



Hélcio Corrêa

76

# AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA CONCEPÇÃO DA JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

*THE RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND POLITICS ACCORDING TO ARISTOTLE'S IDEA OF JUSTICE*

Rogério Cangussu Dantas Cachichi

## RESUMO

Demonstra que os elementos fundamentais ligados à concepção de justiça estabelecidos basicamente nas obras *Ética a Nicômaco* e *Política* permitem-nos antever a natureza e o papel da justiça, dentro da intrínseca relação entre bem individual e bem político em Aristóteles.

Expõe a importância do resgate desta noção de justiça para a sociedade contemporânea.

## PALAVRAS-CHAVE

Teoria do Direito; justiça; ética; política; Aristóteles; *polis* grega.

## ABSTRACT

The author demonstrates that the key elements linked to the idea of justice established basically in "*Nicomachean Ethics*" and "*Politics*" allow us to predict the nature and the role of justice within the intrinsic relationship between both individual and political good, pursuant to Aristotle.

He shows the importance of recovering this notion of justice for contemporary society.

## KEYWORDS

Law Theory; justice; ethics; politics; Aristotle; greek polis.

## 1 INTRODUÇÃO

A justiça constitui tema de primordial importância desde sempre. A começar da passagem do mito à filosofia, a humanidade sente a necessidade de contemplar a justiça mediante argumentação racional, admitindo que esse tipo de ponderação acarreta sérias consequências em múltiplas facetas do âmbito político, ético e social. A importância de trazer o tema da justiça aristotélica à luz do debate atual pode ser sintetizada nas palavras de MacIntyre, para quem *o aristotelismo é, filosoficamente, a mais poderosa modalidade pré-moderna de pensamento moral* (MACINTYRE, 2001, p.204)<sup>1</sup>.

Nosso senso comum hodierno, basicamente, indicaria que **justiça no aspecto político** reflete a equânime distribuição de encargos e vantagens na coletividade; ao passo que **justiça no recôndito individual** diria respeito à postura ética, e portanto justa, de cada um, individual e não coletivamente. John Rawls, reconhecido filósofo político, asseverou na contemporaneidade: *Não devemos confundir os princípios de justiça para instituições com os princípios que se aplicam a indivíduos e a seus atos em determinadas circunstâncias* (RAWLS, 2008, p.66).

Ocorre que os gregos não possuíam essa visão de ética como esfera individual, tampouco de política como âmbito exterior ao indivíduo. Na *polis* grega, o cidadão, em si, é reconhecido como tal apenas a partir de sua inserção no grupo, na comunidade política. A razão prática<sup>2</sup> que norteia a ação do homem antigo está intimamente ligada ao *ethos*, entendido este como um conjunto de tradições, costumes e valores próprios da vida na *polis*. Quanto ao indivíduo, destaca Aristóteles as peculiaridades do homem a começar pela exclusiva capacidade de discurso (linguagem) e pela consciência do bem e do mal: *só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade* (Pol., 1.253a15). Essa comunidade de sentimentos mencionada por Aristóteles (sentimento do bem, do mal, do justo, do injusto) constituirá um *ethos*

*compartilhado* estruturante da família e da sociedade. Sob o foco teleológico, a cidade *precede* ao homem, tanto quanto o todo antecede à parte, já que só na cidade o animal linguístico chega ao seu excelso fim. Revela Aristóteles: *[...]a cidade é por natureza anterior<sup>3</sup> à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente; anterior à parte* (Pol., 1.253a20).

***Trazer a ética dos antigos para examinar criticamente a ética contemporânea parece algo conveniente, quando não imperioso; a maneira de pensar dos antigos sempre nos será útil no aprendizado do enaltecer e valorizar pontos de vista divergentes na sociedade pluralista em que vivemos.***

Trazer a ética dos antigos para examinar criticamente a ética contemporânea parece algo conveniente, quando não imperioso; a maneira de pensar dos antigos sempre nos será útil no aprendizado do enaltecer e valorizar pontos de vista divergentes na sociedade pluralista em que vivemos. Certamente haveremos de colher alguns frutos da análise crítica da moral universalista sob as luzes da filosofia prática dos antigos, ainda que, ao fazê-lo, culminemos quicá por nos afastar de ambas.

No entanto, nosso campo de estudo aqui é modesto. A pesquisa destina-se a profissionais e estudantes quer da área do direito, quer da filosofia política e desenvolve-se metodologicamente a partir de intensa revisão bibliográfica com exame de obras do filósofo e de comentaristas. Tudo isso em vista de captar e compreender conceitos e relações que permeiam a ideia de justiça à Aristóteles. Até porque, como bem asseriu Nodari, *[...]ninguém consegue escrever e falar de ética sem falar e tratar de Aristóteles, seja para inspirar-se, seguir ou criticar sua concepção* (1997, p.384). É dizer, cumpre-nos descortinar tanto quanto possível em que medida as noções de ética e política se completam reciprocamente na teoria da justiça de Aristóteles sem perder de vista, ainda, o prosclênio ético-político hodierno. A pes-

quisa de tais ou quais noções terá base em duas importantes obras do filósofo que selecionamos como principais fontes, a saber, *Ética a Nicômaco* e *Política*<sup>4</sup>. Eis aí nosso desafio.

## 2 A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA NA POLIS

Na *polis* grega, o estudo da ética tanto lança as bases do comportamento jus-

to do indivíduo, como também encerra a constituição da *polis* (política), de tal arte que não se nos afigura despropositado falar em indivíduo justo/injusto de um lado e *polis* justa/injusta de outro.

Aliás, essa simetria, por meio da dupla perspectiva (ética e política), já era antevista no livro II da *República*, quando desvelou Sócrates: *[...]devemos conduzir a investigação da mesma forma que faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa* (Rep., 368d). Duas escalas, portanto: uma maior, da política, da *polis*; outra menor, da ética, do indivíduo. Platão, linhas à frente, acentua em prol de certo paralelismo: *[...]o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela* (Rep., 435b). Del Vecchio assume que, na formulação platônica da justiça, *aparecem fundidas a valorização moral e a jurídica; a Política não se diferencia da Ética, e menos da Psicologia; o justo chega a ser nota comum, tanto*

da vida interior do indivíduo, como de suas interferências sociais (DEL VECCHIO, 1925, p.14)<sup>5</sup>.

Isso de laços entre o indivíduo e a polis, se já existe certa simetria em Platão, radicaliza-se em Aristóteles, o qual tratou predominantemente da justiça no livro V da *Ética a Nicômaco*. John Morrall afiança-nos: [...] como Platão na *República*, Aristóteles vê uma analogia entre a vida da polis e a vida da família, e traça semelhanças entre os modos pelos quais se podem governar famílias e estados [...] (1981, p.45)<sup>6</sup>.

Com efeito, presente está na filosofia política aristotélica a importante relação entre razão-corpo e governante-governado. Eduardo Bittar destacou: *adquirida uma boa orientação, a razão impõe-se sobre as paixões como boa condutora do homem, como analogamente ocorre na cidade [...]. A analogia entre a vida individual e a vida da cidade permite uma visualização perfeita da temática sub judice, visto que o governo das leis representa o governo da razão sem paixão, ao passo que o governo dos homens propende para a desigualdade e para a operacionalização do poder em função dos comandos da alma apetitiva.* (BITTAR, 1999, p.64).

Verberou o filósofo: *O político, pois, deve estudar a alma [...]* (Ét.Nic., 1102a23), cuja estrutura não foi olvidada por Aristóteles. Dividida em duas partes, racional e irracional, a primeira parte, por seu turno, subdivide-se em teórica e prática; ao passo que a segunda, em sensitiva e vegetativa.

### **[...] cumpre-nos descortinar tanto quanto possível em que medida as noções de ética e política se completam reciprocamente na teoria da justiça de Aristóteles sem perder de vista, ainda, o prosclênio ético-político hodierno.**

Porque presente em todas as espécies – e não só nos seres humanos –, a parte irracional vegetativa da alma, relacionada à nutrição e ao crescimento, não participa da excelência humana. Já a parte irracional sensitiva participa do elemento racional apenas quando lhe é dócil, [...] na medida em que o escuta e lhe obedece (Ét.Nic., 1102b30).

Por fim, no tocante à parte racional da alma, tanto a parte teórica quanto a prática agem conjuntamente para que o homem

alcança a excelência moral (BITTAR, 1999, p.65). Aristóteles disse: [...] a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos (Ét.Nic., 1095b5). Donde a paideia ética constitui a submissão do corpo e das demais partes da alma (vegetativa e sensitiva – subpartes da parte irracional da alma) ao governo da razão: *A paideia ética resume-se, pois, em hierarquizar-se o poder anímico vegetativo e sensitivo ao governo da razão* (BITTAR, 1999, p.64).

A propósito, dentre as éticas teleológicas, a mais lembrada é a de Aristóteles, para quem *a felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final [completa] e auto-suficiente, é a finalidade visada por todas as ações* (Ét. Nic., 1097b20). O móvel da ação humana é o bem comum (ROSS, 1987, p.194). A respeito, destaca John Morrall, *o primeiro princípio da ética é o de que ela se dirige à consecução da felicidade para o indivíduo, felicidade esta conseguida mediante o funcionamento correto das potencialidades humanas* (1981, p.42). Também Johannes Hirschberger anotou: *Em que consiste a essência do bem moral? A resposta é sempre a mesma, entre os gregos: na felicidade (eudaimonia), bem supremo. A ética grega é sempre ética do bem, ao menos na terminologia* (HIRSCHBERGER, 1969, p.237). E, frise-se!, felicidade não só do indivíduo, mas, à evidência, de toda a polis.

*Eudaimonia*, em Aristóteles, pode ser compreendida como a atividade da

mo e em relação ao divino. Mas quando Aristóteles dá esse nome ao bem para o homem, deixa praticamente em aberto a questão do conteúdo da *eudaimonia*. As virtudes são precisamente as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a falta delas frustra seu progresso rumo a esse *telos*. (MACINTYRE, 2001, p.253)

Diga-se, por oportuno, que a tradução do termo *eudaimonia*, normalmente feita por **felicidade**, há de ser mais bem depurada. Explico. A ideia central do termo *eudaimonia* não é o sentimento de alegria ou de prazer como parece induzir o termo **felicidade**, senão um estágio de desenvolvimento completo de aptidões, de autorrealização. Para Hughes, Aristóteles diz que *eudaimonia* é *alcançar a plenitude de em potencial, o que por certo não é simplesmente uma questão de sentimento, mesmo que ao fazê-lo seja muito gratificante* (HUGHES, 2001, p.22). Esse comentador propõe a tradução de *eudaimonia* por **vida plenamente realizada** (*a fulfilled life*) nalgumas passagens ou **viver uma vida digna** (*living a worthwhile life*) noutras (cf. HUGHES, 2001, p.22).

E mais: se a vida ética é condição de autorrealização (**felicidade**) do indivíduo; a política constitui condição *sine qua non* não só de autorrealização – e preservação – da polis (AQUINO, 2011, 10). Advirta-se, por oportuno, que, para bom entendimento da filosofia aristotélica, não devemos perder de vista a íntima relação entre ética e política.

De qualquer forma, *o que Aristóteles entende por virtude é o que hoje chamamos de valores*, diz Johannes Hirschberger (1969, p.238). A virtude perfeita é a excelência moral<sup>7</sup>. Bom e feliz, pois, é aquele homem que atua de acordo com sua essência. *Bom e feliz é o mesmo que virtuoso* (HIRSCHBERGER, 1969, p.238).

Igualmente, ao sentir de Werner Jaeger, para Platão: *[o] seu propósito é demonstrar que o homem perfeitamente justo [...] possui também a verdadeira felicidade e que, em contrapartida, o homem injusto é desgraçado.* (JAEGER, 2003, p.965). Pouco antes, também analisando a República de Platão, o mesmo comentador averbou sobre o mesmo assunto, a referência é válida a fim de expor ao leitor a exata compreensão do

que o grego tinha em mente: *O sentimento de vida do homem tirânico ignora a verdadeira amizade e a verdadeira liberdade. Vive cheio de temores e a sua essência verdadeira é a injustiça. O homem tirânico e seu domínio são o absoluto reverso do homem e do Estado justos* (JAEGER, 2003, p.963).

Também para Aristóteles, o homem justo por escolha própria (Ét.Nic., 1134a1) pratica reiteradamente atos justos<sup>8</sup>; por injusto, aquele que, por escolha própria, pratica reiteradamente atos injustos. Hirschberger escreve sobre o assunto: *Não é bom e feliz o homem que assim viva por certo tempo, mas, sobretudo, aquele cuja vida é a expressão de uma situação duradoura, pois 'uma andorinha não faz verão'* (HIRSCHBERGER, 1969, p.238).

Acerca da virtude moral, Aristóteles diz: [...] *a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ἡθική) por uma pequena modificação da palavra εἰός (hábito)* (Ét.Nic., 1103a15). Noutros termos, a própria significação da palavra ética contém a noção de virtude moral (excelência moral) adquirida pelo **hábito**, entendido esse como *disposição consciente do ser livre, para um fim determinado* (SILVA, 2003, p.53). Nessa toada, destacou Bittar: [...] *a virtude, assim como o vício, adquire-se pelo hábito, reiteração de ações num determinado sentido, com conhecimento de causa e com o acréscimo da vontade deliberada. A própria terminologia das virtudes chamadas éticas deve-se ao termo 'hábito' (ἔθος)*. (BITTAR, 2000, p.38; BITTAR, 1999, p.79)<sup>9</sup>

Com efeito, a excelência moral não decorre da natureza humana, mas do exercício reiterado do ato, da prática constante e regular, enfim, do hábito. Diversamente dos animais, a natureza humana concede ao homem a capacidade de moldar a si próprio pelo hábito: *A condição de nascer ser humano distingue o homem das demais espécies de seres animais. A natureza do homem torna-o capaz de modificar-se pelo hábito, tanto pelo caminho do bem, como para a senda do mal* (SILVA, 2003, p.53). O homem, por natureza, não detém excelência moral, mas sim a capacidade de alcançá-la pelo hábito.

Interessa consignar que não se trata de um, tampouco de alguns atos tendentes ao bem ou – diga-se tudo – ao mal. A bem da verdade, *o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor forma possível, e o exercício das virtudes é uma parte necessária e fundamental de tal vida, e não um mero exercício preparatório para garantir tal vida* (MACINTYRE, 2001, p.254). No mesmo sentido, Morrall: [...] *o caminho da salvação está no treinamento do intelecto prático, mediante a experiência adquirida e o hábito de escolher o curso correto de ação em cada caso específico que ocorra* (MORRALL, 1981, p.43).

O viés político de aproximação com a ética deriva da constatação de que, sob a ótica aristotélica, apenas na *Polis* a *eudaimonia* é passível de ser alcançada. MacIntyre observou entre os sofistas, Platão, Aristóteles e dramaturgos como Sófocles uma nota em comum própria das diversas opiniões atenienses: *Todas aceitam, sem questionar, que o meio onde as virtudes são exercidas e segundo o qual devem ser definidas é na polis* (MACINTYRE, 2001, p.232)<sup>10</sup>. O notável comentador John Morrall sublinha mais uma vez: *Há, portanto, uma interconexão necessária da vida individual com a comunitária, que para Aristóteles significa uma relação íntima entre a ética e a*

*política* (1981, p.42). Tamanha é a aproximação entre política e ética que rendeu ensejo a que o mesmo comentador dissesse que Aristóteles foi [...] *capaz de definir a tarefa de um governo político em termos que parecem exclusivamente éticos*[...]. *Portanto, 'o estudo da bondade moral é parte da ciência política'* (MORRALL, 1981, p.42). De sua parte, com propriedade, Eduardo Bittar destaca acerca do pensamento peripatético: *Os conceitos éticos e políticos, nesta perspectiva filosófica, estão reciprocamente condicionados um pelo outro* [...] (BITTAR, 1999, p.74).

**[...] no mundo contemporâneo, a consideração do indivíduo engendrado como um todo e, mais do que isso, um todo inserido na comunidade política encontra entraves derivados do individualismo moderno arrimado no ideal da autonomia.**

Não se me afigura expletivo abrir um parêntese rápido para destacar que, no mundo contemporâneo, a consideração do indivíduo engendrado como um todo e, mais do que isso, um todo inserido na comunidade política encontra entraves derivados do individualismo moderno arrimado no ideal da autonomia. *O eu separado de seus papéis na modalidade sartreana perde aquela arena de relacionamentos sociais na qual funcionam, se é que funcionam, as virtudes aristotélicas* (MACINTYRE, 2001, p. 344). Feche-se o parêntese.

Já no início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles defende que a ética encontra-se nas dobras da política, daí a razão pela qual o homem justo só pode existir na *polis*. Sendo o bem supremo a finalidade de todas as ciências: [...] *ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados*. (Ét.Nic., 1094b5)

O indivíduo é natural, e não coativamente, subordinado à comunidade política. Para Eduardo Bittar: *Sua inserção [do indivíduo em si considerado] e sua adesão natural a um modo de vida gregário implicam natural subordinação do indivíduo às tarefas cívicas*. (1999, p.74)

De notar importância da ética para a política na visão de Aristóteles, do qual são as palavras que seguem: [...] *é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma, exatamente como deve conhecer os olhos ou a totalidade do corpo aquele que se propõe a curá-los; e com maior razão ainda por ser a política mais estimada e melhor do que a medicina* (Ét.Nic., 1102a15).

Nesse sentido, o *télos* da ação humana é objeto, simultaneamente, da política e da ética. A tarefa da primeira, à vista desse fim, é constituir e orientar as atividades da *polis*; a tarefa da segunda, do cidadão na *polis*, localidade esta onde a atualização completa do homem se dá.

Logo, a política, por natureza, representa a **atualização ética** do indivíduo, *só na comunidade é o homem completo e o bem se realiza* (HIRSCHBERGER, 1969, p.245). A comunida-

de visa ao alcance de um modo de vida racional e virtuoso a todos os membros da associação política (BITTAR, 1999, p.69). Por seu turno, Johannes Hirschberger comenta: *A perfeição e a plenitude da moralidade se perfaz no Estado* (1969, p.245).

Tanto o é que, para Aristóteles, a polis é autárquica: *Consideramos cidade, em resumo, o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia* (Pol., 1275b20). Assevera Johannes Hirschberger, comentando a doutrina do Estado de Aristóteles: *O Estado é uma comunidade de cidadãos, e cidadão, para ele, é quem é livre e participa da administração da justiça e do governo* (1969, p.237). Com efeito, a polis é o espaço onde decorre a mais excelente experiência humana de vida em comunidade, como registraram Amaral e Gomes em nota à tradução da Política (Aristóteles, 1998, nota 1, p.594). Com razão, ainda, aditou Eduardo Bittar: [...] *uma vida feliz só se perfaz no meio social, na polij, comunidade autárquica, auto-suficiente, bastante por si própria, assentada sobre o governo da ordem e da razão, agrupamento conclusivo do processo evolutivo humano* (1999, p.68).

Em decorrência, Fustel Coulanges bem frisa: *Na Pátria encontrava o homem a sua segurança, o seu direito, a sua fé, o seu deus e tudo quanto lhe pertencia. Perdendo-a, tudo estava perdido para o homem* (COULANGES, 1971, p.305). Isso porque *a posse da Pátria devia ser muito preciosa, porque os antigos não imaginavam castigo mais cruel que privar um homem dela* (COULANGES, 1971, p.307). Pois a polis – como destacou Arendt – *era para os gregos, como a res publica para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais* (ARENDR, 1981, p.66).

E, assim, da mesma forma que, na Política escreveu Aristóteles: *A finalidade e o objetivo da cidade é a vida boa, e tais instituições propiciam esse fim* (Pol., 1280 b 40); também o filósofo não deixou de consignar que *é preciso concluir que a comunidade política existe graças às boas ações, e não à simples vida em comum* (Pol., 1281a1). Com efeito, assim como a polis propicia a felicidade aos indivíduos, as boas ações destes propiciam a constituição da polis pela amizade (filia). Acentua Eduardo Bittar: *O elemento aglutinador, e que pode ser*

*cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. Isto não se realizaria sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentesco, as frátrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade – já a amizade é condição de escolha de uma vida em comum* (Pol., 1280b30). Destarte, [...] *o conceito de filia destaca-se no contexto da obra aristotélica como algo integrado à própria estrutura cívica, estando imbricada à justiça, tangendo-se os dois conceitos em um ponto comum o qual compartilham* (BITTAR, 1999, p.69).

No entanto, como é cediço, [e]ssa idéia de comunidade política como projeto comum é estranha ao mundo individualista liberal moderno (MACINTYRE, 2001, p.265), de modo que [n]ão é de admirar que se tenha relegado a amizade à vida privada e, portanto, ela seja enfraquecida em relação ao que um dia foi (MACINTYRE, 2001, p.265). Macintyre interessantemente expõe essa noção lembrando os dizeres do escritor britânico Edward Morgan Forster: *E.M.Forster [diz Macintyre] uma vez observou que se fosse preciso escolher entre trair o país e trair um amigo, esperava ter a coragem de trair o amigo. Na perspectiva aristotélica, qualquer pessoa capaz de formular tal diferença, não tem país, não tem polis; é um cidadão de lugar nenhum, exilado interno onde quer que viva. De fato, do ponto de vista aristotélico, a sociedade política liberal moderna só pode surgir como um conjunto de cidadãos de lugar nenhum que se agruparam em troca de proteção comum. Possuem, na melhor das hipóteses, aquela forma inferior de amizade que se fundamenta na vantagem mútua.* (MACINTYRE, 2001, p.266)

De qualquer forma, a partir de tudo o que ficou consignado, aquele que deixa a polis ateniense perde a possibilidade de alcançar a felicidade, uma vez que deixa de estar entre seus pares e entre eles expressar-se livremente, isto é, ser titular e exercer participação política. Para Arendt: *o que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política [...]* (ARENDR, 1981, p.40).

### **[...] o tólos da ação humana é objeto, simultaneamente, da política e da ética. A tarefa da primeira, à vista desse fim, é constituir e orientar as atividades da polis; a tarefa da segunda, do cidadão na polis, localidade esta onde a atualização completa do homem se dá.**

É, pois, a Polis que fornece ao cidadão as condições de uma vida feliz e boa; onde as duas atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas<sup>11</sup> desenvolvem-se: ação (praxis) e discurso (lexis). Como expressou Aristóteles, [...] *os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa* (Pol., 1280a 30). Jaeger observou com percuciência: *Na medida em que o engloba no seu cosmos político, o Estado dá ao homem, ao lado da vida privada, uma espécie de segunda existência, bioj politikoj. Todos pertencem a duas ordens de existência, e na vida do cidadão ha uma distinção rigorosa entre o que lhe é próprio (idion) e o que é comum (koinon).* (JAEGER, 2003, p.144)

*tratado como o próprio fundamento da existência do Estado, é a filia[...]* (1999, p.69). Na mesma senda, Moraes Neto: *Para Aristóteles a política está indefectivelmente ligada à amizade* (MORAES NETO, 1999, p.14). Acordos firmados entre os cidadãos quanto a bens e virtudes têm base nessa amizade: *são esses acordos que viabilizam o tipo de elo entre os cidadãos que, segundo Aristóteles, constitui a polis. Esse elo é o elo da amizade, e a amizade também é uma virtude* (MACINTYRE, 2001, p.264).

Deveras, a polis é constituída não por um território no qual as famílias se protejam dos inimigos e tenham facilitadas as trocas comerciais, mas pela filia (philia, amizade): *O que constitui uma*

Peça isolada do jogo é o homem fora da cidade, apartado de sua natureza: *Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade, será um ser decaído ou sobre-humano, tal como o homem condenado por Homero como 'sem família, nem lei, nem lar'; porque aquele que é assim por natureza, está, além do mais, sedento de ir para a guerra, e é comparável à peça isolada de um jogo* (Pol., 1.253a 5). *Não é de se estranhar terem as repúblicas antigas permitido quase sempre ao culpado escapar à morte pela fuga. O exílio não lhes parecia suplício mais suave do que a morte* (COULANGES, 1971, p.310).

Na mesma toada, prossegue Aristóteles, *quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua auto-suficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus* (Pol., 1.253a 25). O mais perigoso animal: *Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior.* (Pol., 1.253a 30). Inexiste ética, tampouco agir virtuoso, fora da *polis*.

De outra parte, *[p]ara o individualismo liberal, a comunidade liberal, a comunidade é simplesmente um campo no qual cada indivíduo busca sua própria concepção da boa vida, e as instituições políticas existente para proporcionar aquele nível de ordem que viabiliza tal atividade autodeterminada* (MACINTYRE, 2001, p.328). Desperta atenção, pois, a contraposição entre a configuração da comunidade política antiga e moderna. *[O] Estado moderno é, de fato, totalmente incapaz de funcionar como educador moral de qualquer comunidade* (MACINTYRE, 2001, p.328). O individualismo moderno rompeu os laços com a *polis*, com sua história. *Do ponto de vista do individualismo, sou o que eu mesmo escolhi ser.[...]* 'ser americano' [exemplifica Macintyre] *não é, em si, considerado ser parte da identidade moral do indivíduo.* (MACINTYRE, 2001, p.370). (Esclareci entre colchetes). Entre os gregos pensar assim seria inconcebível.

### 3. A JUSTIÇA NA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

Mas em que medida o papel da justiça na concepção aristotélica estriba-se ou é fulcrada nesta intrínseca relação entre ética e política na *polis*? Apressamo-nos em responder. Para Aristóteles, justiça (*dikaíosyne*) é virtude (*areté*), tal como também o é a coragem, a temperança, a liberalidade, a generosidade, a magnanimidade, a honestidade, a brandura, a veracidade, a urbanidade e a amizade, dentre tantas outras (BITTAR, 2000, p.34)<sup>12</sup>. Vale notar a força das palavras de Aristóteles: *A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo* (Pol., 1253a35).

Destarte, e retomando o fio do raciocínio, assim como a parte racional da alma é dividida em teórica e prática, também as virtudes o são em intelectuais e morais, nos dizeres de Aristóteles: *A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença, porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais [...]* (Ét.Nic., 1103a5). Johannes Hirschberger explicitou isso de virtudes éticas e as dianoéticas, ouçamo-lo: *[...] a virtude é o procedimento naturalmente reto do homem na sua perfeição. E como a natureza específica do homem está na razão, e esta se divide em pensar e querer,*

*resultam daí, imediatamente, os dois grandes e principais grupos de virtudes – as dianoéticas e as éticas.* (HIRSCHBERGER, 1969, p.243)

Segundo o mesmo comentador, referindo-se à razão teórica, as virtudes dianoéticas [...] *constituem a perfeição do puro intelecto[...]* *Estas virtudes, como se vê, visam conhecer por conhecer, e a pura contemplação da verdade [...]* (HIRSCHBERGER, 1969, p.243); já as virtudes éticas, por sua vez, ligada à razão prática, objetivam [...] *justificar o fato do querer como um poder moral, fundamentalmente diverso do simples saber. A virtudes éticas visam o domínio da alma sobre o corpo e as suas paixões* (HIRSCHBERGER, 1969, p.243), como é o caso das virtudes acima arroladas.

**[...] da mesma forma que, como qualquer outra (Ét.Nic., 1103a15), a virtude da justiça é adquirida em resultado do hábito, a reiteração de atos injustos corrompe o indivíduo e as instituições [...]**

O senso comum entre os gregos levou Aristóteles a considerar justiça como a disposição de caráter que nos inclina ao justo; injustiça aquela que nos inclina ao injusto. Segundo a dicção do inigualável filósofo: *Vemos que todos os homens entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo; e do mesmo modo, por injustiça se entende a disposição que as leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto. Também nós, portanto, assentaremos isso como base geral.* (Ét.Nic., 1129a5)

Essa disposição de caráter influi na escolha deliberada do homem, daí o **discernimento**, conceito na filosofia do Estagirita que, segundo Moacyr Motta, *parece indicar capacidade do espírito para separa o justo do injusto, o bom do mau* (SILVA, 2003, p.50). O ser dotado de discernimento é capaz de separar o bem do mal, como prelecionou Aristóteles: *Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral.* (Ét.Nic., 1140a25)

A sabedoria prática é *uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem* (Ét.Nic., 1140b1). O justo meio (*mesótes*) situa-se entre os extremos da carência e do excesso. Com efeito, os extremos implicam o mesmo vício, a injustiça, quer por excesso, quer por carência. Mais uma vez, não é expletiva a citação do seguinte trecho da Ética a Nicômaco: *A justiça é uma espécie de meio-termo, porém não no mesmo sentido que as outras virtudes, e sim porque se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto a injustiça se relaciona com os extremos.* (Ét.Nic., 1133a30)

Del Vecchio vislumbra na concepção aristotélica a justiça como contingente em relação a todas as virtudes: *De que se deve encontrar tal medida [o intermédio entre o excesso e a escassez] em toda virtude (consistente sempre num 'justo meio'),*

se deduz que a justiça, genericamente entendida, compreende e abrange em si todas as virtudes (DEL VECCHIO, 1925, p.16). (Esclareci entre colchetes)<sup>13</sup>. Com razão, escreveu Moacyr Motta: *O maior bem da excelência moral é a justiça, e o ser humano, em princípio, traz consigo este sentimento de Justiça. Aristóteles assinala que a justiça é considerada a mais elevada forma de excelência moral* (SILVA, 2003p.54). O julgamento *kata ton orhon logon*, que, como acentual Macintyre significa o julgamento **segundo a reta razão**<sup>14</sup>, isto é: *Julgar kata ton orhon logon é, de fato, julgar mais ou menos, e Aristóteles tenta emprestar a noção de uma média entre o mais e o menos para fazer uma caracterização geral das virtudes: a coragem está entre a precipitação e a timidez, a justiça está entre fazer injustiça e sofrer injustiça, a liberalidade está entre a prodigalidade e a mesquinharia. Para cada virtude, portanto, existem dois vícios correspondentes.* (MACINTYRE, 2001, p.261)

Mesmo na contemporaneidade, afirma Rawls que a justiça está para as **instituições sociais** como a **verdade** está para os **sistemas de pensamento**. Constitui a *virtude primeira das instituições sociais* (RAWLS, 2008, p.4). Por consectário, as teorias devem ser ajustar à verdade, da mesma forma que as instituições à justiça<sup>15</sup>.

Para o professor Eduardo Bittar: *O termo <<justiça>> é um ambíguo, prestado-se a inúmeros usos para casos, situações e estados semelhantes, aproximados, porém não idênticos.* (1999, p.80). Há, pois, vários sentidos de justiça, a começar pelo *justo total*. Segundo este consagrado comentador: *O justo total é a observância do que aparece consignado no corpo legislativo como regra social de caráter vinculativo* (BITTAR, 1999, p.82). Nesse sentido, justiça e obediência ao *nómos*<sup>16</sup> são a mesma coisa.

E continua a explicar o mesmo Eduardo Bittar: *Este é o tipo próprio de justiça aplicável à vida política, organização de acordo com os ditames emanados do poder legislativo de que estava investida a polij em uma de suas funções* (1999, p.83). Onde a importância da noção de **alteridade**: a justiça total visa ao bem da comunidade, ao bem comum, praticamo-la em prol do outro.

De outro norte, há também o justo

particular, que se divide em duas espécies: justo distributivo e justo corretivo. Quanto a esta última espécie (justo corretivo), é útil que versemos sobre o tema, ainda que a lume de palha, já que, das duas espécies, interessa-nos mais de perto a primeira, pela verticalidade da relação na qual se instaura.

Com efeito, a justiça corretiva (*dikaion diorthotikón*) estabelece-se numa relação horizontal de coordenação, ou seja, entre iguais. A proporcionalidade presente na justiça distributiva, fulcrada no mérito, não se aplica à justiça corretiva, que, como bem interpretou Eduardo Bittar, *baseia-se exclusivamente num critério objetivo e impessoal de restabelecimento do equilíbrio rompido entre os particulares: a igualdade aritmética* (1999, p.90). Nesta última modalidade de justiça particular, não releva o mérito das partes envolvidas no litígio. Prevalece, aqui, pois, a igualdade formal, absoluta, não havendo espaço para distinções meritórias; todos (os cidadãos<sup>17</sup>) são iguais perante a lei. Aristóteles afiança-nos: *Mas o justo nas transações privadas, embora seja o igual num certo sentido (e o injusto, o desigual), não é o igual de acordo com a proporção geométrica, mas de acordo com a proporção aritmética, pois não faz qualquer diferença se um homem bom trapaceou um homem mau que cometeu adultério; a lei apenas considera a natureza do dano, tratando as partes como iguais, limitando-se a indagar se alguém praticou injustiça enquanto o outro a sofreu, e se alguém praticou o dano e se o outro foi atingido* (Ét.Nic., 1131b30).

Assim, em caso de quebra (injustiça), busca-se na justiça corretiva o restabelecimento da situação inicial (*status quo ante*). Como destaca Aristóteles, [...] *sendo o injusto aqui o desigual, o juiz se empenha em torná-lo igual* [...] (Ét.Nic., 1132a7); *Ora, o juiz restaura a igualdade* (Ét.Nic., 1132a25).

Noutro plano, que aqui mais nos interessa, encontra-se o justo distributivo, o qual *relaciona-se com todo tipo de distribuição levada a efeito na politeia*<sup>18</sup> [...] (BITTAR, 1999, p.86). Cuida da repartição das vantagens e encargos sociais. Segundo Eduardo Bittar, o justo distributivo estabelece-se na *relação público-privada* (1999, p.86), isto é, de subordinação de uma das partes (súdito)

à outra (soberano). A justiça distributiva – também chamada justiça em sentido estrito (SILVA, 2003, p.55) – recai precisamente sobre a ação do governante em relação ao governado (BITTAR, 1999, p.87), pressupondo-se uma posição de subordinação deste em relação àquele: [...] *pressupõe-se uma relação de subordinação entre as partes que se relacionam, entre aquele que distribui [governante] e aqueles que recebem [governados]* (BITTAR, 1999, p.87). (Esclareci entre colchetes).

Para Aristóteles, [...] *a justiça envolve, ao menos, quatro termos, ou seja especificamente: dois indivíduos para os quais há justiça e duas porções que são justas* (Ét.Nic., 1031a18). Justa, pois, será a divisão segundo a qual a cada indivíduo seja concedido o quinhão de honra, riqueza e os demais ativos divisíveis da comunidade, além dos encargos da mesma sociedade, de acordo com [proporcionalmente a] o seu mérito, [...] *pois não sendo as pessoas iguais, não terão porções iguais – é quando os iguais detêm ou recebem porções desiguais, ou indivíduos desiguais [detêm ou recebem] porções iguais que surgem conflitos e queixas* (Ét.Nic., 1031a23). Como salientou Moacyr Motta: *A palavra mérito, nesta concepção, refere-se às pessoas e não às coisas. O termo permite ser examinado por diferentes naturezas: artístico, científico, cultural, religioso. Mérito na teoria de Aristóteles, encerra valor moral. Denota crédito ideal que se atribui à pessoa, por sua vida dedicada à virtude moral: coragem, Justiça, humildade, moderação, prudência.* (SILVA, 2003, p.56)

A respeito do **critério meritório de aquinhoamento**, diz Aristóteles: *Todos estão concordes de que a justiça no que respeita às distribuições tem que ser baseada em mérito de algum tipo, embora nem todos queiram dizer o mesmo tipo de mérito* [...] (Ét.Nic., 1031a25). Macintyre sintetizou: *A justiça, segundo Aristóteles, é definida em termos de dar a cada pessoa o que lhe é devido ou merecido* (MACINTYRE, 2001, p.339).

Ao estabelecer-se o mérito, incidem discrepâncias em sua definição subjetiva conforme a forma de governo: [...] *para os democratas mérito se identifica com a condição de homem livre; aqueles que são adeptos da oligarquia o identificam*

com a riqueza ou o bom nascimento; os seguidores da aristocracia fazem desse mérito a virtude (Ét.Nic., 1031a27). Enfim, o critério que dimensiona o mérito para a distribuição de vantagens e encargos sociais é estabelecido de acordo com a forma de governo. A respeito delas, Johannes Hirschberger brilhantemente sistematiza: *O critério onde se fundam as diferenças entre as formas de governo são o número dos governantes, sua capacidade e competência, bem com o fim com que se exerce o governo. Se o governo favorece o bem do povo, então temos as boas formas dele. Se quem governa é um só e o melhor, temos a monarquia; se os melhores são vários, temos a aristocracia; e quando todos os cidadãos participam da autoridade, por serem todos igualmente capazes, temos a república. Mas se o governo se exerce em benefício dos governantes, estamos então a braços com as más ou degeneradas formas de governo. Quando o chefe é só um, temos a tirania, expoente da mais profunda corrupção; sendo vários, e esses do partido dos ricos, temos oligarquia; quando, enfim, os vários chefes não são do número dos muito ricos, mas, ao contrário, dos pobres, e estes governam na sua multiplicidade, então temos a democracia.* (HIRSCHBERGER, 1969, p.251)<sup>19</sup>

Em vista disso, prossegue Aristóteles, [...] o justo também envolve quatro termos, no mínimo, e a relação ou proporção entre o primeiro par de termos é idêntica àquela entre o segundo par[...] (Ét.Nic., 1031b5). O primeiro par é formado pelo primeiro termo (indivíduo) e pelo terceiro termo (vantagem/encargo); o segundo par, pelo segundo termo (indivíduo) e pelo quarto termo (vantagem/encargo). Encontrando-se os pares em proporção meritória, têm-se justiça distributiva; nas palavras do filósofo: *O princípio da justiça distributiva, portanto, é a conjugação do primeiro termo de uma proporção com o terceiro e do segundo com o quarto; e o justo nesse sentido é uma mediania entre dois extremos que são desproporcionais, uma vez que o proporcional é uma mediania e o justo é o proporcional.* (Ét.Nic., 1131b10).

Pode-se, pois, inferir que o justo meio não necessariamente se encontra equidistante aos pares sujeito/quinhão, pois é firmado segundo o mérito de cada sujeito. A referida proporção meritória constitui a tão decantada *proporção geométrica*, na qual [...] a soma do primeiro e terceiro termos apresentará a mesma relação com a soma do segundo e quarto, como um termo de um par ou outro apresenta com o outro termo (Ét. Nic., 1031b13). Com efeito, *o justo nesse sentido é, portanto, o proporcional e o injusto é aquilo que transgride a proporção* (Ét.Nic., 1131b15).

Por derradeiro, como já salientado acima, da mesma forma que, como qualquer outra (Ét.Nic., 1103a15), a virtude da justiça é adquirida em resultado do hábito, a reiteração de atos injustos corrompe o indivíduo e as instituições: *A falta de justiça, a falta de sinceridade, a falta de coragem, a falta das virtudes intelectuais correspondentes – isto tudo corrompe tradições, da mesma forma que corrompe instituições e práticas cuja vida provém de tradições das quais elas são a encarnação contemporânea* (MACINTYRE, 2001, p. 374).

#### 4 CONCLUSÃO

Do quanto restou escrito, cabe-nos, antes de pôr cobro à tarefa a que nos propusemos, apresentar, em forma de enxuto

rol, este elenco de principais conclusões, ainda que provisórias, dado o estágio inicial da pesquisa:

1) desde sempre a questão da **justiça** faz parte da agenda filosófica da humanidade; desde a passagem do mito à filosofia, justificativas racionais são lançadas com vistas à compreensão do conceito;

2) os fortes laços entre indivíduos e comunidade impõem uma intrínseca relação entre ética e política na *polis*; é essa relação que dá sustentação à concepção das virtudes, dentre as quais a justiça;

3) os gregos não possuíam essa visão de ética como esfera individual e de política como âmbito exterior ao indivíduo; na *polis* grega, o cidadão, em si, é reconhecido como tal apenas a partir de sua inserção na comunidade política;

4) mesmo hodiernamente, em que distinguimos claramente o âmbito político do ético, não podemos prescindir do exame das posições aristotélicas acerca da justiça;

5) para compreensão de tais posições, faz-se mister compreender o paralelismo de perspectivas: o homem justo/injusto e a *polis* justa/injusta, tanto em Platão quanto em Aristóteles;

6) na ética aristotélica, teleológica por excelência, o fim último da ação moral é a *eudaimonia*, comumente traduzida por felicidade, talvez melhor entendida como **autorrealização** do indivíduo;

7) apenas na *polis* a *eudaimonia* é passível de ser alcançada, daí a relação entre vida individual (ética) e vida comunitária (política), uma é condição de realização plena da outra;

8) no mundo contemporâneo, a consideração do indivíduo forjado dentro da comunidade política encontra entraves derivados do individualismo moderno;

9) inexistente ética, tampouco agir virtuoso, fora da *polis*, é nela que se dá a **atualização ética** do indivíduo, onde sucede a mais excelente experiência humana de vida em comunidade;

10) o homem virtuoso só pode existir na *polis*, é aquele que pratica reiteradamente atos virtuosos, daí a noção de virtude moral adquirida pelo hábito;

11) a vivência na *polis* é disposição natural do homem, assim como o é a subordinação deste perante aquela;

12) a *philia* é o tecido formador da *polis* grega, trata-se de elemento aglutinador dos cidadãos, possui dimensão claramente pública; por seu turno, no mundo moderno, a amizade é relegada ao âmbito privado;

13) peça isolada do jogo é o homem fora da *Polis*, apartado de sua natureza; hoje em dia a comunidade é mero veículo de concretização de concepções privadas de vida boa;

14) dianoéticas são as virtudes do intelecto puro; éticas aquelas ligadas às ações humanas, ao domínio das paixões;

15) dentre as virtudes éticas, encontra-se a justiça (*dikaio-sýne*), assim como a coragem, a temperança, a liberalidade, a generosidade, a magnanimidade, a honestidade, a brandura, a veracidade, a urbanidade e a amizade dentre tantas outras;

16) a justiça é a disposição de caráter que nos inclina ao justo; injustiça aquela que nos inclina ao injusto; a justiça é uma espécie de justo meio situado entre situa-se os extremos dois vícios: o da carência e do excesso; é o julgamento *kata ton orthon logon*, que significa o julgamento **segundo a reta razão**;

17) assim como na concepção aristotélica a justiça como



contingente em relação a todas as virtudes; também na contemporaneidade, pode-se dizer que a justiça é a virtude primeira das instituições sociais;

18) o justo total e a justiça distributiva são aquelas espécies de justiça nas quais fica mais evidente essa relação entre ética e política na *polis*;

19) por **justo total** entenda-se a observância das leis em prol do outro e, por consectário, da vida em comunidade;

20) o **justo particular** divide-se em duas espécies: justo distributivo e justo corretivo;

21) o **justo corretivo** estabelece-se numa relação entre iguais, não está em jogo o mérito dos envolvidos, mas a igualdade formal, absoluta, não havendo espaço para distinções meritórias; todos são iguais perante a lei. Objetiva-se o retorno ao *status quo ante*, a reparar a injustiça cometida com o retorno à igualdade;

22) o **justo distributivo** desenvolve-se numa relação público-privada cujo critério de aquinhamento é meritório. Cuida da repartição das vantagens e encargos sociais;

23) o critério meritório utilizado varia conforme o forma de governo, democracia o homem livre; oligarquia a riqueza ou o bom nascimento; aristocracia a virtude;

24) a virtude da justiça é adquirida em resultado do hábito, a reiteração de atos injustos corrompe o indivíduo e as instituições.

**NOTAS**

- 1 Alasdair MacIntyre, um dos mais importantes representantes do comunitarismo, corrente de pensamento surgida a partir da década de 1980, escreveu a obra citada cujo título original é *after virtue: a study in moral theory*, publicada em 1981 pela University of Notre Dame Press. Trata-se justamente de uma tentativa de retomar uma moral de origem aristotélica baseada em virtudes, e não em princípios universais (GARGARELLA, 2008, p. 139).
- 2 Por **razão prática**, no pensamento aristotélico, entenda-se aquela regente do exercício habitual das virtudes teleologicamente voltado ao bem comum (*eudaimonia*), como se verá no decorrer do texto.
- 3 Anterioridade teleológica, não histórica, advirta-se.
- 4 Cumpre deixar referido que as obras selecionadas não esgotam o legado da ética aristotélica, cujo valioso conteúdo espalha-se para além da *Ética a Nicômaco* e da *Política*, açambarcando, ainda, a *Ética a Eudemo* e a *Grande Ética*. O ponto é que anuímos ao pensar de

Nodari, para quem a *Ética a Nicômaco* é a obra ética mais importante de Aristóteles e uma das obras que mais fortemente inspirou o pensamento ocidental (1997, p.384).

- 5 As traduções para o português são livres e de nossa responsabilidade.
- 6 Mesmo assim, Arendt salienta a diversidade entre elas: *A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer 'iguais', ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade* (1981, p.41).
- 7 Constituiria a perfeita atuação do homem segundo a sua atividade específica: cada coisa e, em particular, cada instrumento, tem a sua essência e o seu sentido. Se desempenha a sua função, é bom (HIRSCHBERGER, 1969, p.237). No mesmo sentido, Moraes Neto: *Se queremos ter uma noção precisa da felicidade, é preciso partir da ideia que todo ser, todo órgão, toda arte devem responder a um papel específico. Este papel é a função, a obra que lhe é designada pela natureza (no caso do olho é enxergar). Para cada elemento há especificidade que corresponde à perfeição ou excelência no cumprimento da função. Essa função é a virtude e é nela que consiste o bem* (MORAES NETO, 1999, p.9).
- 8 Segundo interpretação de Bittar, [...]ser justo é praticar reiteradamente atos voluntários de justiça. (2000, p.38).
- 9 *Conhecer em abstrato ou teoricamente o conteúdo da virtude não basta, como à exaustão já se disse, ao fronomoj, sendo de maior valia a atualização prática e a realização da virtude* (BITTAR, 1999, p.80).
- 10 E mais: ética, política, literatura, dramaturgia e filosofia encontravam-se presentes ao mesmo tempo e nas mesmas ocasiões e contextos na cultura da polis. Como acentua MacIntyre: *A política e a filosofia foram moldadas pela forma dramática, as preocupações das peças teatrais eram filosóficas e políticas, a filosofia tinha de fazer valer suas pretensões nas áreas de política e dramática. Em Atenhas, a platéia de cada uma era, em geral, até certo ponto, a mesma; e a própria platéia era um ator coletivo. O produtor da peça ocupava cargo político; o filósofo corria o risco de ser satirizado e de punição política. Os atenienses não tinham isolado, como fizemos por meio de um conjunto de dispositivos institucionais, a busca de fins políticos com a representação dramática nem a procura de respostas a questões filosóficas em ambos. Por conseguinte, falta-nos, e a eles não faltava, qualquer público, geralmente numa modalidade comunitária compartilhada, para representar os conflitos políticos ou para inserir nossa política na questão filosófica*, algo que para nós não é mais possível, segundo o mesmo autor (MACINTYRE, 2001, p.236).
- 11 *De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de bios politikos: a ação (praxis) e o discurso (lexis), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (ta ton anthropon pragmata, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil (Arendt, 1981, p.34). Segundo a Arendt na famigerada obra *A condição humana*, é certo que só a fundação da Polis possibilitou aos homens passar toda a sua vida na esfera pública, em ação e em discurso* (1981, p.34), duas atividades próprias da seara humana e afins na antiguidade.

- 12 Não é expletivo consignar que róis de virtudes variam conforme épocas, locais e culturas diferentes. Como bem frisou MacIntyre, *não é que a lista homérica das virtudes seja diferente somente da nossa; ela também difere nitidamente da de Aristóteles. E a de Aristóteles também difere da nossa* (MACINTYRE, 2001, p.306).
- 13 Cf. também Jaeger (2003, p.139).
- 14 Na visão de MacIntyre a tradução de *kata ton orthon logon* por *de acordo com a regra certa*, como o fez David Ross, é equivocada. Adverte MacIntyre: *Essa má interpretação da parte de alguém que normalmente é um tradutor metuculoso de Aristóteles [refere-se a David Ross] talvez não seja sem importância, pois expressa a grande preocupação, anti-aristotélica, dos filósofos morais modernos com as regras* (MACINTYRE, 2001, p.260). (Esclareci entre colchetes).
- 15 Nas palavras de John Rawls: *Por mais elegante e econômica que seja, deve-se rejeitar ou retificar a teoria que não seja verdadeira; da mesma maneira que as leis e as instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam, devem ser reformuladas ou abolidas se forem injustas* (RAWLS, 2008, p.4).
- 16 Registra Eduardo Bittar que esse termo possui abrangência ampla não se restringindo ao direito positivo, mas aos costumes, à tradição e outras convenções sociais (BITTAR, 1999, p.80, n.55).
- 17 Por óbvio, excetuam-se desta igualdade as crianças, as mulheres, os escravos e os estrangeiros, nenhum deles detentor de *status civitatis*.
- 18 *Politeia*, comunidade política.
- 19 Que há variações das formas anunciadas em Aristóteles o detalhista Johannes Hirschberger não deixa de mencionar e prossegue anotando que para o filósofo a forma ideal é a monarquia, seguida da aristocracia (1969, p.251).

**REFERÊNCIAS**

AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. *A ética como estética da convivência nas relações humanas judiciais*: uma visão prática. Disponível em <http://www6.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/3116/1962>. Acesso em 16 de dez. 2011.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro : Forense Universitária: Salamandra, 1981.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 2.ed. Trad. de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. In: Os pensadores. vol. 4. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Política*. Trad. de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Cavalho Gomes. edição bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

\_\_\_\_\_. *Teorias sobre a justiça*: apontamentos para a história da filosofia do direito. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma. Lisboa : Clássica, 1971.

DEL VECCHIO, Giorgio. *La justicia*. Tradução Luiz Rodríguez – Camuñas e César Sancho. Madrid : Gongora , 1925.

GARGARELLA, Roberto. *As teorias da justiça depois de Rawls*: um breve manual de filosofia política. Tradução Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na*

*antiguidade*. São Paulo: Herder, 1969.

HUGHES, Gerard J. *Aristotle on ethics*. London: Routledge, 2001.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

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

MORRALL, John B. *Aristóteles*. Brasília : Universidade de Brasília, 1981.

NODARI, Paulo Cesar. *A ética aristotélica*. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 24, n. 78, 1997. p. 383-410. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/722/1149>. Acesso em 16 de dez. 2011.

PLATÃO. *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Lisboa Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. Tradução Jussara Simões. Revisão técnica da tradução Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROSS, David. *Aristóteles*. trad. Luis Felipe Bragança S.S. Teixeira. 5. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SILVA, Moacyr Motta da. *Direito, justiça, virtude moral e razão: reflexões*. Curitiba: Juruá, 2003.

Artigo recebido em 13/6/2011

Artigo aprovado em 11/9/2011