos ditames da natureza, que nada faz em vão. Dessa forma fica

evidente, pois, que a comunidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem.¹⁴⁸

Assim, somente através da vivência na comunidade política que o ser humano poderá se aperfeiçoar na tarefa de bem viver, pois se mostra o *lócus* onde o indivíduo exerce sua virtude, através das leis, da justiça e, - por que não - , da própria *philia*. Assim, é pela comunidade que o indivíduo é convidado a sair de si mesmo, de seu egoísmo, para participar do bem comum. Nesse caso, poderíamos pensar que a felicidade individual não garante a felicidade da comunidade. No pensamento aristotélico, seria ilógico um indivíduo autoafirmar a felicidade em uma comunidade onde há injustiça, pois sua autorrealização depende, naturalmente, da autorrealização de todos. Ao contrário, garantindo uma comunidade virtuosa, justa, garantimos, conseqüentemente, a participação de todos na justiça do bem comum. Todo cidadão virtuoso deve ser um bom indivíduo, mas nem todo bom indivíduo é necessariamente um cidadão virtuoso.

Claramente, Aristóteles coloca a comunidade política diante do indivíduo, melhor dizendo, as ações comunitárias são colocadas, em escala de valor, frente às atitudes individuais, pois

¹⁴⁷ *A Política*, 1252b 30.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 1253a 1-5.

Na ordem da natureza, o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte. Erguei o todo; dele não ficará mais nem pé nem mão, a não ser no nome, como se poderá dizer, por exemplo, uma mão separada do corpo não será mão além do nome. Todas as coisas se definem pelas suas funções; e desde o momento em que elas percam os seus característicos, já não se poderá dizer que sejam as mesmas; apenas ficam compreendidas sob a mesma denominação. Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo; porque, se cada indivíduo isolado não se basta a si mesmo, assim se dará também com as partes em relação ao todo.¹⁴⁹

Dessa forma fica bem delimitada a necessidade da comunidade humana para a felicidade dos indivíduos. REALE (1994) faz uma observação interessante sobre essa faceta do pensamento aristotélico, considerando que se *cronologicamente* a comunidade política é a última, *ontologicamente* ela será a primeira, pois se apenas o todo dá sentido às partes, a comunidade política, como o todo que visa ao bem comum, será aquela que dará sentido à vida humana¹⁵⁰. A comunidade não será vista por Aristóteles como uma convenção social, ou como algo artificial, tal qual preconizavam os sofistas, mas como a realização natural de uma potencialidade humana, que é teleologicamente ordenada pelo Sumo Bem. Isto fica bem claro quando, no capítulo VII, do livro I, de sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que esse Bem que procuramos, desejável por si mesmo, não pode ser alcançado solitariamente, mas deve participar da vida de todos os concidadãos, por definição da própria natureza humana¹⁵¹.

A grande questão que gira em torno da relação entre a vivência comunitária e a *eudaimonia* é que a primeira é condição de possibilidade da segunda. Tendo em vista esta questão, ele afirma

¹⁴⁹ *A Política*, 1253a 20-27.

¹⁵⁰ REALE, Giovanni. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 124.

¹⁵¹ *Ética a Nicômaco* 1097b 10-15.

É a amizade que conduz os homens à vida social. O escopo do estado é a felicidade na vida. Todas essas instituições têm por fim a felicidade. A comunidade é uma reunião de famílias e pequenos povoados para gozarem em conjunto de uma vida perfeitamente feliz.¹⁵²

Então, se por natureza o homem é um ser sociável, é o viver comunitário que colocará em atividade esta característica ético-antropológica do ser humano. Aristóteles nos diz que a felicidade é o *télos* do ser humano, e o bem do homem vem a ser uma atividade da alma em consonância com a virtude¹⁵³.

Com isso, o Estagirita nos pergunta: a felicidade deve ser adquirida pelo hábito ou exercício, ou nos é dada por alguma providência divina? Apesar de ela ser o que há de mais divino em nós, pela própria definição constatamos que ela deve ser garantida pela atividade, isto é, pela ação humana. Através da construção de um hábito virtuoso, advindo de nossas ações, atualizamos a virtude e nos colocamos em direção a esse Sumo Bem. Já que a *eudaimonia* é o que há de mais nobre no ser humano confiá-la “ao acaso seria um completo contra-senso”¹⁵⁴. Por esse motivo, a felicidade está intimamente ligada à prática da virtude, da amizade e da justiça, e, nesse ponto, a comunidade se relacionará diretamente a ela, pois é através do bem viver comunitário que colocamos em ato a potencialidade desse Bem.

Sem a vivência comunitária o sujeito não necessitaria do agir moral, das leis, ou da própria justiça, pois as deliberações que ele tomaria envolveriam apenas sua própria vontade. A partir do encontro com o outro, através do *lócus* comunitário, o sujeito é convocado a pensar não apenas em seu próprio bem-estar, mas no bem comum, pois fica “sabendo que a felicidade também deve

¹⁵² *A Política*, 1281a 5.

¹⁵³ *Ibidem*, 1098a 18.

¹⁵⁴ *Ética a Nicômaco*, 1099b 24.

ser partilhada por um grande número de pessoas”¹⁵⁵, fazendo da vida política o melhor dos fins humanos, pois seu objetivo é fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações.

3.2– Comunidade e justiça

Esse encontro com o outro, proporcionado pela comunidade, exige do sujeito moral o reconhecimento da justiça, pois

Considera-se que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o bem do outro, pois, de fato, ela se relaciona com o próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, quer se trate de um governante, ou de um membro da comunidade. O pior dos homens é aquele que exerce sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo, quanto em relação aos seus amigos; e o melhor dos homens não é o que exerce sua virtude em relação a si mesmo, mas em relação a um outro, pois esta é a tarefa difícil.¹⁵⁶

No início do V livro, da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata do problema da justiça tendo em vista a relação social estabelecida entre os membros da comunidade política. Com isso fica claro, para o objetivo desta dissertação, a questão da relação de interdependência da justiça, necessária à reflexão ética, com a comunidade, pois somente ela é um bem que tem em vista não o objetivo do indivíduo, mas o objetivo do outro.

A justiça, nesse sentido, será a garantia da estabilidade da convivência humana, pois quando a relação com o outro, em uma comunidade, não segue os critérios da justiça esse elo que ligará um indivíduo a outrem e a outros é quebrado e, por esse motivo, falamos que a justiça mantém estreita relação com o chamado Bem Comum¹⁵⁷. Fundamentando sua posição, Aristóteles dirá que todas as formas de comunidade são como se fossem partes da

¹⁵⁵ Ibidem, 1099b 20.

¹⁵⁶ *Ética a Nicômaco*, 1130a 5-10.

¹⁵⁷ Ibidem 1159b 25-30.

comunidade política¹⁵⁸, e esta será aquela que agrupará todas as outras em vista de um bem maior. Nas palavras do próprio filósofo:

Sabemos que toda cidade é uma espécie de associação. E que se forma tendo por alvo algum bem; porque o homem só trabalha pelo que ele tem em conta de um bem. Todas as sociedades, pois, se propõem qualquer bem – sobretudo a mais importante delas, pois que visa a um bem maior, envolvendo todas as demais: a cidade ou comunidade política.¹⁵⁹

Então, todos os homens irão se associar tendo em vista um bem que deverá ser partilhado por um interesse comum, onde o indivíduo só poderá realizá-lo na medida em que colocar em exercício a cooperação com os outros, por isso Aristóteles define que

Em todas as ciências e em todas as artes o alvo é um bem; e o maior dos bens acha-se principalmente naquela dentre todas as ciências que é a mais elevada; ora, essa ciência é a política, e o bem em política é a justiça, isto é o interesse geral.¹⁶⁰

Dessa forma o Estagirita nos propõe a junção de dois conceitos, já trabalhados nesta dissertação, relacionados à vivência comunitária: é necessário que os indivíduos se reúnam em vista de um *bem*, e a *justiça*, no caso da comunidade, será aquela que promoverá esse *bem em comum*, pois chamamos “justos os atos que tendem a produzir e a preservar a felicidade e os elementos que a compõem para a sociedade política”¹⁶¹.

RIKEN (2008) suscita um exemplo colocado por Aristóteles que nos faz problematizar a ideia de *bem comum* como *benefício comum*. Uma tripulação de marinheiros forma uma comunidade tendo em vista um bem em comum, que é ganhar dinheiro. Para alcançar este bem em comum eles necessitam de trabalhar em cooperação. Por causa desse bem em comum (ganhar dinheiro) é

¹⁵⁸ *Ibidem*, 1160a 10.

¹⁵⁹ *A Política*, 1252a 5.

¹⁶⁰ *A Política*, 1282b 15.

¹⁶¹ *Ética a Nicômaco*, 1129b 20.

determinada a função de cada marinheiro durante a viagem, mas isso provoca uma pergunta: como o dinheiro conquistado será distribuído justamente entre os marinheiros?

Levantando esse problema Aristóteles enfatiza que a própria ideia de “benefício comum” apresenta diversos significados. Em um primeiro sentido esse bem comum pode ser considerado o motivo da ação dos marinheiros, em segundo lugar pode dizer que esse bem comum, traz benefícios, de um modo adequado, a cada um que colaborou em sua realização¹⁶². Aqui percebemos que a ideia de “bem comum” pode se diferir do “benefício para todos”. Mas como resolver esse impasse? Só um ser racional tem a ideia do que é benéfico e do que é prejudicial, por mais que exista uma cooperação entre os indivíduos ela não será suficiente se os mesmos não compreenderem a razão pela qual agem em vista daquele bem. Assim, por meio dessa compreensão, retomamos a antropologia aristotélica no que tange à racionalidade humana, pois é através dela, expressa na linguagem, que o sujeito irá identificar aquilo que é benéfico do que é prejudicial¹⁶³. Com isso, o ser humano irá identificar o que é justo, dentro da comunidade, do que seja injusto.

Dessa forma é a racionalidade do objetivo que está em jogo na comunidade. Quando os indivíduos se reúnem logo se perguntarão sobre a distribuição justa dos esforços vinculados à conquista desse benefício. A comunidade, nesse caso, auxiliará, mais uma vez à excelência humana, pois proporcionará ao agente moral a distinção entre a justiça e a injustiça, tendo em vista que a felicidade individual só faz sentido a partir da felicidade da *pólis*.

¹⁶² RICKEN, p. 146-148.

¹⁶³ *A Política*, 1252a 14.

Mas colocado o problema dessa forma não voltaríamos à questão do egoísmo? Se o indivíduo só agirá em prol do benefício comum, na medida em que ele não for prejudicado, o interesse na cooperação com os outros surgiria apenas para garantir a justiça para si mesmo?

Na tentativa de oferecer um horizonte à questão proposta, Aristóteles coloca duas formas de justiça dentro da comunidade: a justiça completa e a justiça como parte da virtude. Ambas tratam da relação para com o outro dentro da comunidade, mas a primeira, a justiça completa, ou geral, será praticada em relação ao próximo, como uma determinada disposição em si mesma¹⁶⁴; já a segunda se encarregará das questões da distribuição dos bens no espaço comunitário, considerando injusto aquele que deseja para si o sempre *possuir mais do que lhe cabe*¹⁶⁵ e que deseja, por meio de uma ação maléfica, prejudicar o outro para alcançar um benefício para si.

Nesse sentido, o pressuposto para uma justa relação dentro da comunidade é que os envolvidos tenham algo em comum. Por esse motivo não é possível exigir uma relação justa entre seres inanimados, pois a exigência de justiça se dará quando um ser humano se coloca frente ao outro ser humano, ambos nas mesmas condições em participar das leis e dos pactos¹⁶⁶. Sendo assim, encontramos o caráter universalista da ética aristotélica¹⁶⁷, na medida em que o filósofo coloca a questão central não na pertença de um indivíduo a uma comunidade x ou y, mas à capacidade de um sujeito de pertencer à comunidade, com sua potencialidade em estabelecer acordos com os outros. Devemos, nesse caso, enxergar essa capacidade em cada ser humano como

¹⁶⁴ *Ética a Nicômaco*, 1130a 10.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 1131a 15. 1131b 5-20.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 1161b 5-10.

¹⁶⁷ RICKEN, p. 150.

uma condição *sine qua non* de sua existência, percebendo no outro um sujeito de direito¹⁶⁸. A lei, como expressão da racionalidade humana¹⁶⁹, será fruto dessa regulamentação da dignidade humana e, o que é racional, pode ser entendido por todos, pois

É impossível ser feliz quando não se pratica o bem, e o bem jamais é possível tanto para um homem quanto para uma comunidade, sem considerarmos a virtude e a razão.¹⁷⁰

Nesse ponto, o papel do outro, na relação justa dentro da comunidade, surgirá como um evento de reconhecimento da dignidade de outrem, que surge á frente de um indivíduo e exige deste uma reflexão ética, para estabelecer um acordo, na medida em que ele só será efetivado se os envolvidos concordarem com ele. Só posso tratar esse outro da forma como, racionalmente, ele deseja. Ele deve estar de acordo com a forma como eu o trato. Nesse sentido, suscitar o que é justo é questionar se há justiça para o outro, independente da tirania dos desejos irracionais ou das liberdades individuais.

3.3 – Comunidade e educação

Como é possível pensarmos a fronteira entre os desejos individuais e a justiça para com o outro? Em outras palavras, como nos tornamos bons ao praticar o Bem tendo em vista o outro? Sobre isso, devemos atentar para o papel da educação no pensamento aristotélico, como formação ético-política do agente moral.

Como podemos aprender a preferir o interesse comum frente aos desejos, ou interesses, individuais? A educação pode ser uma via de análise

¹⁶⁸ Reflexão feita por RICKEN, p. 150.

¹⁶⁹ *A política*, 1287a 29.

¹⁷⁰ *A Política*, 1323b 33-35.

interessante para dialogarmos com os questionamos feitos acima. Essa questão perpassa grande parte do Livro X, da *Ética a Nicômaco*, e dos capítulos finais da *Política*. Neste ponto, se trata de observarmos o caminho que o agente moral deve percorrer para a aquisição das virtudes éticas, no campo individual que desembocarão, progressivamente, nas virtudes cívicas, no campo de sua atuação política, pois é preciso que a virtude do indivíduo esteja em relação com a forma de sua ação política¹⁷¹.

Aristóteles deixa claro que a educação é um fator preponderante na formação ético-política do indivíduo e, por esse motivo, deve ser considerada não apenas um trabalho em comum, mas um processo que depende de uma educação em comum, como responsabilidade da *pólis*, pois “o certo seria que tais coisas (como a educação) se tornassem encargo público, e que a comunidade provesse de maneira adequada a elas”¹⁷².

Fica clara a posição aristotélica de uma educação que seja responsabilidade da comunidade política e, dessa forma, seja comum a todos os cidadãos. Isso porque se trata de algo fundamental para o Bem Comum e, por esse motivo, é importante que a educação não fique, apenas, a cargo das famílias, pois

como existe um objetivo único para a cidade, segue-se que a educação também deve ser única para todos, administrada em comum, e não entregue aos particulares, como se faz hoje dirigindo cada qual a educação dos seus filhos, e dando-lhes o gênero de instrução que melhor lhe parece.¹⁷³

Fica claro, então, que a educação tem uma função política e, por pertencer a essa nobre ciência, deve se encarregar da formação do agente moral para o Bem. Tendo um peso político, e, portanto, visando a formação do

¹⁷¹ *A Política*, 1276b 30.

¹⁷² *Ética a Nicômaco*, 1180a 30-33.

¹⁷³ *A Política*, 1337a 25.

indivíduo para sua ação da *polis*, a educação deve ser uma responsabilidade comunitária e, apenas dessa maneira, orientará os indivíduos, também, ao Bem Comum, educando-os quando aos desejos individuais ou particulares, que são salientados quando a educação fica a cargo das famílias. Aqui é importante ressaltarmos a função política da educação para Aristóteles, pois educar não é apenas preparar o indivíduo para a comunidade, mas, sobretudo, resguardar a comunidade política desse “novo indivíduo” que chega nesse *locus* comunitário e deve aprender que sua ação deve ter em vista o Bem Comum. Assim, a educação terá uma via de mão dupla, pois ao mesmo tempo em que forma o indivíduo para a vivência comunitária, também “protege” a comunidade dos meros interesses individuais.

Cabe, então, à comunidade a educação, pois ela ensinará ao agente moral o caminho que o fará pensar não mais como um indivíduo, mas como um cidadão que deverá participar dos assuntos da *polis* e estará consciente de que estes assuntos pertencem e dependem dele.

Aqui, uma pequena digressão para tratar do assunto referente ao exercício da cidadania para Aristóteles. Segundo o filósofo, cidadão é aquele que participa da assembléia que organizará as leis da cidade, aquele que toma parte direta, se encarregando das coisas públicas¹⁷⁴. Nesse caso, não serão considerados cidadãos as mulheres e os escravos, pois eles *prestam* algum tipo de serviço à cidadania¹⁷⁵. Apesar de considerá-los como instrumentos, sem os quais a *polis* não funcionaria, o Estagirita os descarta do conceito de cidadania. Nesse estudo não nos ateremos a isso, nem aos fundamentos antropológicos que levam o Estagirita a essas considerações, por não fazer

¹⁷⁴ *A Política*, 1275a 20.

¹⁷⁵ No primeiro capítulo, do livro III, da *Política*, Aristóteles tratará, durante grande parte de seu percurso filosófico, esse assunto.

parte do recorte metodológico da presente dissertação, mas não podemos descartar o impacto crítico que essa consideração traz para a concepção de sociedade presente em Aristóteles. Dessa forma, se podemos tirar algum ponto positivo desse momento obscuro da filosofia aristotélica, deve-se pensar no papel da participação política como necessária ao exercício da cidadania. Assim, resgatamos a importância da ação, pautada pelo Bem Comum, como uma condicionante para a passagem do indivíduo virtuoso para o cidadão justo.

Voltando à questão levantada por este tópico, sobre o papel da educação dentro da comunidade, e sua capacidade de orientar as fronteiras entre os desejos de liberdade individual e a atuação política, considerando a responsabilidade do agente moral para com o outro, observamos, não sem razão, uma tendência de que a liberdade individual seja completamente diferente da atuação política, e em algumas situações ser melhor dar preferência à primeira do que à segunda¹⁷⁶. Mas, conforme nos é mostrado por toda a filosofia aristotélica, ética e política caminharão lado a lado, porque a ética exigirá condições políticas, assim como a política terá condições éticas, pois a virtude do homem de bem é forçosamente a mesma que a do bom cidadão¹⁷⁷. Dessa forma, somente a virtude dos cidadãos irá garantir a fundamentação de verdadeiras comunidades solidárias e perfeitas. Tudo isso perpassa pelo problema da educação, que, dito anteriormente, deve ser pública e ministrada de igual forma a todos, não podendo ficar a cargo dos desejos particulares de cada família.

Aristóteles tenta, nessa proposta educacional, equilibrar sua proposta de formação ético-política do agente moral, diante duas perspectivas: se opondo

¹⁷⁶ *A Política*, 1325a 20.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 1288a 40.

ao coletivismo platônico, na medida em que esse regime anula todas as diferenças existentes entre os homens, impossibilitando relações de amizade entre os cidadãos, no campo político, e, também, entre os indivíduos, porque “é necessário que a cidade se componha de partes dessemelhantes”¹⁷⁸; e opondo-se, também, a um individualismo típico dos sofistas, onde cada um aprende a retórica por conta própria, para se impor aos outros. Segundo STIRN (2006)¹⁷⁹ entre o monismo platônico e o individualismo sofista, Aristóteles propõe a solidariedade e a concórdia (*homonoía*) de indivíduos livres e diferentes, pois

Se o Estado ainda existe, é com a condição de não ir muito longe nas suas tendências para a unidade; se existe, é porque conserva ainda um resto de vida, mas estando em vias de perdê-la será o pior de todos os governos. É como se quisesse fazer um acorde com um único som, ou um ritmo com uma só melodia.¹⁸⁰

Com a metáfora da citação acima Aristóteles faz um apelo à diferença, tão cara ao problema da alteridade e, logo mais, ele dirá que a forma de trabalhar o problema da diferença é pela educação¹⁸¹, que será um ponto de unidade entre todos os indivíduos. Nesse contexto a educação dos indivíduos terá uma conceituação mais ampla, não sendo apenas a educação formal, mas sobretudo indicada pelos legisladores, pois a lei, como expressão da razão humana, tal qual trabalhamos nas linhas anteriores, também educa, pois

A pessoa que queremos tornar boa deve ser bem exercitada e habituada, passando depois no curso de sua vida em ocupações conforme à excelência moral e abstendo-se de praticar, voluntaria ou involuntariamente, ações más; e se isso pode ser alcançado se os homens vivem de acordo com um espécie de reta razão e ordem, e este procedimento tenha força – se assim for, a autoridade paterna, na verdade, não tem a força ou o poder

¹⁷⁸ *Ibidem*, 1277a 7.

¹⁷⁹ STIRN, Francois. *Compreender Aristóteles*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 70.

¹⁸⁰ *A Política*, 1263b 33-36.

¹⁸¹ *Ibidem*, 1263b 37-40.

coercitivo necessários, porém a lei tem esse poder coercitivo, e é ao mesmo tempo uma regra baseada em uma espécie de sabedoria e razão prática.¹⁸²

A formação do indivíduo para as questões comunitárias é feita, também, por meio das leis. Dessa forma é graças à lei que podemos nos tornar homens bons¹⁸³, sendo as leis como uma espécie de obra de arte de toda ação política¹⁸⁴. Desse modo percebemos que a comunidade, através das leis, educa o agente moral, visando a boa convivência entre indivíduos diferentes, que, além de habitar um espaço comum, devem se integrar no objetivo do Bem Comum. Só dessa maneira o ser humano construirá o exercício pleno de seu *ser*. Indivíduo e comunidade se encontram e firmarão sua interdependência com o auxílio da educação que, diga-se de passagem, não deve se preocupar apenas uma formação profissional¹⁸⁵, mas com a orientação aos indivíduos de que eles não pertencem, apenas, a si mesmos, mas que, sobretudo, pertencem à comunidade¹⁸⁶.

Dessa maneira, a educação irá formar o agente moral para a justiça, através das leis e o auxiliará a gerenciar o bem viver comunitário a todos os cidadãos da *pólis*. Na diversidade de seres humanos e das estruturas políticas, a legislação servirá como grande mestra para a orientação do convívio humano e para o bom andamento da sociedade política.

¹⁸² *Ética a Nicômaco*, 1180a 15-20.

¹⁸³ *Ibidem*, 1180b 25.

¹⁸⁴ *Ética a Nicômaco*, 1181b 5.

¹⁸⁵ *A Política*, 1337b 5-15.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 1337a 30.

3.4 – Comunidade e *philia*

Ao iniciar este tópico é importante retomarmos a visão que Aristóteles tem sobre o problema da diversidade, por entendermos que ela também está ligada ao problema da dimensão comunitária da *philia*. Conforme dissemos nas páginas anteriores, o filósofo dá à diversidade uma dimensão de necessidade dentro da Comunidade Política. Vejamos:

É visível que a cidade, à medida que se forme e se torne mais uma, deixará de ser cidade; porque naturalmente a cidade é multidão. Se for levada à unidade, tornar-se-á família, e de família a indivíduo; porque a palavra “um” deve ser aplicada mais à família que à cidade. Deve-se, pois, evitar essa unidade absoluta, já que ela viria anular a cidade. Além disso, a cidade não se compõem apenas de indivíduos reunidos em maior ou menor número; ela se forma ainda de homens especificamente diferentes.¹⁸⁷

A concepção de Comunidade Política de Aristóteles, como vimos acima, é uma apelo ao problema da alteridade, pois ela não deve visar uma espécie de uniformização. Em um exame mais detalhado do segundo livro da *Política*, encontraremos uma crítica de Aristóteles à concepção de *República* do seu mestre, Platão. Para o Estagirita a *pólis* deve ser constituída pela atuação de homens diferentes, pois é preciso uma pluralidade de cidadãos heterogêneos que elaboram as leis e por ela também são orientados¹⁸⁸. Dessa forma ele afirma que a própria razão de ser da sociedade civil não admite a unidade absoluta¹⁸⁹, dando, inclusive, um lugar privilegiado à questão dos conflitos dentro da comunidade política, como um caminho de construção do bem viver, como a possibilidade de, através das situações conflituosas, o animal racional

¹⁸⁷ *A Política*, 1261a 20-25.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 1261a 35.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 1261b 7.

“dizer” da justiça e exercer sua capacidade política. Uma comunidade que anula os conflitos destrói a possibilidade da construção de uma autêntica *Pólis*.

Mas como pensar essa diversidade, através do conceito de *philia*, que em sua forma mais virtuosa preconiza a amizade entre os bons, que são semelhantes entre si?¹⁹⁰ É importante destacarmos que Aristóteles considera, também, que as formas de amizades são diversas, a saber: pela virtude, pelo prazer e pela utilidade. Conforme vimos no segundo capítulo desta dissertação¹⁹¹, segundo o filósofo, esta última poderia ser chamada de *amizade política*, pois é o caso de uma relação que irá colocar um interesse comum entre pessoas dessemelhantes¹⁹². Esta forma de amizade pode ser vista principalmente nas relações comerciais¹⁹³. Lembremo-nos que esta espécie de amizade não é a perfeita, mas, com seu típico realismo filosófico, Aristóteles não descarta que necessitamos dela no que tange ao relacionamento entre as pessoas que não são semelhantes entre si, pela prática da virtude, e, por esse motivo, ela é necessária para *pólis*¹⁹⁴, tendo em vista que essa comunidade política será, também, lugar da pluralidade. Dessa forma, podemos considerar que essa espécie de amizade terá uma *utilidade* em ser uma espécie de “elo de ligação” para complementar aqueles que se encontram desiguais pela situação social, pois ela servirá para unir pobres e ricos, ignorantes e cultos¹⁹⁵.

Com isso, percebemos que o filósofo é realista quanto aos relacionamentos humanos. Oferecendo a oportunidade de refletirmos sobre uma amizade perfeita, a amizade baseada na virtude, onde desejamos o bem

¹⁹⁰ *Ética a Nicômaco*, 1156b 20-25.

¹⁹¹ Tratamos desse assunto nas páginas

¹⁹² *Ibidem*, 1163b 34.

¹⁹³ *Ibidem*, 1164a 5.

¹⁹⁴ *A Política*, 1280b 33-34.

¹⁹⁵ *Ética a Nicômaco*, 1159b 13.

ao amigo por ele mesmo, num exercício de alteridade, como dissemos no capítulo anterior, ele não exclui que a *pólis*, por ser um espaço de pluralidade e diversidade, também proporciona a experiência de amizade àqueles que não têm o horizonte da virtude e se enxergam apenas pela utilidade. Conforme podemos perceber em toda a sua ética, a ação humana deve visar o Sumo Bem, mas não descartando os bens exteriores, *pois é impossível praticar ações nobres sem os devidos meios*¹⁹⁶.

Nesta linha de raciocínio percebemos claramente a própria hierarquia de bens existente no pensamento aristotélico. Existem bens que são desejados por outras coisas e existem bens que são desejáveis por si mesmos. Transpondo essa reflexão para o campo da amizade política, poderíamos dizer que ela é uma espécie de amizade que não é desejada por si mesma, mas é bom um instrumento para garantir o convívio na comunidade política, que pretende proporcionar aos concidadãos a amizade virtuosa, condição de possibilidade da plena realização humana.

Resgatando a ideia da virtude como justo meio, orientada pela reta razão, arriscaríamos em dizer que a ausência dessa forma de amizade seria prejudicial para a *pólis*, pois a exigência da amizade virtuosa deve ser um horizonte para o agente moral, mas não deve anular a heterogeneidade presente na comunidade. Da mesma forma, se a amizade por utilidade fosse majoritária nas relações entre os concidadãos a natureza sociável do ser humano seria obscurecida por desejos egoístas. Resta-nos reafirmar que ela é um meio que garante a possibilidade para atingir a boa convivência entre os concidadãos.

¹⁹⁶ *Ética a Nicômaco*, 1099a 31.

Essa forma de amizade também fará parte da natureza sociável do ser humano, pois confirmará a necessidade da vida comunitária, na medida em que o interesse comum se mostra como um fator preponderante para reunir os habitantes da comunidade¹⁹⁷. Um exame do sexto capítulo, do Livro IX, da *Ética a Nicômaco*, nos mostrará que a concórdia entre os cidadãos proporcionará uma boa convivência no interior da *pólis*, e por esse motivo ela pode ser considerada fundamento da amizade política. Segundo ele,

A concórdia parece, então, ser a amizade política, e de fato ela geralmente é assim considerada, pois se relaciona com os assuntos ligados ao interesse comum e terá influência sobre todos os concidadãos¹⁹⁸.

O ponto de vista aristotélico a respeito da concórdia é interessante para o tema da diversidade dentro comunidade política, pois o Estagirita afirma que ela não pode ser confundida com uma *identidade de opinião*¹⁹⁹. Isso nos levará a afirmar que a concórdia entre os cidadãos não será um movimento uniformizador ou totalizador, mas sim uma comunhão entre os interesses de todos os concidadãos, na medida em que todos, por sua natureza sociável, não querem apenas viver, mas viver bem, através das leis e da justiça. Nesse sentido, a amizade política será essencial para conduzir o homem à boa vida comunitária²⁰⁰.

Essa amizade útil irá contribuir para a comunhão de interesses dentro da *pólis*. Interessante é que Aristóteles leva em consideração a dimensão do interesse no fundamento da ação humana. Nesse sentido a própria comunidade será um espaço privilegiado para a ação moral, não apenas por destacar que os seres humanos possuem interesses em comum (viver), mas

¹⁹⁷ *A política*, 1278b 21-24.

¹⁹⁸ *Ética a Nicômaco*, 1167b 3-5.

¹⁹⁹ *Ibidem*, 1167a 22.

²⁰⁰ *A política*, 1280b 39.

por proporcionar a visibilidade da ação que se pauta por um interesse no Bem Comum (Bem viver), que será fundamentado pela perfeita *philia*²⁰¹.

Todas as ações dos diversos membros que compõem a *pólis* deverão ser pautadas na busca por esse interesse no Bem Comum, advindo do dado de que todos possuem interesses em comum. Dessa forma, constatamos uma dimensão política na amizade entre os membros da comunidade, visando não apenas a satisfação individual, mas tendo como finalidade a autossuficiência de todos os concidadãos. Isso clarifica a ideia de que, como animal político, o homem é um ser de relações, já que a escolha deliberada da vida em comum supõe a amizade²⁰².

Esse pressuposto da vida em comum, ou da vida tendo como finalidade o bem comum exige convivência²⁰³. Assim,

A amizade é uma parceria, e um homem está em relação com ele mesmo da mesma forma que está em relação com seu amigo; para ele, a consciência do seu ser é um bem, e também o é, portanto, a consciência do ser de seu amigo, e essa consciência se torna ativa quando eles convivem; por conseguinte é natural que desejem conviver²⁰⁴.

Este é um ponto central para entendermos o papel da *philia* dentro da comunidade. Aristóteles afirma que o papel da convivência é o fator mais marcante da amizade e ela proporcionará o conhecimento das necessidades do outro, pois irá permitir certa intimidade com do ele²⁰⁵. Sem esse fator seria impossível estabelecer um profundo sentimento de pertença, o que permite a consciência dos desejos, interesses e necessidades de outrem, pois

²⁰¹ *Ética a Nicômaco*, 1159b 32.

²⁰² *A política*, 1280b 39.

²⁰³ *Ética a Nicômaco*, 1171a 1-19.

²⁰⁴ *Ibidem*, 1172a 1-4.

²⁰⁵ *Ibidem*, 1156b 25-27.

o amigo é aquele que deseja e faz, ou parece desejar e fazer o bem no interesse de seu amigo, ou como aquele que deseja que seu amigo exista e viva por si mesmo²⁰⁶.

Para o exercício da *philia* dentro da comunidade e, conseqüentemente, para atingir a excelência de *ser homem*, é preciso que as pessoas se conheçam bem para que possam desejar o bem, reciprocamente, umas às outras²⁰⁷, sem colocar os interesses particulares acima do bem público.

Nesse raciocínio, a descoberta do outro, na condição de amigo, como alguém que deve participar do Bem Comum, só é possível dentro da comunidade, onde as discussões, pensamentos e interesses são compartilhados, não visando apenas uma comunidade que favoreça a consciência de que os homens possuem interesses em comum, mas uma *pólis* que coloque à vida de todos em prol do bem comum, numa espécie de comunhão²⁰⁸ (*koinonía*) entre os habitantes da comunidade política.

A *philia* se relacionará com a comunidade na medida em que esta, por favorecer a convivência e a intimidade entre os seres humanos, guiará a consciência do indivíduo para as necessidades do outro, na perfeita amizade, e, por esse motivo, será um lugar privilegiado no alcance da *areté* humana, que sem dúvida passa pelo problema da amizade como um fundamento ético. Aqueles que são amigos devem participar dos assuntos dentro da *pólis*, sobretudo aqueles que pretendem auxiliar na superação das dificuldades dentro da comunidade política, para que todos participem da justiça, que não deve ser apenas individual, mas social. Isso só será permitido através de uma vida guiada pela consciência do bem comum²⁰⁹.

²⁰⁶ *Ibidem*, 1166a 1-5.

²⁰⁷ *Ibidem*, 1167b 5-16.

²⁰⁸ *Ética a Nicômaco*, 1159b 31-33.

²⁰⁹ *Ibidem*, 1165a 30.

Assim, constatamos que a chamada *amizade política* não é a perfeita, mas conduz a ela, pois faz com que os homens tenham o desejo em conviver²¹⁰, visando o que é bom e agradável. Dessa forma, a amizade excelente, condicionada pela virtude, é um ato individual, porque está intimamente relacionada à escolha. Mas, pelos atos individuais, escolhendo a amizade perfeita, os homens criam uma espécie de consciência, pois um ato individual de virtude se assemelha a outro ato individual e assim, por esse movimento de causa e efeito, se constrói a comunidade política que, superando a comunidade dos interesses, possibilita aos seres humanos uma vida em comum tendo como referência o bem comum, visando além do mero cumprimento das necessidades básicas.

Isto levará Aristóteles a propor a seguinte questão: um homem sumamente feliz, ou que possui suas necessidades básicas supridas, necessita de amigos?²¹¹ Aristóteles irá nos dizer que sim. Mesmo alcançadas todas as necessidades para uma vida feliz, ainda sim necessitaríamos de amigos, pois

Parece estranho quando não se atribui tudo o que é bom ao homem feliz, não lhe dar amigos, que são considerados os maiores bens exteriores. E se fazer bem ao outro é mais próprio de um amigo do que ser beneficiado, o homem bom necessitará de amigos a quem possa fazer o bem²¹².

Conforme nos é mostrado é pela amizade, responsável por nos mostrar a necessidade da convivência com o outro, que colocaremos em prática o desejo infinito pelo Bem, horizonte ético na obra filosófica de Aristóteles. O próprio Estagirita nos diz que ninguém desejaria ser o dono do mundo se para isso a condição fosse viver solitariamente, pois o homem é um ser político e a vida em sociedade está em sua natureza. Não é fácil, para quem vive só estar

²¹⁰ *Ibidem*, 1153a 3.

²¹¹ *Ética a Nicômaco*, 1169b 4-9.

²¹² *Ibidem*, 1169b 10-15.

continuamente em atividade²¹³, e se o exercício da virtude, que tem em vista a plena realização humana, consiste em uma atividade é a *philia* que proporcionará a condição de possibilidade dessa atividade comunitária, pois estando com outros e visando aos outros a atividade humana será contínua e agradável.

Com isso, podemos constatar a noção de bem comum como um *télos*, de onde surge a ação humana e para onde ela deve mirar. A comunhão dos amigos (*koinonía*) no seio da comunidade política, que é a comunidade perfeita, deve ser o ponto de chegada das ações humanas, que podem partir inclusive de ações que visam à utilidade, como é o caso da *amizade política*, quando se instaura entre os indivíduos o sentimento de benevolência para com o outro. Nesse sentido,

A benevolência parece ser o início de uma amizade, do mesmo modo que o prazer dos olhos é o início do amor. De fato, ninguém ama se inicialmente não se encantou com a forma do ser amado, embora o fato de alguém se deleitar com a figura de uma pessoa não signifique que ele a ame; da mesma forma, não é possível que duas pessoas sejam amigas se antes não sentiram benevolência uma para com a outra²¹⁴.

A dimensão comunitária da amizade suscitará este primeiro passo em vista da plena realização humana e será ao mesmo tempo o ponto de chegada da ação moral. De natureza sociável, o ser humano precisa colocar em atividade toda sua potencialidade de *ser homem*. Nessa dimensão está, também, o próprio desejo pelo Bem, característico de nossa humanidade. Esse desejo se encontra inativo até que o outro, o amigo, surja à frente do sujeito

²¹³ *Ibidem*, 1170a 5-14.

²¹⁴ *Ética a Nicômaco*, 1167a 4-8.

moral e, através da convivência comunitária, o coloque em atividade, possibilitando entre os seres humanos a construção²¹⁵ da verdadeira *philia*.

Isso é mostrado por Aristóteles quando nos diz que para tomarmos consciência de que a vida é um bem em si mesmo²¹⁶ é necessário que tenhamos consciência de que a presença do amigo é fator fundamental para a plena atividade em direção ao Bem. Assim o agente moral, que almeja o Bem

Necessita igualmente ter consciência da importância de seu amigo, e isso se verificará se viverem juntos e compartilharem suas discussões e pensamentos; parece ser este o significado da convivência do caso dos homens, e não, como no caso do gado, pastar juntos no mesmo lugar.²¹⁷

Consideramos esse trecho como uma parte fundamental para esta dissertação. Conforme percebemos nas palavras do próprio Aristóteles, o bem viver será possível apenas quando os indivíduos viverem juntos e compartilharem as discussões e o pensamento. Esse deve ser o verdadeiro sentido da vida comunitária, lugar privilegiado da realização moral do ser humano, pois proporciona a convivência com o outro e, com esse encontro, possibilita aos indivíduos dialogar e pensar, atividades que estão em consonância com o bem viver e com o pressuposto da ética. Conforme dissemos no primeiro capítulo dessa dissertação: *não é possível falar de uma ciência do ethos que não perpassa pela racionalidade*, “assim como não existe ethos construído por um único indivíduo, bem como não é concebível um sistema formal de ordenação ao bem, através de símbolos e códigos morais, sem passar pelo crivo da linguagem”.²¹⁸

²¹⁵ *Ibidem*, 1167a 14.

²¹⁶ *Ibidem*, 1170a 25-35

²¹⁷ *Ética a Nicômaco*, 1170b 10-14.

²¹⁸ Essa argumentação foi elaborada no primeiro capítulo desta dissertação.

Se o ser humano busca executar com excelência a atividade de ser homem e essa atividade o difere dos demais animais, pois ao contrário deles os homens não desejam apenas viver, mas viver bem é a *Pólis*, comunidade perfeita, que será a condição de possibilidade da ética, não porque ela é apenas uma demarcação geográfica em que os seres humanos irão conviver para sanar as necessidades básicas, como fazem os demais animais, mas é porque ela será o lugar privilegiado do exercício da virtude, que irá possibilitar ao ser humano a relação com o Sumo Bem, sobretudo através do encontro com o outro, proporcionado pela *philia*. Dessa forma é que podemos afirmar que o bem viver comunitário é um pressuposto para a compreensão da ética aristotélica.

CONCLUSÃO

O tema proposto por essa dissertação – de apresentar a comunidade como fundamento ético no pensamento aristotélico – bem como suas provocações ao problema da alteridade é um assunto que está em consonância com a reflexão ética contemporânea. A questão de como equacionar o grito pela liberdade individual com a vivência comunitária tem sido fator de grande esforço da reflexão filosófica atual. Em tempos que o fenômeno da globalização extrapola as questões comerciais e surge como um movimento cultural de valorização dos prazeres individuais, como o consumo inconsequente, juntamente à ideologia de que as comunidades devem existir, unicamente, para suprir as necessidades dos indivíduos, perdemos a referência do esforço coletivo como movimento de exercício da virtude, pois a presença existencial do outro, que provoca uma autêntica reflexão ética no agente moral, convocando-o a dar uma resposta moral frente a esse outro agente que surge à sua frente, tem sido substituída por mecanismos de anulação da alteridade, como, por exemplo, as novas tecnologias e as comunidades virtuais, dentro do novo modo de vida do homem contemporâneo. Esse sistema tem, cada vez mais, anulado um encontro autêntico com o outro e minado as possibilidades da construção de uma comunidade mais humana, através de uma profunda reflexão ética²¹⁹.

Dessa forma urge resgatarmos o pensamento aristotélico sobre duas dimensões fundamentais: (1) sem a comunidade política, que se faz não pela simples habitação de homens no mesmo ambiente, mas em constante

²¹⁹ C.F. VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 78.

convivência e experiência da existência de outrem, não há possibilidade de atualização da excelência de ser humano e, por esse motivo, nos distanciamos da virtude, bem como da noção de bem viver, tão cara ao pensamento do Estagirita, tendo em vista o ser moral que somos; (2) a *philia* e a justiça são provocações à noção de alteridade que, apesar de ser uma discussão atual, já surge esboçada no pensamento ético e político de Aristóteles, e que pode nortear o caminho do homem contemporâneo para que a grande comunidade humana se fundamente nos princípios racionais que fazem do animal político o melhor dentre todos os animais, por escolher, habitualmente, o caminho da virtude, na ação deliberada mediante a ordenação ao Bem, que se apresenta como experiência de significado para todo o *ethos* humano.

Com esses dois pontos, resgatemos a provocação que Aristóteles faz no início de sua *Ética a Nicômaco*: toda ação humana tende a algum fim e, entre os fins, existe um que é desejável por si mesmo, que em relação aos outros está hierarquicamente acima deles, por não ser carente de nada. Este fim é a felicidade. Conforme podemos constatar ao longo da obra do Estagirita a felicidade assume a orientação de todas as ações humana e, não sem razão, afirmamos que ela é, também, motivadora de todo agir moral. Com isso, trazemos para a questão desta dissertação os elementos que se relacionam com a teleologia da ação humana e como esses elementos se colocam na construção de sua excelência.

A antropologia aristotélica, que considera o homem como animal racional (linguístico) e político, nos é muito cara nesse momento, pois nos oferece elementos valiosos para julgarmos se estamos no caminho que conduz à eudaimonia ou se pegamos, ao longo da estrada, algum atalho que, ao invés

de nos aproximar do Sumo Bem, acabou nos afastando cada vez mais dele. Nesse sentido, constatamos que três elementos são fundamentais para a análise da ação humana orientada pelo Bem, a saber: a ação virtuosa, a *philia* e a comunidade.

É pela ação virtuosa que o homem cumpre o chamado de sua essência. Não basta apenas se classificar biologicamente como um ser humano, é preciso que busquemos, através da razão prática, a excelência humana. Dessa mesma forma não basta apenas agir, mas é preciso agir bem, para que a potencialidade da excelência humana, que reside dentro de cada agente moral, seja colocada em ato pelas boas ações. Nesse momento, ética e política serão conceitos indissociáveis para a construção do bem viver. Com isso, percebemos que não basta apenas contemplar o Bem, como preconizavam os platônicos, mas é necessário a prática do mesmo, através da orientação da *edaimonia*. A felicidade apontada por Aristóteles é algo de atingível ao homem, pois se não fosse assim seria inútil a própria *ciência do ethos*. Esse bem é atingível através de nossas ações, que na continuidade do *hábito*, proporcionam a realização da finalidade humana a quem o pratica, pois em consonância com o pensamento do filósofo, tal finalidade será o bem atingível pela ação.

Assim, a indicação de que a ação humana está orientada pelo bem é tarefa da virtude. Na busca pela *eudaimonia* é preciso mais do que um estado de ânimo, ou de alma, é preciso agir e agir bem, é preciso a *práxis* na continuidade da *hexis*; e isso supõe um treinamento voluntário, um exercício, uma opção e uma escolha como um ato de liberdade. Tudo isso diz respeito à virtude que auxilia a ação humana a encontrar um bom resultado da *práxis*,

pois as coisas boas e nobres da vida apenas são alcançadas por aqueles que “agem retamente”. Sendo assim, todas as atividades humanas devem ser pautadas pela *reta razão* que reside em cada sujeito. Logo, a construção do caráter seria uma disposição para a ação na *medida certa*, ou seja, no *justo meio*, pois está na natureza das virtudes serem destruídas pela deficiência ou pelo excesso.

Sendo o bem humano uma atividade da alma conforme a virtude, tendo como perspectiva o caráter racional e sociável da antropologia aristotélica, devemos considerar que o sujeito moral não age sozinho. Para entendermos o conceito de bem viver em Aristóteles, é preciso que consideremos a dimensão da presença de outrem.

Nesse sentido, o Estagirita nos oferece uma valiosa contribuição para o pensamento ético da atualidade, que tem se debruçado, constantemente, sobre o problema da alteridade. Apesar de ser um tema contemporâneo, podemos afirmar, conforme foi mostrado ao longo do segundo capítulo desta dissertação, que o tema da alteridade já é apresentado por Aristóteles, de forma mais intensa em sua *Ética a Nicômaco*, sob as égides da *philia* e da justiça. Esse é um assunto que, atualmente, provoca mais discussões do que encerra certezas – e não seria esse o papel da filosofia? –, devido às diversas leituras a respeito do papel da *philia* em Aristóteles. Alguns autores consideram esse pressuposto apenas uma espécie de egoísmo racional ou um movimento de totalização do agente moral que vê seu amigo apenas como uma extensão de seu eu²²⁰. Discordamos dessa leitura, por considerarmos, juntamente com os autores

²²⁰ Como demonstra Jennifer Whiting in KRAUT, Richard (org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 255.

suscitados ao longo da presente dissertação²²¹, que a *philia* surge como uma provocação sobre a alteridade no pensamento aristotélico. Essa importância fica clara pelo caráter de virtude que Aristóteles confere a *philia*²²², colocando-a como um pressuposto fundamental para a ação humana e, portanto, para a reflexão ética.

Aristóteles concebe o conceito de *philia* tendo um posicionamento muito claro quanto à alteridade: é preciso que consideremos a excelência humana a partir da ação do agente moral e, por esse motivo, o alcance dessa excelência é impossibilitado sem a presença de outrem. Fica claro quando o Estagirita nos diz que “mesmo um homem que possui todas as benesses da vida necessita do outro”²²³, “que a felicidade só é verdadeira quando compartilhada”²²⁴ ou ainda que “o homem é naturalmente um ser político”²²⁵.

Com isso percebemos que Aristóteles se posiciona favoravelmente à querer o bem do amigo por ele mesmo²²⁶, respeitando assim a existência autônoma de outrem, sem impor a ele um movimento de anulação de seus desejos ou pensamentos, como que reconhecendo-o um sujeito de direitos e constatando que, na ação moral, devemos levar em conta a existência desse outro que surge à frente do indivíduo. Nesse ponto retomamos o papel fundamental da ação para o exercício da reflexão ética no pensamento aristotélico, pois ele afirma que cada sujeito moral deve responsabilizar-se, primeiramente, com o outro, através de sua ação, pois a passividade diante de outrem não caracteriza uma virtude. Assim, a *philia* “reside antes em amar do

²²¹ Como Friedo Ricken, Francois Stirn, Olinto Pegoraro.

²²² *Ética a Nicômaco*, 1155 a 15.

²²³ *Ibidem*, 1177a 30.

²²⁴ *Ibidem*, 1099b 20.

²²⁵ *A Política*, 1253a 5.

²²⁶ *Ética a Nicômaco*, 1159a 10.

que em ser amado”²²⁷, garantindo, dessa forma, que a amizade é uma ação virtuosa que parte de uma deliberação do sujeito ao encontro do outro que lhe inaugura o evento ético, como sentimento de responsabilidade para com ele, pois é a correlação com esse outro que atualizará e completará a essência humana.

Aqui destacamos um ponto crucial no pensamento ético de Aristóteles frente a algumas especulações sobre o problema da alteridade na filosofia contemporânea. Em algumas reflexões éticas percebemos que a alteridade é vista como um resgate do papel do outro na sociedade hodierna, mas em face de uma anulação sistemática da noção de indivíduo, colocando o *outro* como “única salvação” e a ideia de *indivíduo* como “a perdição” de toda ação moral, como nos parece apresentar o filósofo E. Levinas²²⁸. Nesse momento, queremos ressaltar um aspecto muito valioso na provocação sobre a alteridade, através do conceito de *philia*, trazida pela reflexão aristotélica, que vai de encontro ao pensamento levinasiano. Em primeiro lugar, é importante destacar que o Estagirita dá lugar privilegiado à questão da alteridade dentro da *pólis*, dando à diversidade um caráter substancial para a vida comunitária²²⁹. Em segundo lugar, destacamos, também, que as formas de amizades são diversas, a saber: pela virtude, pelo prazer e pela utilidade. Assim, a amizade pela virtude está hierarquicamente acima das outras formas de amizade, mas sem descartá-las, pois todos os relacionamentos serão necessários para a construção do bem viver dentro da *pólis*.

Quando o filósofo E. Levinas propõem que a responsabilidade por outrem é uma característica ética que constitui, previamente, a estrutura do

²²⁷ *Ética a Nicômaco*, 1159a 25.

²²⁸ Cf. LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

²²⁹ *A Política*, 1261a 20-25.

real, ele descarta um ponto crucial na perspectiva sobre a alteridade: o papel da convivência, que é apontada como fator preponderante para o exercício de alteridade no pensamento ético do Estagirita. Aristóteles nos diz que afirmar-se responsável por outrem é conhecê-lo, fazer a experiência de convivência com ele, colocar-se frente a esse outro, reconhecendo-o como um ser racional e digno de amizade e justiça, que deve ser uma virtude que tem em vista o bem do outro²³⁰, construindo através da relação intersubjetiva do agir ético em vista da noção de Bem²³¹, com toda a complexidade que essa convivência traz consigo.

Nesse sentido o pensamento de Aristóteles afirma a alteridade, através da exigência ética e política colocada pela convivência com o outro, mas sem anular o indivíduo, pois o que está em jogo é a relação com o Bem, maior que este ou aquele indivíduo. Conforme nos foi mostrado, é pela amizade, responsável por nos apresentar a necessidade da convivência com o outro, que colocaremos em prática o desejo infinito pelo Bem, horizonte ético na obra filosófica de Aristóteles. Não é fácil, para quem vive só, estar continuamente em atividade²³², e se o exercício da virtude, que tem em vista a plena realização humana, consiste em uma atividade é a *philia* que proporcionará a condição de possibilidade dessa atividade comunitária, pois estando com outros e visando aos outros a atividade humana será contínua e agradável. Esse desejo se encontra inativo até que o outro, o amigo, surja à frente do sujeito moral e, através da convivência comunitária, o coloque em atividade,

²³⁰ *Ética a Nicômaco*, 1129b 30-35.

²³¹ Tema amplamente trabalhado por Henrique de Lima Vaz em seus *Escritos de Filosofia V, Introdução à ética filosófica 2*, P. 67-95.

²³² *Ibidem*, 1170a 5-14.

possibilitando entre os seres humanos a construção²³³ da verdadeira *philia*, trazendo uma valiosa contribuição para a reflexão moral do homem contemporâneo.

Nesse sentido, o pensamento aristotélico validará a noção de comunidade como fundamento da ética, pois o *lócus* comunitário será palco de toda essa complexidade existente na estrutura intersubjetiva do agir ético. Por isso, resgatar o pensamento aristotélico nos tempos atuais, sobretudo no que tange ao papel da comunidade, para a construção da excelência humana é tarefa de primeira ordem para a reflexão filosófica nos tempos atuais.

Assistimos a um modo de vida do homem contemporâneo que se firma única e exclusivamente no bem estar individual, pensando, assim como Hobbes propunha, no século XVII, que diante de si está um rival, se não em ato, ao menos em potencial, reduzindo toda a comunidade política a um mero instrumento para garantir suas liberdades individuais. Essa forma de pensar, que traz consigo uma nova forma de agir, provoca um anestesiamiento de nossa capacidade política e naturalmente sociável destacada por Aristóteles ao longo de sua vasta obra filosófica²³⁴. Não é a comunidade política que existe artificialmente, como algo entre tantas coisas para promover a alegria ou o prazer individual para os habitantes da *pólis*. Ao contrário disso, é o indivíduo que deve observar na comunidade o espaço-tempo fundamental para a construção de sua excelência, na medida em que suas necessidades vão além das questões fisiológicas e esbarram no ser moral que somos. Nesse sentido, a presença do outro, dividindo os espaços, construindo as leis, agindo numa

²³³ *Ibidem*, 1167a 14.

²³⁴ Cf. VAZ, Henrique de Lima. *Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 83.

interdependência comunitária será de fundamental importância para a relação da ação humana orientada pelo Bem.

Nesse sentido a vida comunitária, pautada pelo bem comum, levando em consideração a ação dos habitantes da *pólis*, manterá estreita relação com a *eudaimonia*. Os vícios apontados por Aristóteles, que nos afastam da relação com o Sumo Bem, sobretudo aqueles ligados às formas de governo, residem no fato de buscarmos uma satisfação unicamente individual para assuntos que devem levar em conta o Bem Comum. Por esse motivo, destacamos que a vivência comunitária será condição de possibilidade para a ação humana, sendo esta a única forma de garantir a virtude, como bem do indivíduo, que irá desembocar no bem da comunidade, através da justiça, na vida política²³⁵. A razão disso se mostra claramente na natureza sociável do ser humano.

Nesse sentido, desde as comunidades mais básicas, como as famílias e os vilarejos, o homem colocará em ato sua potencialidade sociável, chegando na comunidade política, como expressão máxima de sua *areté*, através da vida moral que surge como caminho para a vida perfeita²³⁶, tão buscada pelos seres humanos.

É através da vivência comunitária – sobretudo da comunidade política, a mais perfeita entre todas – que o indivíduo é convidado a sair de si, a agir virtuosamente, tendo como parâmetro a justiça e a *philia* para com o outro, atualizando toda sua capacidade racional que é capaz de criar a comunhão entre os habitantes da comunidade humana.

²³⁵ *Ética a Nicômaco*, 1195b 30-35.

²³⁶ *Ibidem*, 1162a 20.

Dessa forma, se buscamos a felicidade através de nossa ação moral, a comunidade será um fundamento ético para a constante atualização da relação de convivência entre os animais políticos, incentivando à virtude, através da educação e das leis em comum. Então, se por natureza o homem é um ser sociável, é o viver comunitário que colocará em atividade esta característica ético-antropológica do ser humano. Sem a vivência comunitária o sujeito não necessitaria do agir moral, das leis, ou da própria justiça, pois as deliberações que ele tomaria envolveriam apenas sua própria vontade. A partir do encontro com o outro, através do *lócus* comunitário, o sujeito é convocado a pensar não apenas em seu próprio bem-estar, mas no bem comum, pois fica “sabendo que a felicidade também deve ser partilhada por um grande número de pessoas”²³⁷. Nesse sentido, se somos convidados a cumprir com excelência a função de ser homem e se essa função está diretamente ligada ao nosso agir moral, a comunidade a ser, então, o lugar privilegiado para o exercício dessa ação. Assim, através de uma relação de intercausalidade, em que o indivíduo constrói a comunidade política e esta, por sua vez, constrói o indivíduo que tem como horizonte o Bem, manifestado através de ações justas individuais e comunitárias, que levam em consideração a *philia* para com o outro, na formação ética e política de si e de outrem, vislumbramos a possibilidade da felicidade para a grande comunidade humana.

²³⁷ Ibidem, 1099b 20.

BIBLIOGRAFIA

1 – BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. Bauru, SP: Edipro, 2009

_____. *Política*. Tradução: Nestor Silveira Chaves. 2ª ed. Bauru, SP: Edipro, 2009

2 – BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ALBERONI, Francesco. *Amizade*. Trad. de Wilma Lucchesi. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1989.

ALVES, Marcos Alexandre; SOMAVILA, Luciano et al. *O vínculo entre justiça e equidade como afirmação da alteridade em Aristóteles*. Publicação eletrônica da UNIFRA, 2002. Acessado em 19/10/2011, site www.unifra.br.

ARISTÓTELES. *A ética*. Tradução e notícia histórico-biográfica: Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2001.

BONNARD, A. *Aristóteles e os seres vivos, in A civilização Grega*, Lisboa: Estúdios Cor, 1972, p. 149-178

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BITTAR, Carlos Bianca. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. São Paulo: Manole, 2003.

_____. *A justiça em Aristóteles*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BRUNO, Joseph. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1982.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. V 1. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CRESSON, Josué. *Aristóteles*, Biblioteca Básica de Filosofia, Lisboa: Edições 70, 1981.

GIANOTTI, José Arthur. *O amigo e o benfeitor*: reflexões sobre a filia do ponto de vista de Aristóteles. *Analítica*, Rio de Janeiro, n. 03, p. 165-177, 1996, p. 168.

HÖFFE, Otfried. *Aristóteles*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUTCHENS, Benjamim. *Compreender Levinas*. São Paulo: Vozes, 2009.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Aristóteles: bases para la história de su desarrollo intelectual*. Version espanhola de José Gaos. México: Ediciones F.C.E, 1984.

KRAUT, Richard (Org). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

KROHLING, Aloísio. *A ética da alteridade e da responsabilidade*. Curitiba: Juruá, 2011.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

LIMA, João Silva. *O problema da philia em Aristóteles*. Campinas: Unicamp, 1997.

MARCHIONNI, Antonio. *Ética: a arte do bom*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MORAES NETO, Joaquim José de. *A amizade em Aristóteles*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, Tiago Silva Freitas et al. *As bases do pensamento político de Aristóteles e a fundação de uma filosofia política*. Uberlândia: UFU, 2005.

ORTEGA, Francisco. *Genealogias da amizade*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2002.

PATRICK, Jonh. *Aristotle's school. A study of greek educational institution*, University of California Press, 1972.

PEGORARO, Olinto. *Ética e justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.

PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

PICHLER, Nadir Antônio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo: UPF, 2004.

PIOVESAN, Américo (org). Filosofia e ensino em debate in RODHEN, Luiz. *Amizade, entre filosofia e educação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Tradução de Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.

RODRIGUES, Cláudio Eduardo. *Ética aristotélica: finalidade, perfeição e comunidade*. Polymatheia – Revista de Filosofia. Fortaleza: V. 7, 2009, p. 51 a 57,

SILVA, Sandro Luiz da. *A ética das virtudes de Aristóteles*. RS: Unisinos, 2008.

STIRN, Francois. *Compreender Aristóteles*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

WOLF, Francis. *Aristóteles e a Política*. 2ª ed. Tradução de Thereza C. F. Stummer e Lygia A. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

ZINGANO, Marco. Prefácio. In: HOBBUS, João. *Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles*. Pelotas: UFPel, 2002.

3 - BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia* (coord.e revisto por A. Bosi), São Paulo: Editora Mestre Jou, 1998.

ARANGUEN, José Luís L. *Ética*. Madrid: Alianza, 1996.

COSTA, Márcio Luiz. *Lévinas: uma introdução*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação para a edição brasileira de Monica Stahel; revisão do texto grego de Gilson Cesar Cardoso e Souza. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Tradução: João da Gama. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *Da existência ao existente*. São Paulo: Papirus, 1998.

PEGORARO, Olinto. *Ética dos maiores mestres através da história*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

REALE, Giovanni, ANTISSEI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: PAULUS, 1990.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana volume IV: Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos*. São Paulo: Claridade, 2007.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia V: introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2004.