

ELEMENTOS DE FILOSOFIA ANTIGA

Estudos Sobre a Filosofia Prática de Aristóteles

João Hobuss



ELEMENTOS DE FILOSOFIA ANTIGA

Estudos Sobre a Filosofia Prática de Aristóteles



DISSERTATIO
INCIPIENS



Projeto Gráfico
Nativu Design

Diagramação
Lucas Duarte Silva

Comitê Editorial

Prof. Dr. Juliano do Carmo

Prof. Dr. Robinson dos Santos

Prof. Dr^a. Kelin Valeirão

Prof. Dr. Evandro Barbosa



UFPEL



creative
commons



DISSERTATIO
INCIPIENS

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Simone Godinho Maisonave - CRB - 10/1733

H684e Hobuss, João Francisco do Nascimento
Elementos de filosofia antiga [recurso eletrônico] / João
Francisco do Nascimento Hobuss - Pelotas : NEPFIL online,
2015.

140 p. - (Série Dissertatio-Incipientis)

Modo de acesso: internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/index.php>>
ISBN: 978-85-67332-23-9

1. Filosofia antiga 2. Aristóteles 3. Ética I. Título II.
Série

CDD 180



ELEMENTOS DE FILOSOFIA ANTIGA

Estudos Sobre a Filosofia Prática de Aristóteles

João Hobuss



DISSERTATIO
INCIPIENS

João Hobuss

Elementos de Filosofia Antiga

Estudos Sobre a Filosofia Prática de Aristóteles

*Dissertatio
Incipiens*

Sumário

Apresentação	11
1. Duas Concepções sobre a Felicidade na Ética de Aristóteles	14
2. Sobre o Significado da Doutrina da Mediedade em Aristóteles.....	38
3. <i>Epieikeia</i> e Particularismo na Ética de Aristóteles	70
4. O Direito Natural em Aristóteles.....	90
5. Considerações sobre a Tirania: Sófocles e Aristóteles.....	120

Apresentação

Este pequeno livro é uma coletânea de artigos já publicados e tem o intuito básico de ser um guia de leitura sobre pontos relevantes da filosofia prática de Aristóteles. Os artigos que constam neste volume foram modificados em alguns aspectos, especialmente para facilitar o primeiro contato com a ética e a política de Aristóteles.

As modificações são variadas, desde a supressão de determinadas passagens que aparecem nas publicações originais, bem como de notas de rodapé. As passagens em grego transliterado foram, dentro do possível, sensivelmente recortadas para não assustar em demasia aos que terão o primeiro encontro com o pensamento prático aristotélico.

Cabe ressaltar que o livro se enquadra na série de publicações voltadas para o Curso de Ensino a Distância em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Os textos originais utilizados neste manual podem ser encontrados em:

- “Duas concepções sobre a felicidade na ética de Aristóteles”. *Hypnos*, nº 19, 2007, p. 30 - 44.
- “Sobre o significado da doutrina da ‘mediedade’ em Aristóteles”. *Journal of Ancient Philosophy*, Vol. II, Issue 2, 2008, p. 1 - 27.
- “*Epieikeia* e particularismo na ética de Aristóteles. *ethic@*, v. 9, n. 2, 2010, p. 163 - 174.
- “O direito natural em Aristóteles”. In: Agemir Bavaresco; João Hobuss. (Org.). Filosofia, justiça e direito. Pelotas: EDUCAT, 2005, p. 9-41.
- “Considerações sobre a tirania: Sófocles e Aristóteles”. *Dissertatio*, nº 8, 1998, p. 113 - 124

Introdução ao capítulo pelo autor

Na Ética Nicomaqueia, Aristóteles parece desenvolver duas concepções distintas, e contraditórias, no que concerne à felicidade (eudaimonia). O presente artigo tentará mostrar que esta contradição é apenas aparente, isto é, que o texto aristotélico permite a defesa de uma concepção perfeitamente consistente e coerente acerca da felicidade, com o auxílio de um conceito chave, o de autossuficiência (autarkeia).

1. DUAS CONCEPÇÕES SOBRE A FELICIDADE NA ÉTICA DE ARISTÓTELES *

Um dos pontos mais complexos da ética aristotélica é a sua verdadeira concepção de felicidade (*eudaimonia*). Num primeiro momento, parece que Aristóteles não possui apenas uma concepção, mas duas concepções contraditórias: no livro I, da *Ética Nicomaqueia*, ele parece sustentar uma tese que apresenta a felicidade como sendo um bem constituído de outros bens, enquanto no livro X, especialmente nos capítulos seis a nove, essa felicidade seria identificada simplesmente com a vida contemplativa. O propósito deste artigo é defender uma posição “inclusiva” sobre a felicidade, salientando o papel fundamental da noção de autossuficiência (*autarkeia*) na resolução dessa aparente contradição da parte de Aristóteles.

1. Duas teses sobre a felicidade

Uma grande discussão a este respeito vem sendo feita nos últimos anos, mostrando, em geral, duas teses distintas, cada uma com sutilezas argumentativas internas, as quais têm origem na terminologia empregada por W.F.R. Hardie¹.

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Seminário de História da Filosofia Antiga do Instituto de História da Filosofia da Université de Provence, Aix-Marseille I, França.

¹ “The final good in Aristotle’s ethics”. Este artigo foi publicado pela primeira vez em 1965 (*Philosophy*, 40 (154), p. 277-295): a edição que será usada neste trabalho será a de Moravcsik, p. 297-322. A este respeito, são também importantes “Aristotle’s ethics theory” e “Aristotle on the best life for a man” do mesmo autor.

Neste artigo, Hardie afirma que, na *Ética Nicomaqueia*², Aristóteles apresenta duas concepções confusas no que concerne à doutrina do bem supremo: a primeira o apresenta como (i) inclusivo, enquanto que a segunda o apresenta como (ii) dominante³. No que tange a (i), Aristóteles entenderia ser o bem supremo algo de não excludente, isto é, ele seria um bem constituído de outros bens, no sentido de que o indivíduo procuraria alcançar seus objetivos mais importantes, seus desejos, do melhor modo possível, ordenando-os de maneira harmoniosa. Nisso consistiria a busca da *eudaimonia*⁴. Assim, Aristóteles, de acordo com Hardie, conceberia a felicidade como um fim de segunda ordem⁵, “a plena e harmoniosa realização de bens primários”⁶. Ora, isso é o que Aristóteles deveria afirmar, mas não é o que realmente faz, sustenta Hardie.

Sua noção definitiva seria (ii): “sua concepção explícita, oposta a este *insight* ocasional, faz do bem supremo não um bem inclusivo, mas dominante, o objeto de um desejo fundamental [...] a filosofia”⁷. O bem (ou fim) supremo seria um bem que exclui todos os demais bens, a saber, a filosofia, a vida da sabedoria teórica, a vida contemplativa. Embora ele faça alusão a uma concepção inclusiva, ele sustentaria, na verdade, uma concepção de bem claramente dominante.

A partir da notável contribuição de Hardie, tentaremos estabelecer o que parece ser uma boa solução para este problema.

² Doravante *EN*.

³ HARDIE, W.F.R. “The final good in Aristotle’s ethics”, p.299-300.

⁴ HARDIE, W.F.R. *Op. cit.*, p.300.

⁵ HARDIE, W.F.R. *Op. cit.*, p.300.

⁶ *Idem*, p.300.

⁷ *Id. Ibidem*, p.300

2. O argumento da função própria (*ergon*)

Na *EN* I 6, Aristóteles introduz, quando procura esclarecer a natureza da felicidade, a noção de “função própria” (*ergon*) do homem, o que lhe é peculiar em relação a todos os outros animais.

Segundo ele, o bem de cada um que realiza determinada atividade está na função particular que ele executa. Funciona dessa forma para o flautista ou para um órgão do corpo humano⁸. Se existe alguma coisa que é própria ao homem, em que consistira exatamente?

A função própria do homem vai consistir numa atividade da alma em conformidade com a razão, ou não sem um princípio racional, isto é, em ações que implicam este princípio⁹. Assim, o que é claramente distintivo no que se refere ao homem é a vida racional. Mas qual racionalidade está em jogo? A racionalidade teórica, tendo em vista o livro X 6-9 da *EN*, a vida contemplativa, ou a racionalidade prática? Tal resposta é muito importante, porque a partir desta determinação, a determinação do tipo de racionalidade apresentada por Aristóteles em I 6, nós poderíamos compreender qual tese pode ser bem sucedida para especificar o bem supremo. Uma tese dominante ou uma tese inclusiva?

As interpretações são múltiplas, mas todas partem de uma indagação fundamental, qual seja, o que é a felicidade? Anthony Kenny, um dos defensores da posição dominante, observa que, para respondê-la, é necessário considerar, antes, a função particular do homem¹⁰. Esta função é uma vida da razão concernida com a ação¹¹; a atividade da alma em conformidade com a razão¹². Toda a argumentação, desde a passagem 1097b 22 da *EN*, prepara a definição da felicidade em 1098^a 16-18: “o bem para o homem consiste numa atividade da alma em conformidade com a virtude e no caso de uma

⁸ *EN* 1097b 22-32.

⁹ *EN* 1098a 3-5

¹⁰ KENNY, A. “The Nicomachean conception of happiness”, p.67.

¹¹ *Idem*, p.68.

¹² KENNY, A. “Aristotle on the perfect life”, p.5.

pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita”. Entretanto, o que interessa é a segunda parte da definição: “e no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais perfeita” (*aristên kai teleiotatên*). Esta passagem, segundo Kenny, sugeriria a *theoria* do livro X; ela estaria, na realidade, servindo de antecipação para que Aristóteles, no fim da *EN*, pudesse identificar a felicidade com a contemplação, sustentando, por conseguinte, uma concepção dominante da vida feliz. Isto não permitiria a inclusão de uma outra espécie de vida, a vida moral por exemplo, como parte do bem perfeito. Kenny afirma que para entender o bem supremo enquanto dominante se faz necessário sublinhar que a passagem não é a conclusão do argumento, mas um novo começo, separado das considerações sobre o *ergon*. Assim, a passagem permitiria conceber *aristên kai teleiotatên* antecipando, não imediatamente, a indicação ulterior da contemplação em X.

R. Heinaman¹³ já havia colocado o problema nestes termos. Em resposta aos defensores da tese inclusiva, ele afirma que não há razão de sustentar que as duas partes finais do argumento em 1098a 16-18 – (a) “uma atividade da alma em conformidade com a virtude”, e (b) “a virtude melhor e mais perfeita” – sejam sua conclusão e não somente a primeira. A segunda teria sido acrescentada posteriormente, sem que nada a precedesse¹⁴: a verdadeira conclusão do argumento seria, portanto, (a) “uma atividade da alma em conformidade com a virtude”. Logo, nada indicaria que o bem supremo fosse constituído de todas as virtudes. O que ocorre é que a primeira parte da conclusão do argumento significa, somente, que a atividade virtuosa conta como *eudaimonia*, do mesmo modo que a contemplação conta como *eudaimonia*. Mas as duas passagens não contam da mesma maneira: (a) está respondendo a uma questão, ou seja, o que conta como *eudaimonia*?, e (b), “a melhor e mais *teleion*”, responde a uma outra, qual o tipo mais perfeito de *eudaimonia*? A resposta será dada na *EN* X. Heinaman, então, pressupõe que o argumento da função própria responde com (a), o que pode contar como *eudaimonia*; (b) esclarece qual é a felicidade em sentido pleno. Assim, (b) não faria parte da

¹³ HEINAMAN, R. “Eudaimonia and self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics*”.

¹⁴ HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p.37.

conclusão do argumento do *ergon*, mas responderia a uma questão sobre a felicidade perfeita, especificada como a vida teórica no fim da *EN*. O argumento em si, supondo que (a) seja sua conclusão, não indicaria qual o tipo de racionalidade que é o caso, mas somente que tipos de atividade poderiam contar a título de *eudaimonia*¹⁵.

Uma outra posição é defendida por J. L. Ackrill¹⁶. Ackrill crê que a felicidade não poderia, a partir da concepção aristotélica a respeito da função própria, ser concebida como uma virtude que exclui todas as outras. Ao contrário, ela seria composta de *todas* as virtudes. De que forma?

O *ergon* implica uma ideia que acaba por explicitar o que o homem tem de particular e que o bem supremo para o homem é o que está relacionado a uma espécie de vida, a vida racional, “a vida ativa do elemento que possui um princípio racional ou não sem este princípio”¹⁷. Segundo Ackrill, esta afirmação não excluiria qualquer tipo de racionalidade, seja teórica, seja prática. Na passagem já mencionada, 1098a 16-18, Aristóteles adicionaria uma nova informação “o bem para o homem é uma atividade da alma em conformidade com a virtude e, no caso de uma pluralidade de virtudes, com a melhor e mais *completa* (tradução de Ackrill)”. Ora, como mencionado anteriormente, *aristên kai teleiôtatên*, no entender dos defensores da concepção dominante, indicaria a necessidade de ressaltar um tipo determinado de racionalidade, a teórica. Este não é o entendimento de Ackrill, pois, de acordo com sua posição, não há nada na passagem mencionada que justifique tal restrição¹⁸. Isto se deve ao fato de que e a única conclusão possível seria: “se há mais que uma virtude, em conformidade com *todas* elas”. Para Ackrill, tal é a

¹⁵ HEINAMAN, R. *Op. cit.*, p. 37. Uma outra faceta desta interpretação, no interior da tese dominante, distinta da anterior, nos é mostrada por Richard Kraut (“Aristotle on the human good”, p. 238), que não faz a divisão em duas da felicidade, como o fazem Kenny e Heinaman, e identifica na “virtude melhor e mais perfeita” o fim do argumento da função própria e uma primeira alusão ao que será defendido na *ENX*.

¹⁶ “Aristotle on eudaimonia”.

¹⁷ “Aristotle on Eudaimonia”, p.27.

¹⁸ *Idem*.

conclusão que chegamos a partir da leitura da *Ethica Eudemia* II¹⁹: “a *eudaimonia* deve ser a atividade de uma vida completa em conformidade com a virtude *completa* (*kat’ aretên teleian*)”.

Então, a passagem que fecha o argumento do *ergon*, “a melhor e mais *completa* [e não perfeita]”, não pode sustentar uma tese dominante a respeito do bem supremo²⁰, já que a passagem da *Ethica Eudemia* iria no sentido inverso. A virtude “melhor e mais completa” da *EN* pressupõe, com a *EE*, *todas* as virtudes²¹ (uma concepção maximal da felicidade); as virtudes intelectuais e as virtudes morais e não apenas uma virtude, a sabedoria teórica. O problema é que esta concepção maximal do bem supremo é excessiva, tornando a felicidade impossível de ser atingida.

Uma interpretação mais apropriada do problema, e talvez mais minuciosa, nos é oferecida por T. Roche²². Ele divide o argumento da função própria em três partes:

- (i) a função própria do homem consiste numa vida ativa do elemento que possui um princípio racional;
- (ii) esta parte racional é, também, dividida em duas, uma que obedece à razão e outra que possui a razão e o exercício do pensamento; e
- (iii) a vida racional é, por definição, uma atividade da alma²³.

¹⁹ A passagem completa: 1219a 35-39.

²⁰ “Aristotle on Eudaimonia”, p.27-28.

²¹ Ackrill é o modelo da interpretação compreensiva, no sentido de defender a *eudaimonia* como sendo constituída de *todas* as virtudes. Não é a posição deste texto, que buscará sustentar um inclusivismo moderado (não necessariamente todos os bens).

²² “Ergon and eudaimonia in *Nicomachean Ethics* I: reconsidering the intellectualist interpretation”.

²³ *Idem*, p.179-180.

Como funciona (ii), obedecer e possuir a razão? Para Roche, “o fato de Aristóteles fazer esta divisão no interior do argumento, tem importantes implicações para a interpretação de sua definição do bem”²⁴. Nesse sentido, é necessário analisar a *EN* I 13²⁵, onde a *eudaimonia* é concebida como uma virtude completa. Ali, a alma será dividida em uma parte irracional e uma parte racional. A primeira tem uma parte que possui, mas não de maneira integral, a razão, na medida em que a escuta e obedece. E a parte racional tem duas partes, uma que obedece e outra que possui a razão: isto lembra (ii), onde a razão aparece em dois sentidos, estrito e em si mesmo, porque ela “possui e obedece à razão”, e obedecer à razão pressupõe “agir em conformidade com seus pensamentos”, “guiar seu comportamento pela deliberação”²⁶. Essa divisão serve para a virtude, pois nós temos, de um lado, a virtude moral (que obedece à razão), estando ligada à parte apetitiva [desejante] e, de outro, a virtude intelectual (que possui a razão). Desse modo, (ii) indica que, quando “esta faculdade opera em colaboração com a razão, ela está incluída no *ergon* humano [...] parece daí seguir que Aristóteles entende a atividade moralmente boa como sendo parte da função e do fim do homem”. Esse raciocínio seria confirmado na *EN* VI 13 1144a 6-7:

a obra humana somente está completamente acabada em conformidade com a prudência tanto quanto com a virtude moral: a virtude moral assegura a correção do fim que perseguimos e a prudência a dos meios para atingir o fim.

Em seguida, Roche inclui uma parte da definição do *ergon* ainda não mencionada. Já foi visto que o *ergon* é uma atividade da alma em conformidade com a razão. Agora, é introduzido o seu complemento: em conformidade com a razão ou *não sem razão*, o que sugeriria uma suplementação em relação ao argumento que precede, demonstrando

²⁴ *Idem*, p.180.

²⁵ *Idem*, p.181.

²⁶ *Idem*, p.182.

que toda a argumentação a respeito da função própria pressupõe a inclusão da virtude moral²⁷.

A argumentação de Roche parece encontrar guarida no texto aristotélico, não somente em I 13 1103a 1-3, onde Aristóteles explicita a divisão da alma racional. Anteriormente, em 1098a 3-5, esta divisão já havia sido estabelecida. Se observarmos com atenção as passagens que seguem a apresentação da função própria, podemos atentar ainda para 1098a 7-8, “[...] a função do homem consistindo numa atividade da alma conforme a razão, ou que não existe sem a razão”, o que não determina qual a racionalidade que está em jogo. Imediatamente após, temos uma passagem onde a indeterminação do tipo de racionalidade em questão novamente parece ser o caso: “a função do homem consiste num certo gênero de vida, isto é, numa atividade da alma e nas *ações* acompanhadas de razão”²⁸. A menção ao caráter plural de “nas ações” não permite compreender, de maneira restrita, o aspecto racional que segue do argumento da função própria. Não há nenhuma especificação do tipo de ações que Aristóteles tem em mente quando faz esta observação. Esta passagem, bem como as outras, mostra que não há uma escolha, ou uma restrição qualquer entre os dois tipos de racionalidade, teórica e prática.

Isso conduz à conclusão de que as passagens indicam que a divisão da parte racional da alma e a consequente divisão das virtudes não dão fundamento para a concepção dominante, isto é, o argumento da função própria não serve como antecipação no que concerne à *EN X*, já que não encontramos nenhum argumento que sustente a existência de um só tipo de racionalidade originada da concepção aristotélica de função própria, a racionalidade teórica, em detrimento da racionalidade prática. Seria um tanto bizarro afirmar que o que é próprio ao homem, o que o distingue dos outros animais, é a capacidade de *filosofar*.

²⁷ *Id. Ibid.*

²⁸ *EN* 1098a 13-14.

3. A felicidade como um bem de segunda ordem

Aristóteles, na *EN* I 5, introduz os conceitos de *autarkeia* e *autarkes* (autossuficiência e autossuficiente). Esses são conceitos chave, porque nos permitem evidenciar a natureza da *eudaimonia*. Nesse livro da *EN*, a defesa de uma tese inclusiva parece ter lugar. Nesse momento, Aristóteles afirma que o bem supremo é um bem que “não conta junto” (*mê sunarithmoumenên*) com os outros bens, mas é constituída *destes bens*²⁹, ou seja, é um bem de segunda ordem. Mas, antes de tudo, é necessário determinar o que é ser *autarkes*?

E por *isto que é suficiente a si mesmo*, nós entendemos não o que é suficiente a um só homem levando uma vida solitária, mas também a seus pais, seus filhos, sua mulher, seus amigos e seus concidadãos, já que o homem é por natureza um ser político³⁰.

O que Aristóteles faz num primeiro momento é sublinhar a relação entre a *autarkeia* e a natureza política do homem, exatamente do mesmo modo que faz no livro I da *Política*, em 1253a 26-29, onde há a afirmação de que nenhum indivíduo tomado à parte de todo o resto é autossuficiente, pois se fosse incapaz de fazer parte de uma *polis*, ou completamente autossuficiente para não fazer, ele seria ou uma besta ou um deus. O que nos interessa particularmente aqui é compreender como Aristóteles está construindo sua concepção inclusiva ao longo do livro I 5, a qual ele retomará em I 6 com o argumento da função própria, como já foi visto. Tudo isto irá mostrar a necessidade de relativizar uma tese forte referente à vida contemplativa na *EN* X. Como? Pela introdução do conceito de *autarkeia*, “o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável e carente de nada”³¹. Ora, “estar carente de nada” não significa viver separado de seus pais, de seus filhos, etc., e permanecer simplesmente a contemplar os primeiros princípios e as primeiras

²⁹ Como será visto no decorrer do texto, seria mais apropriado falar de “constituída de classes de bens” e não simplesmente de bens particulares.

³⁰ *EN* 1097b 8-11.

³¹ *EN* 1097b 14-15.

causas, a ocupar-se somente da filosofia, o que *seria* o caso do livro X (onde a concepção de autossuficiência é retomada). A passagem torna evidente que existem condições que devem ser preenchidas para que a *eudaimonia* possa ser alcançada, permitindo observar a dificuldade de entendê-la como um bem que exclui todos os outros bens.

E parece ser exatamente essa ideia que Aristóteles deixa transparecer em 1097b 16-17, onde temos a argumentação de que a felicidade não é um bem que conta junto com os outros bens. Qual o sentido de não contar junto com os outros bens? Para responder, devemos dirigir nossa atenção para a *Magna Moralia*.

Na *Magna Moralia*, temos o sentido de “não contar junto”. Aristóteles levanta a questão: a *eudaimonia* pode contar como um bem entre os outros bens?³² Certamente não, seria absurdo: “Com efeito, a felicidade é composta de alguns bens [...] Pois a felicidade não é algo de diferente, separada destes bens, *mas é justamente estes bens*”³³.

Não contar junto significa simplesmente que o bem supremo não é um bem entre outros, mas ele é “constituído destes bens”. Mas temos de precisar um dado: não são os bens particulares que Aristóteles tem em mente. Na *ENI*, ele fez a clivagem entre as classes de bens, dividindo-as entre os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores. Logo, a felicidade é constituída não por uma plêiade de bens particulares, mas sim por classes de bens no interior das quais temos os bens particulares. É por isso que a felicidade é um bem de segunda ordem, pois não é um bem à parte dos outros bens, *ele é estes bens*. Operar como um bem de segunda ordem é da natureza mesma da felicidade. Ela não conta junto com os outros bens pela simples razão de que ela é constituída destas classes de bens. Quais bens?

Podemos encontrar uma boa explicação na *Retórica* I 5-6, onde Aristóteles elabora uma lista de bens que seriam partes constituintes da felicidade. Dessa maneira, parece problemático negar a tese

³² *MM*1184a16ss.

³³ A passagem completa: 1184a 13-29.

inclusiva, bem como seu modo particular de operar enquanto um bem de segunda ordem. Mas devemos, contudo, examinar a argumentação dos defensores da tese dominante, que tentam encontrar um outro viés interpretativo a partir das linhas que seguem à observação de que a felicidade não conta junto com os outros bens. Destes distintos entendimentos da passagem, surgem duas teses, indicativa e contrafactual, ligadas, cada uma delas, a uma das teses concernentes à felicidade, bem como o problema da adição ou não de bens que segue à discussão destas teses, o que poderá determinar se a felicidade é inclusiva ou dominante e se conta junto ou não com os outros bens.

4. O “não contar junto” e o problema da adição de bens

No prosseguimento de I 5, os defensores da concepção dominante creram ter encontrado um antídoto à tese inclusiva. Eles argumentaram que não é necessário entender “não contar junto” com os outros bens como a solução pretendida por Aristóteles, pois a passagem que segue imediatamente a afirmação de que a felicidade é a mais desejável dentre todos os bens, embora não contando junto com eles, apresenta um possível desvio da intenção original de Aristóteles. A passagem diz:

[...] se contasse junto [com os outros bens], é claro que seria mais desejável pela adição (*hairetôtêron*) do mais ínfimo dos bens: com efeito, esta adição produz uma soma de bens mais elevada e, de dois bens, o maior é sempre o mais desejável³⁴.

Essa passagem tomada de maneira integral, nas suas duas partes, permitiria o estabelecimento de duas teses:

- (1) uma tese indicativa, sustentada pelos intelectualistas, a qual admite a possibilidade da solução proposta por Aristóteles; permitir a adição de bens, isto é, a felicidade não conta junto

³⁴ EN 1097b 17-20.

com os outros bens, mas quando conta, tornar-se-ia melhor pela adição de um bem qualquer, por mais ínfimo que fosse; e

(2) uma tese contrafactual, sustentada pelos inclusivistas, onde uma razão é dada para “não contar junto”, porque, se contasse, a adição de qualquer bem à felicidade a tornaria mais desejável, o que é contrário à concepção aristotélica de *eudaimonia* como um bem que é desejável por si mesmo e não em função de mais nada.

Na medida em que observamos mais atentamente as duas teses, vemos que elas não tratam de maneira adequada a questão, pois nenhuma delas vai ao seu cerne. A tese (2) supõe que a felicidade, sendo um conjunto de *todos* os bens particulares, não permitiria a adição de nenhum outro bem. Ora, uma coisa é afirmar que todos os bens particulares podem, enquanto membros de *classes de bens*, fazer parte da felicidade; uma outra coisa é afirmar que todos estes bens estejam presentes, ao mesmo tempo, num determinado conjunto. Estes bens podem estar presentes, *todos*, mas não necessariamente e sempre. Na realidade, é mais razoável supor uma presença de todas as classes de bens, e não de todos os bens particulares. A tese (1) é ainda menos razoável, pois não é possível compreender que o bem em si, a felicidade, pudesse tornar-se mais desejável pela adição de algum bem. É interessante recordarmos que Aristóteles diz ser a felicidade um bem que tomado à parte de todo o resto é carente de nada. Não há a necessidade da adição de um bem qualquer pra torná-la mais desejável, porque isto seria no que concerne ao texto aristotélico um contrassenso.

A partir de uma compreensão mitigada da felicidade, que exclui a concepção dominante e a concepção inclusiva maximal, a questão da adição de bens perderá sua importância, já que é racional admitir que o conjunto de bens que determinaria uma vida feliz possuirá razoável flexibilidade, no sentido de permitir, no interior do conjunto, uma adição de bens, sem a necessidade de que todos os bens particulares estejam presentes ao mesmo tempo e necessariamente. A concepção estrutural destes conjuntos de classes de bens, com uma hierarquia bem definida em relação a eles e com os bens particulares que estão

no interior destas classes – como causas próprias ou coadjuvantes da felicidade –, será apresentada a seguir. Antes de estabelecer tal argumentação, faz-se inevitável investigar a *EN* X e tentar encontrar elementos que possam significar uma justificação que permita entender a ética aristotélica, sobretudo no ponto aqui desenvolvido, como um todo coerente.

5. A possibilidade de uma leitura inclusiva da *EN* X 6-9

O maior obstáculo para alcançar esta coerência, no sentido de estabelecer uma concepção inclusiva mitigada é, sem dúvida, o livro X da *EN*. Nesse livro, parece existir uma forte argumentação que pretenderia identificar a felicidade com a vida da sabedoria, a vida contemplativa, excluindo a presença de todos os outros bens. Embora isso seja uma tarefa difícil, não seria um equívoco crer que existem indícios evidentes que essa atividade contemplativa, tomada isoladamente, não representa a posição definitiva de Aristóteles. Para ser mais incisivo, poder-se-ia afirmar que tal defesa contrasta fortemente com as teses que formam o núcleo duro da filosofia prática aristotélica.

Aristóteles, na *EN* X 6-9, finaliza sua análise da felicidade que havia começado no livro I. Contudo, em X, os termos são, aparentemente, muito mais firmes, sublinhando o caráter especial, mesmo perfeito, da atividade contemplativa. Há também considerações anteriores que são retomadas, como a que especifica a felicidade como uma atividade desejável em si mesma e não em função de mais nada, sua plena autossuficiência (*autarkeia*), que as atividades desejáveis por mesmas não necessitam de nada exterior a seu próprio exercício (que também é o caso das ações virtuosas)³⁵, etc. Até este momento não há nada que condene de modo inapelável a concepção inclusiva. Isso ocorre quando Aristóteles começa a falar, em X 7, da atividade mais nobre, que está em conformidade com a virtude mais elevada, que é a parte divina do homem, isto é, a

³⁵ *EN* 1176b 1-8.

atividade teórica. Parece que os intelectualistas, enfim, triunfarão. Isso seria verdadeiro?

A atividade contemplativa é a *eudaimonia* “mais elevada”, “mais contínua”, “mais autossuficiente”, a “mais desejável das atividades em conformidade com a virtude”. Haverá algum problema nestas afirmações para defender um viés inclusivo? Não parece, porque nenhuma destas afirmações têm um caráter excludente:

- ser a atividade mais elevada, mais nobre, etc., está perfeitamente de acordo e é coerente com o que afirma Aristóteles: a vida contemplativa pode operar em conjunto com os outros bens, sendo todos partes da felicidade;
- o aspecto da continuidade não implica que ela seja a única atividade que o filósofo executa. Não há nada em Aristóteles que saliente ser esta a única atividade. É verdade que é a mais desejável, por ser a mais nobre, mas não a única, porque não seria condizente em função da natureza política do homem;
- as definições de autossuficiência em I 5 e X 6 não são contraditórias: a vida feliz é uma vida carente de nada, ela é autossuficiente. O que assegura essa autossuficiência é, por definição, a *polis*. Essa *autarkeia* apresentada na *Política* é, primeiramente, econômica, mas, também, política [e moral]. É na *polis* que o homem realiza sua natureza³⁶, que é política (o viver com); a *polis* é condição de possibilidade da vida virtuosa.

O sábio, ele também, possui a necessidade de bens exteriores³⁷, como diz Aristóteles, ele é humano, “e a natureza humana não é plenamente autossuficiente pelo exercício da contemplação, mas é necessário que o corpo esteja em boa saúde, que ele receba alimentação, etc.”, não sendo possível, “sem a ajuda dos bens exteriores, ser perfeitamente feliz”. Não há a necessidade de muitos bens, tão somente o imprescindível para viver uma vida de acordo

³⁶ *Política* 1253a 2-3.

³⁷ *EN* 1177a 59.

com a virtude³⁸. É verdade que Aristóteles observa que o sábio pode contemplar sem a necessidade de seus próximos, pois é o homem mais plenamente autossuficiente³⁹, mas somente no momento em que está envolvido nessa atividade, que não é a única atividade de sua vida. Da mesma forma, em conformidade com o que já foi visto, não é possível que esqueçamos da *philia* (amizade). Aristóteles é claro quando ressalta que seria bastante estranho atribuir todos os bens ao homem feliz e não lhe atribuir a necessidade de amigos⁴⁰. Fazer do homem que possui a felicidade alguém solitário não teria razão de ser: “ninguém escolheria possuir todos os bens do mundo para aproveitá-los sozinho, porque o homem é um ser político e, naturalmente, deve viver em sociedade”⁴¹.

Isso parece demonstrar um possível viés inclusivo na *Ética Nicomaqueia*. Embora a razão teórica seja o que há de divino em nós, o que a possui é, antes de tudo, humano, na medida em que o homem não pode viver todo o tempo da mesma maneira que os deuses.

6. A autossuficiência como critério

Ser autossuficiente é o que tomado à parte de todo o resto, torna a vida desejável e carente de nada. É assim que Aristóteles define a autossuficiência em I 5. Ser carente de nada: podemos dizer isso da vida contemplativa? Ela pode renunciar aos bens do corpo, aos bens exteriores e aos outros bens da alma? A resposta, tudo indica, é negativa. Mas não basta afirmar que a resposta é negativa, pois é inevitável propor uma solução ao problema.

Para tal, é necessário especificar se as condições estruturais para afirmar que dado conjunto determina uma vida feliz estão

³⁸ EN 1178a 23-25.

³⁹ EN 1177a 34-b1.

⁴⁰ EN 1169b 8-9.

⁴¹ EN 1169b 16-19.

preenchidas. Quais são essas condições? O conjunto deve ser constituído de classes de bens e estas classes têm de ser articuladas pelo critério da autossuficiência. A partir do momento em que essas condições estejam postas, podemos estabelecer uma hierarquia de conjuntos, observando quais são as classes de bens que os constituem.

Os bens que podem constituir os conjuntos são:

- a. a virtude teorética (a sabedoria teorética = ST);
- b. a virtude própria (prudência mais as virtudes morais = VP)⁴²;
- c. os bens do corpo = BC;
- d. os bens exteriores = BE.

No que concerne aos bens constituintes do conjunto, temos:

- *a* e *b* são causas próprias da felicidade (os bens da alma = BA);
- *c* e *d* são as causas coadjuvantes (os bens instrumentais = BC e BE, as duas outras classes de bens);
- *a*, *b*, *c* e *d* são partes constituintes da felicidade.

As causas próprias são as que constituem o conjunto enquanto *aitia haplôs* (é o caso da ST e da VP, os bens da alma). As causas coadjuvantes, *sunaitia*, são as causas instrumentais sem as quais a felicidade torna-se incompleta (os BC e os BE).

⁴² A virtude própria aparece na *EN* VI 13, quando Aristóteles estabelece uma nova divisão no que se refere à virtude. Essa nova divisão indica a existência da virtude natural (*phusikê aretê*) e da virtude própria (*kuria aretê*). Esta última é constituída da prudência mais as virtudes morais e é concebida como a virtude no seu sentido pleno, na medida em que pressupõe a reta razão (*orthos logos*), ou seja, o dar razões para a ação.

Os conjuntos obedecem a uma hierarquia no sentido da perfeição. Podemos dizer que os conjuntos funcionam do seguinte modo:

$$C1 = \{ST+VP+BC+BE\}$$

$$C2 = \{VP+BC+BE\}$$

- C1 é mais perfeito que C2 por ter, como membro do conjunto a ST, a mais nobre das atividades humanas, o que há de divino no homem.

- C2 é menos perfeito que C1, porque não possui, entre seus membros, a virtude teórica da sabedoria (ST). Somente a VP, no interior do conjunto, é uma causa própria da felicidade.

- BC e BE estão presentes em cada um dos conjuntos como causas instrumentais e necessárias da felicidade.

C1 e C2 são considerados enquanto determinando a felicidade, na medida em que satisfazem o critério da autossuficiência, isto é, eles possuem tudo que é necessário para afirmar que cada um deles pode ser dito como especificando uma vida feliz, carente de nada. Por exemplo, em C1 há a presença da atividade mais elevada que o homem pode atingir, a ST (mais VP, uma condição *sine qua non* da felicidade, BC e BE) e, em C2, a virtude própria (mais os BC e os BE), a felicidade em segundo grau, mas ainda felicidade⁴³. Eles têm [os conjuntos] graus de perfeição distintos, mas ambos determinam uma vida feliz e estão em conformidade com o critério da autossuficiência.

No interior dos conjuntos é possível adicionar bens sem que os conjuntos tornem-se mais desejáveis do que são⁴⁴. A adição de bens se

⁴³ Cf. ENX 8.

⁴⁴ Da mesma forma, e contrariamente aos inclusivistas, não há a necessidade de afirmar que todos os bens particulares participam do conjunto que constitui a felicidade, não havendo a possibilidade de qualquer adição. Devemos pensar o

dá no interior de cada classe de bens (os únicos componentes estruturais dos conjuntos), porque somente as classes de bens, todas elas, devem estar presentes. Isto permite certa flexibilidade, pois podemos adicionar bens particulares a cada classe de bens, que não necessitam da presença de todos os bens particulares ao mesmo tempo, somente o mínimo indispensável para uma vida feliz.

Tendo esta concepção estrutural da felicidade, a discussão sobre as diferentes traduções de *teleion* por perfeito ou completo, para sustentar uma tese dominante ou inclusiva, perdem relevância, porque, do ponto de vista desta compreensão, os conjuntos obedecem a uma hierarquia no que concerne à perfeição e são completos pelo critério da autossuficiência.

7. O conjunto de bens: perfeito e completo

A contradição perfeito *versus* completo, dominante *versus* inclusivo, perde a relevância por singelas razões:

(i) os conjuntos são considerados perfeitos, de forma primária ou secundária, a partir de seus membros: se a ST está presente (junto com VP, BC e BE), temos a felicidade perfeita; se a ST não está presente, teremos somente VP (mais BC e BE, bem entendido). Esse segundo conjunto tem um nível de perfeição menor do que o primeiro, mas satisfaz uma das possibilidades salientadas por Aristóteles para afirmar que determinada vida será feliz. Aqui temos a ideia de uma hierarquia concernente à felicidade. Os conjuntos respondem a um aspecto *qualitativo*, o dos bens da alma. *Eles são perfeitos*;

(ii) em relação à felicidade, ou ao conjunto que a determina, podemos dizer que ele é completo na medida em que fazemos alusão ao critério da autossuficiência. O conjunto que

conjunto em termos de classes de bens no interior das quais estão os bens particulares, e estes não têm de estar presentes, *todos e necessariamente*, ao mesmo tempo.

determina a felicidade é autossuficiente, porque satisfaz a *autarkeia* enquanto critério. O que significa isto? Os conjuntos são autossuficientes se eles são carentes de nada. Se não carecem de nada, o aspecto *quantitativo* estará garantido, pois sabemos quais são as classes de bens que constituem a felicidade. *Eles são completos*.

Visto deste modo, *teleion* pode ser entendido como perfeito ou completo. Os conjuntos são tais que tomados à parte de todo o resto tornam a vida desejável e carente de nada. Eles possuem uma hierarquia no que se refere à perfeição e são monitorados, no que tange à sua completude, pelo critério da autossuficiência.

Assim poderíamos sustentar uma tese inclusiva mitigada da felicidade aristotélica.

Referências:

ACKRILL, J. L. Aristotle on eudaimonia. In: Rorty, A. O. [ed.]. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, p.15-33.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (ed. Bywater, I.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Irwin, T.). 2^o ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

_____. *Ethica Eudemia* (ed. Walzer, R. R. e Mingay, J. M.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Aristotle: Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Woods, M.). 2^o ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. *Magna Moralia* (trad. Armstrong, G. C.). Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. *Les grands livres d'éthique* (traduction par C. Dalimier; introduction par P. Pellegrin). Paris: Arléa, 1993.

_____. *Política* (ed. Ross, D.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *Les Politiques* (trad. Pellegrin, P.). Paris: Flammarion, 1990.

HARDIE, W. F. R. "The final good in Aristotle's ethics". In: MORAVCSIK, F. M. E. [org.]. *Aristotle. A collection of critical essays*. New York: Anchor Books, 1967, p.297-322.

HEINAMAN, Robert. "Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*". In: *Phronesis*, XXXIII (1), 1988, p.31-53.

KENNY, Anthony. "The Nicomachean Conception of Happiness". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume), 1991, p.67-80.

_____. *Aristotle on the perfect life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

KRAUT, Richard. *Aristotle on the human good*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

ROCHE, Timothy. D. "*Ergon* and *eudaimonia*", in *Nicomachean Ethics* I: reconsidering the intellectualist interpretation. In: *Journal of the History of Philosophy*, 26, 1988, p.175-194.

Introdução ao capítulo pelo autor

No livro I 13 da EN, Aristóteles irá examinar a virtude humana, a excelência da alma, que é o objeto de estudo do político, cuja finalidade básica é tornar o homem bom e honesto. Sendo a virtude humana uma excelência da alma, é necessário, para o político, um certo conhecimento desta, da mesma maneira que o médico possui conhecimento do corpo.

Para isso, é necessário proceder a uma divisão das partes da alma. A alma, conforme Aristóteles, possui duas partes: (i) uma parte racional; e (ii) uma parte irracional. A (ii) parte irracional é ela mesma dupla: uma parte é comum a todos os seres vivos, isto é, a nutrição e o crescimento; e uma outra que participa de um certo modo da razão, no sentido de que ela participa do princípio racional, escutando-o, obedecendo-o, como se escuta e se obedece ao pai e aos amigos. A primeira parte da alma irracional é a alma vegetativa, a qual não possui nada em comum com o princípio racional, e a segunda, já mencionada, é a parte apetitiva, ou desejante, a qual participa do princípio racional, na medida em que sofre uma influência da alma racional por meio de admoestações, censuras e exortações.

Mas se a parte irracional, ela mesma dupla, participa, através da parte apetitiva, da razão, não a possuindo por si mesma, a (i) parte racional possui, por definição, o princípio racional. Esse princípio racional apresenta-se sob dois aspectos: no sentido de (a) possuir a razão e o exercício do pensamento; e (b) obedecer à razão. Esses dois aspectos acabam por desvelar os dois diferentes tipos de virtude, quer dizer, a virtude moral (a que obedece à razão), e a virtude intelectual (a que possui a razão e o exercício do pensamento). Fazendo essa distinção, que tem sua origem na divisão da alma racional, Aristóteles pode começar a tratar na Ética Nicomaqueia II da virtude moral.

Na EN II Aristóteles procede como de maneira habitual na elaboração da definição da virtude. Por proceder de maneira habitual, deve-se entender a compreensão que ele tem do que é verdadeiramente uma definição. Para definir um conceito, é necessário, antes de mais nada, estabelecer a qual gênero ele pertence, para, em seguida, caracterizar a sua diferença específica. Mas o que é a virtude? Em 1105b 19ss, os três tipos de fenômenos que são engendrados na alma são indicados: (i) as paixões; (ii) as capacidades; (iii) e as disposições. Um desses fenômenos irá especificar o que é a virtude. Por (i) paixão, entende-se o apetite, a cólera, o temor, a audácia, etc., ou seja, todas as inclinações que vêm em conjunto com o prazer e a dor; por (ii) capacidade, deve ser entendida a possibilidade que todos os homens possuem de experimentar as paixões; e por (iii) disposições, a conduta boa ou má em face das paixões. Imediatamente são descartadas (i) e (ii), pois as virtudes e os vícios não podem ser identificados com as paixões, nem a capacidade de experimentar tais paixões tem seu princípio num processo de escolha deliberada. Assim, se as paixões e as capacidades devem ser descartadas como gênero da virtude, somente resta afirmar que a virtude é uma disposição.

É uma disposição, mas uma disposição de que tipo?

A disposição em questão é a que torna bom o homem e sua obra, devendo ser a que leva o homem a agir para evitar o excesso e a falta, buscar o ‘meio’ nas ações, meio [mediedade] em relação a nós, não à coisa, pois “sentir estas emoções no momento oportuno, no caso e a respeito das pessoas que convêm, pelas razões e da maneira que é necessário, é, ao mesmo tempo, meio e excelência (1106b 21-23). Dessa forma, a virtude é uma espécie de mediedade, no sentido em que busca um ‘meio’, a saber, agir com mediedade diante das paixões.

Essa identificação da virtude com a mediedade resulta evidente na definição clássica elaborada por Aristóteles em 1106b 36 – 1107º 2: “[...] a virtude é uma disposição de agir de uma maneira deliberada, consistindo em uma mediedade relativa a nós, a qual é racionalmente determinada e como a determinaria o homem prudente”.

Então, Aristóteles definiu a virtude como uma disposição (seu gênero) de agir segundo a mediedade (sua diferença específica), segundo sua ideia de definição. Agora ele introduz na sua concepção definitiva da virtude duas outras noções preciosas na sua ética: a escolha deliberada e a prudência. O problema é compreender como se constrói a relação entre essas três noções. Mas para resolver esse problema, é necessário primeiramente estabelecer o estatuto real do conceito aristotélico de mediedade, compreendê-lo na sua plena significação e avaliar sua importância na elaboração da filosofia prática de Aristóteles. É um conceito necessário ou é possível prescindir dele?

2. SOBRE O SIGNIFICADO DA DOUTRINA DA MEDIEDADE EM ARISTÓTELES*

No livro II 5 da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles apresenta, ao estabelecer a diferença específica da virtude, sua tão conhecida doutrina da mediedade (*mesotês*), ao deixar evidente que a virtude é uma espécie de mediedade, na medida em que visa um meio¹, meio este entre o excesso e a falta.

Essa doutrina, é impossível negá-lo, tem despertado reações de desconforto e incômodo entre muitos estudiosos da ética aristotélica, que ressaltam a sua inconsistência, bem como sua futilidade. Um desses estudiosos (Rosalind Hursthouse, “*A false doctrine of the mean*”), reagindo a uma defesa da referida doutrina em termos quantitativos, tenta mostrar que não só uma leitura quantitativa não faz sentido, mas que a mediedade não pode ser o caso, em especial se investigamos mais detidamente algumas das virtudes morais particulares aristotélicas. Essa investigação mostraria que estas virtudes, sobretudo as da coragem (*ajndreiva*), e da temperança (*swfrosuvnh*), não podem ser entendidas como sendo uma mediedade entre dois vícios, mas que deveriam ser analisadas a partir de noções tais como objetos corretos e incorretos, quantidades corretas e incorretas, ocasiões corretas e incorretas.

Este artigo terá como objetivo mostrar que, embora Hursthouse possua boas razões para recusar uma leitura quantitativa, sua tentativa de recusar a doutrina, com base na sua concepção de objetos corretos e incorretos, não encontra uma evidência textual na ética de Aristóteles.

*Pesquisa com apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ.

¹ EN1106b 27-28.

Hursthouse tem como intenção precípua rebater as teses de J. O. Urmson², que sustenta a viabilidade e mesmo a coerência da doutrina aristotélica da mediedade (mesovth~), apresentada no livro II da *Ética Nicomaqueia*. O propósito não é tão somente mostrar incisivamente a inadequação da interpretação quantitativa elaborada por Urmson. De fato, Hursthouse busca demonstrar a completa inadequação da referida doutrina.

Com este objetivo, ela parte das teses do mencionado autor³, especialmente no que concerne a duas afirmações: (a) para cada virtude específica que reconhecemos, haverá alguma emoção específica que lhe diz respeito; (b) no caso de tal emoção, é possível estar disposto a exibir a *quantidade* correta (grau correto): isto é excelência de caráter (ou virtude moral). Hursthouse observa que em lugar algum Aristóteles deixaria margem para ser compreendido como defensor de (b), que a uma virtude moral corresponderia apenas, e tão somente, uma emoção. Mas Hursthouse não se prende a esta discussão num primeiro momento, pois retornará à mesma, em detalhe, na continuação de sua argumentação. No entanto, segundo ela, já é possível observar alguma concepção da virtude, “concepção bastante forte”, forte o suficiente para ser falsificada⁴. E para mostrar sua

² Em “Aristotle’s ethics” e “Aristotle doctrine of the mean”.

³ São elas: (i) toda ação, direta ou indiretamente, exibe alguma emoção; (ii) para cada virtude específica que reconhecemos, haverá alguma emoção específica que lhe diz respeito; (iii) no caso de tal emoção, é possível estar disposto a exibir a quantidade correta; isto é excelência de caráter; (iv) no caso de toda emoção, é possível estar disposto a exibi-la de modo excessivo ou deficiente, e cada uma destas disposições é um defeito de caráter; (v) “excessivo” inclui “em muitíssimas ocasiões”, e possibilidades similares como “muito violentamente”; “deficiente” inclui “em pouquíssimas ocasiões [demasiado poucas]”, e possibilidades similares como “muito fracamente”; (vi) a quantidade correta deve ser determinada pela razão; (vii) então, a excelência de caráter [virtude moral] pode ser definida como uma disposição determinada de escolha em um meio relativo a nós, tal como o prudente determinaria; (viii) não há emoção que nunca deva ser exibida (J. O. Urmson, “Aristotle’s ethics”, p.37).

⁴ *Idem*.

posição, recorrerá a duas virtudes morais, a magnanimidade e a magnificência, revelando o que propriamente as caracterizariam:

a) é correto afirmar que a magnanimidade pressupõe que vários sentimentos sejam apresentados na “quantidade correta”, mas na realidade não é isto que nos proporciona sua compreensão adequada pelo fato de ser, antes de mais nada, um *juízo* correto, sendo apenas, incidentalmente, caracterizada como aquilo que está “bem disposto no que se refere aos sentimentos”⁵, embora, observa Hursthouse, a virtude moral seja também entendida enquanto uma disposição concernida com sentimentos;

b) o mesmo ocorre com a magnificência, uma virtude que, como a magnanimidade, consiste num *juízo* correto.

Isto mostraria, ao menos no caso destas duas virtudes, a dificuldade da posição de Urmson, e não poderia determinar aquilo que é entendido ser a doutrina da mediedade. Hursthouse segue na sua análise, desta vez atentando para o item (iv) de Urmson⁶ (no caso de toda emoção é possível estar disposto a exibi-la excessiva ou deficientemente, e cada uma destas disposições é um defeito de caráter, isto é, um vício). Qual seria, então, a razão para atribuir a cada virtude um vício? Podemos elaborar uma lista de palavras que denotam virtudes e fazer corresponder a esta uma outra lista de palavras que exporiam os vícios relativos a cada uma das virtudes constantes da lista⁷. Mas o próprio Aristóteles, ao tratar das virtudes particulares e dos vícios correspondentes, admitiu a existência de vícios que podem não ser nomeados, vícios que existem mesmo que nenhuma palavra possa designá-los. Isto por si só, segundo Hursthouse, mereceria uma análise mais detida para tentar sustentar que deveria haver ao menos um vício correspondente a cada virtude. Mas o que interessa, neste momento, é a suposição de que para cada virtude há um vício correspondente não dá guarida a uma doutrina

⁵ *Idem*.

⁶ Cf. n.2.

⁷ *Idem*, p.106-107.

da mediedade, pois isto só pode ser feito quando é levada em consideração a afirmação de Urmson⁸ de que (t) “o caráter de alguém pode errar de dois modos opostos”.

Errar de dois modos opostos? Se pode parecer bizarro que a cada virtude corresponda um vício específico, esta tese ainda seria, talvez, passível de algum tipo de justificação. Mas afirmar que só é possível errar de dois modos, ou seja, que “para cada virtude deveriam corresponder precisamente dois vícios, nem mais nem menos”⁹, é algo que aos olhos de Hursthouse não é de modo algum compreensível (ainda mais se cada par de vícios é um par de vícios opostos¹⁰). Assim, para tentar preservar a concepção de Urmson, Hursthouse crê ser necessária uma substituição de (t) por (t¹), cuja construção dar-se-ia da seguinte forma:

no caso de cada emoção é possível ter uma disposição excessiva ou deficiente com respeito a ela: (ou talvez – no caso de tal emoção é possível se estar disposto a exibi-la excessiva ou deficientemente)¹¹.

Bem, segundo Hursthouse, (t) e (t¹) não merecem crédito, pois são falsos. Desse modo, Urmson já estaria em maus lençóis, mas Hursthouse não arrefece sua crítica incisiva e acrescenta que, se estas versões são falsas, outras mais elaboradas são mesmo simplórias¹². Estas versões mais elaboradas e tolas, se referem a noções tais como excesso e deficiência, noções que Aristóteles tampouco detalha, permitindo que Hursthouse afirme estar “certa que Aristóteles nem

⁸ “Aristotle’s doctrine of the mean”, p.161.

⁹ “A false doctrine of the mean”, p.107-108.

¹⁰ *Idem*, p.108.

¹¹ *Idem*. Hursthouse sugere (t¹), mas (t¹) corresponde exatamente ao item (iv) de Urmson. De qualquer maneira, conforme a autora, (t) e (t¹) são, por si mesmos, falsos, mesmo que Aristóteles na *EN* II sugira o contrário, a discussão das virtudes ao longo dos livros III e IV mostraria que ele próprio estaria consciente da falsidade destes dois momentos.

¹² *Idem*.

sempre as retém”¹³. Se este não as detalha, nada mais há a fazer do que retornar a Urmson e seu item (v), “excessivamente” inclui “em muitíssimas ocasiões” e possibilidades similares¹⁴ como “muito violentamente”; “deficientemente” inclui “em pouquíssimas ocasiões” e possibilidades similares como “muito fracamente”. O que remete à concepção de como Urmson definiria a *disposição em um meio* (t²)¹⁵:

ter uma disposição, no que diz respeito a uma certa emoção em um meio, é estar disposto a exibir ou sentir aquela emoção nem muito seguidamente nem muito raramente; sobre ou em vista nem de demasiados ou pouco demasiados objetos ou pessoas, por nem muitíssimas nem pouquíssimas razões, nem muito fortemente nem muito fracamente.

Isto seria *equivalente* à proposição aristotélica do que seria uma disposição consistindo numa mediedade (t³):

Ter uma disposição no que diz respeito a uma certa emoção em um meio é estar disposto a exibir ou sentir aquela emoção na ocasião correta, sobre e em vista de objetos e pessoas corretos, pela razão correta, da maneira correta.

Ora, afirma Hursthouse¹⁶:

1. é possível que a maneira pela qual Urmson entenda excessivo e deficiente seja a única razoável, embora ela diga não estar certa disto;
2. se é o único modo, Aristóteles estaria comprometido com (t¹) e com o *nonsense*,

¹³ *Idem*.

¹⁴ “Pode exibir uma emoção muito seguidamente, ou muito raramente, sobre demasiadas ou demasiado poucas coisas; em vista de demasiadas ou demasiado poucas pessoas; por muitíssimas ou muitíssimo poucas razões”.

¹⁵ *Idem*, p.109.

¹⁶ *Idem*.

3. como não decai, senão rara e não sinceramente, nas armadilhas de (v) ou (t²), o que acarretaria profundo *nonsense*, ele pode ser acusado tão somente de inconsistência;

4. seu *modus operandi* se dá diretamente em termos de (t³), utilizando-se de ‘objeto correto, ocasião correta, razão correta’ ou ‘como se deve’, “sem nenhuma sugestão que este conceito ou possa ser capturado, ou necessariamente gerado, por conceitos como excessivo ou deficiente”.

Objetos corretos e objetos incorretos

A tese que será proposta por Hursthouse tem origem naquilo que ela vê como uma inadequação desprovida de sentido que é supor que se possa entender a ideia de razão correta como algo que estaria posto entre muitíssimas e pouquíssimas razões. Tanto isto quanto as concepções de objetos corretos e ocasiões corretas não podem ser compreendidas enquanto meios, do mesmo modo que determinados vícios não podem ser tomados como disposições de exibir emoções [ou sentimentos] excessiva ou deficientemente. Estes vícios se referem às virtudes da temperança, coragem, indulgência¹⁷. Apenas os pontos essenciais da análise de Hursthouse serão considerados, sem entrar nos detalhes específicos, pois o interesse aqui não é tratar de cada uma das virtudes particulares, mas observar, apenas incidentalmente, se a doutrina da mediedade tal como concebida por Urmson é factível, ou se sua concepção está fadada ao fracasso, a partir da argumentação de Hursthouse para, depois, buscar compreender se a crítica desta sua concepção acera da doutrina da mediedade encontra evidência textual na ética aristotélica. Quando da análise do texto da *EN*, um olhar sobre estas virtudes particulares, especialmente a coragem e a temperança, ajudará, ou não, a corroborar esta tese.

De fato, o que Hursthouse busca questionar é a fundamentação da doutrina da mediedade em termos de demasiado e excessivo (*too*

¹⁷ A disposição correta diante da raiva (p.109).

many, too much) ou demasiado pouco e deficiente (*too few, too little*). Se isto seria uma tese quase urmsoniana ou propriamente aristotélica, pouco importa, pois, na verdade, ela não apresenta nenhuma alternativa razoável no sentido de dar apoio a qualquer doutrina a respeito da mesotê. O sentido real da argumentação aristotélica remeteria a uma compreensão que não levaria em consideração o supramencionado, não como peça central, mas como uma coincidência fortuita (*fortuitous overlap*), na medida em que o sentido real da análise indica que a preocupação é, antes, a especificação a partir de objetos corretos (*right objects*) e objetos incorretos (*wrong objects*), análise que perpassaria também as noções de ocasiões corretas e incorretas, e quantidades corretas e incorretas.

Para levar a contento esta argumentação, ela lança mão das virtudes apresentadas acima - temperança, coragem e indulgência - começando com a primeira, analisando-a em conformidade com sua característica definidora, como a virtude que lida com os denominados prazeres do corpo, prazeres sensuais, especialmente no que se refere à comida, bebida e sexo (não todos, necessariamente, ao mesmo tempo), sempre tendo como algo de subjacente a indagação sobre a literalidade das concepções de excesso e demasiado¹⁸.

Ora, o outro do temperante, o intemperante, aprecia objetos e coisas que são incorretas de apreciar. É possível afirmar que as coisas que são *incorretas*, e desfrutadas pelo intemperante, podem ser expressas enquanto “demasiadas”? A princípio parece que tal assunção é factível, pois o intemperante se entrega à glotonaria ou ao consumo exagerado de bebidas alcoólicas, excedendo em muito os limites que são naturais, em demasiadas ocasiões. Isto não contraditaria a tese de Urmson, pois poderíamos relacionar, tranquilamente, objetos incorretos com aquilo que é demasiado (*too many*)¹⁹. Mas a temperança não se limita para Aristóteles, nas palavras de Hursthouse, a preservar a saúde, nem está o intemperante destinado somente a uma saúde precária devido ao seu comportamento excessivo no que

¹⁸ *Idem*, p.110.

¹⁹ *Idem*.

tange à comida e à bebida, pois o desregramento do intemperante engendrará, para além de uma saúde debilitada, fruto de uma vida de *excesso*, o vício em geral²⁰. Desta forma, o temperante não se resigna a preservar a saúde, mas garantir que o indivíduo não decaia em prazeres que são desonrosos²¹. O intemperante define-se pelo fato de acordar preferência a objetos incorretos, que não são dignos de honra, em outras palavras, não são nobres. Mesmo que ocorresse o fato de que um objeto incorreto fosse ao menos uma vez idêntico a demasiado, isto seria uma coincidência fortuita, absolutamente acidental²². O mesmo raciocínio deve ser aplicado ao sexo. O que tem de ser levado em consideração, não é nenhuma perspectiva quantitativa, mas o que é correto ou incorreto, honroso ou desonroso, sendo que o aspecto quantitativo é uma mera fortuitude.

No que diz respeito ao corajoso, a espinha dorsal do argumento de Hursthouse aparece mais uma vez. O quão literal significa excesso, quando falamos desta virtude? Temer objetos incorretos em ocasiões incorretas e em quantidades incorretas²³ é um outro modo de afirmar que tememos demasiado e demasiado seguido?²⁴ De acordo com Hursthouse, Aristóteles especifica três coisas que são corretos objetos de temor, em relação às quais é perfeitamente razoável sentir medo: morte, dor intensa e considerável dano físico²⁵.

Então temer os objetos corretos é temer justamente estas três coisas e temer os objetos incorretos é temer qualquer outra coisa. É verdade que a maioria dos covardes sentirá estas três coisas e mais; isto é, eles temerão algumas coisas incorretas, na medida em que temem

²⁰ Hursthouse remete à *EN* 1140b 12.

²¹ “A false doctrine of the mean”, p.111.

²² *Idem*, p.112.

²³ Ocasões incorretas e quantidades incorretas ocorrem na medida em que eu sinta temor por objetos incorretos (ver p.115).

²⁴ *Idem*, p.114.

²⁵ *Idem*.

mais coisas que o corajoso, isto é, demasiadamente. Mas, como no caso da temperança, isto é o caso de uma coincidência fortuita²⁶.

Logo, a questão concentra-se em temer objetos corretos e não temer os incorretos. Não é o caso de temer algo como, por exemplo, “três, alguma figura entre dois ou menos e quatro ou mais”²⁷, mas temer o que deve ser temido, o que é permitido, isto é, correto de ser temido. O mesmo ocorre com as ‘ocasiões incorretas’ ou ‘quantidades incorretas’, pois toda vez que sentimos temor no que concerne a objetos incorretos, sentimos em ocasiões incorretas e quantidades incorretas. Qualquer entendimento em termos meramente quantitativos, como faz Urmson, não passará de uma ‘coincidência fortuita’. Nesta perspectiva, não é possível afirmar que o temor da morte na quantidade correta é temê-la de maneira excessiva (*too much*), ou deficiente (*too little*), mas temê-la do modo correto, em vista daquilo que é honroso ou nobre.

A coragem não será uma virtude por ser uma disposição consistindo numa mediedade, mas por ser uma disposição correta²⁸, tendo em vista objetos corretos, e o vício segue no sentido inverso²⁹. E a mesma argumentação valerá para a indulgência.

A constatação final não poderia ser outra: Urmson falha em dar sentido à doutrina da mediedade, pois não há a possibilidade de se identificar a correta disposição com relação a uma determinada emoção, devido ao fato de esta disposição *estar em um meio* (ou consistir numa mediedade), mas por ser uma disposição em vista de objetos corretos, uma vez que este tipo de construção é “bastante independente de qualquer noção de excesso e deficiência [falta]”³⁰. O

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Idem*, p.115.

²⁸ “Coragem é uma virtude em função de ter a disposição correta no que diz respeito ao medo; covardia e destemor são vícios, porque ambos são disposições incorretas em relação ao medo” (*idem*, p.116).

²⁹ *Idem*, p.116.

³⁰ *Idem*, p.117.

excesso e a falta não definem o vício, pois este é definido por sua propensão ao que é incorreto.

Coragem e temperança nas éticas aristotélicas³¹

Como já foi mencionado, Hursthouse constrói sua crítica à posição urmsoniana partindo da análise de três virtudes morais, quais sejam: a coragem, a temperança, e a indulgência. Não será necessária uma investigação de todas na sua particularidade. Portanto, a investigação se dará sobre duas virtudes paradigmáticas em Aristóteles, a coragem e a temperança, o que será suficiente para estabelecer se Aristóteles pode ser lido segundo o diapasão destes comentadores.

I

Seguindo a mesma preocupação observada na análise das outras virtudes morais particulares na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles começa por afirmar aquilo que define expressamente uma virtude, ou seja, o fato de ser uma mediedade entre dois vícios. No caso da coragem³², esta é entendida como um meio entre o medo (a covardia) e a temeridade. Mas isto não é suficiente, pois é necessário especificar que espécie de coisa define o fato mesmo de ser corajoso, na medida em que este deve ater-se às coisas que são temíveis realmente, e más por

³¹ Uma versão preliminar deste capítulo foi publicada em *Dissertatio*, 24, 2006, p.157-173.

³² A *Retórica* define a coragem como “a virtude que dispõe os homens a realizar ações nobres em situações de perigo, de acordo com a lei e em obediência às suas ordens” (1366b 11-13). Aristóteles quer dizer que tudo oriundo da virtude é nobre, porque “todas as ações ou sinais de coragem, e todas as coisas feitas corajosamente devem ser coisas nobres” (1366b 29-30).

sua própria natureza³³. Isto porque várias coisas são em geral temidas, tais como o desprezo, a pobreza, a doença, a morte, etc. Deve ser ressaltado, então, que nem todo o mal que seja ordinariamente temido defina o que faz de alguém um homem corajoso. Dentre as variadas situações que determinam o que é ser corajoso, só algumas delas são em especial relevantes:

[...] não se considera de ordinário que a coragem tenha relação a todos estes males: há, com efeito, alguns males que é correto e nobre temer, e vergonhoso não temer³⁴, por exemplo, o desprezo. O que teme o desprezo é um homem honesto e respeitável [...]³⁵.

Logo, não é um mal qualquer que deve ser temido. Por exemplo, o desprezo originado pela má reputação pública é um objeto correto a ser temido. Mas a coragem diz respeito às coisas que têm uma importância preponderante, capital, tal como a morte, já que “ninguém suporta mais firmemente os perigos do que o homem corajoso”³⁶. Mesmo assim, não é a intrepidez diante de qualquer coisa que possa engendrar a morte que determina o corajoso. Isto ocorre apenas nas circunstâncias onde transparece o que há de mais nobre:

Ora, a mais nobre forma de morte é a que se encontra na guerra, onde ocorrem os maiores e mais nobres perigos. Isto está de acordo com as honras que merecem os que os afrontam, nas cidades e junto dos monarcas³⁷.

Deste modo, a morte emerge como o fator de determinação por excelência da coragem do homem. Se este enfrenta a morte, a morte nobre e os perigos imediatos decorrentes de um estado de guerra e que

³³ *EN* 1115a 6ss.

³⁴ Cf. também *EN* 1116a 11-12.

³⁵ *EN* 1115a 11-14

³⁶ *EN* 1115a 25-26.

³⁷ *EN* 1115a 30-32.

podem conduzir à morte, sem medo, sem temor³⁸, pode ser dito um homem corajoso. A coragem transparece “nas circunstâncias onde se pode fazer prova de valor ou morrer de uma bela morte”³⁹.

Na medida em que é um homem, possuindo os temores que são próprios deste, o corajoso saberá a postura a tomar nas situações devidas, situações que ele afrontará “como convém, como prescreve a razão, em vista do nobre, pois este é o fim ao qual tende a virtude”⁴⁰. É isto que define de forma peremptória o corajoso, pois este teme o que deve ser temido, da maneira que deve, na ocasião (nas circunstâncias) que deve:

Assim, aquele que permanece firme e teme as coisas que deve, por um fim correto, da maneira que convém e no momento oportuno, ou que se mostra confiante sob as mesmas condições, é um homem corajoso, pois as ações e emoções do corajoso estão de acordo com o que é meritório e segue o que a razão prescreve. O fim de toda atividade é o que está conforme com as disposições de caráter das quais ele procede, e para o corajoso a coragem é nobre. Tal será, pois, também o fim que persegue o corajoso, já que uma coisa sempre se define por seu fim; é, por conseguinte, porque isto é nobre que o corajoso enfrenta os perigos e age conforme a coragem⁴¹.

O corajoso, no seu sentido pleno, vai se caracterizar pela capacidade de enfrentar tudo aquilo que provoca realmente temor, e o faz por uma singela razão, qual seja, o fim a que se propõe é um fim

³⁸ Isto não absolutamente, na medida em que existem coisas que é impossível não temer, como é o caso da morte. O que diferencia o corajoso é o modo pelo qual ele a enfrenta. Ele enfrenta a morte sem medo, porque o fim é nobre, embora, enquanto homem, ele não esteja destituído deste temor: “o corajoso, entretanto, é imperturbável tanto quanto um homem possa sê-lo” (EN1115b 10-11).

³⁹ EN1115b 4-5.

⁴⁰ EN1115b 12-13. Cf. 1120a 23-24.

⁴¹ EN1115b 17-24. Do ponto de vista formal, tanto o corajoso, o temerário e o covarde, lidam com os mesmos objetos. O que os distingue é simplesmente sua postura diante dos mesmos (1116a 4ss).

nobre. Ele, em função de sua disposição de caráter⁴², não poderia, de modo algum, fugir do que lhe pode afligir, mesmo que seja a morte, ou o que leve a ela, pois confronta, resolutamente, o sofrimento e a dor⁴³. O fim da virtude é o nobre, e quem se furta a isto, chafurda no lamaçal metafórico da vergonha.

É verdade que o sofrimento estará presente, por ser ineliminável, na medida em que é obviamente penosa a possibilidade da morte, da dor, dos graves ferimentos que podem advir. Certamente o corajoso não se entrega a isto com um sorriso aberto e uma alegria insuspeita, pois ninguém o faria, em sã consciência, de modo cômodo. Ele o faz pelas razões já mencionadas, sobretudo em função do fim da virtude e das ações produzidas por esta, isto é, o nobre⁴⁴.

Na *EE* III, a partir de 1228a 23, Aristóteles procede, em geral, do mesmo modo que na *EN*, estabelecendo o estatuto da coragem enquanto virtude, isto é, como uma mediedade, uma disposição [a melhor] intermediária entre a covardia e a temeridade, sendo que a primeira se caracteriza pelo temor, maior do que se deve, e pela

⁴² *EN* 1117a 15-22.

⁴³ “É porque a coragem é em si mesma uma coisa dolorosa e é, corretamente, objeto de nossos elogios, porque é mais difícil suportar as dores do que se abster dos prazeres” (*EN* 1117a 34-35). Na continuação da argumentação, Aristóteles salienta que, a despeito do sofrimento a que tem de se submeter o homem corajoso, em função das circunstâncias onde são executadas as ações corajosas, a coragem, em si mesma, é agradável em função do fim a que se propõe.

⁴⁴ *EN* 1117b 7-15

confiança menor do que necessário, e a segunda, pelo temor inferior ao devido e pela confiança demasiada⁴⁵.

Uma diferença que aparece no desenvolvimento da discussão aristotélica sobre a coragem, é o fato de Aristóteles usar alguns poucos termos que poderiam indicar uma concepção quantitativa, ao menos numa primeira observação⁴⁶. Mas mais importante é notar que uma expressão utilizada algumas vezes na *EN*, embora não no contexto da discussão sobre a coragem no livro IV, apareça no momento em que Aristóteles menciona o fato de que é comumente aceita a ideia de que o homem corajoso não tem medo *sempre*, ou seja, ele nada teme *~*epi; to; poluv⁴⁷, ou seja, ele nada teme *o mais das vezes*. Talvez isso permita remeter ao discurso da *EN* sobre a existência de muitas coisas que não são temores que possam ser adscritos aos verdadeiros temores que são próprios do corajoso. O homem corajoso teme tão somente as coisas que devem ser temidas, e estas são restritas. Assim, *o mais das vezes*, ele não teme qualquer coisa que seja, na medida em que está fora de sua natureza temer os males corriqueiros, os males temidos pelo não corajoso.

Ora, o homem corajoso “experimenta grandes e numerosos temores”, embora pudesse parecer que a posse da coragem tornaria aquele que a possui alguém absolutamente isento destes temores, nada temendo, ou temendo pouco, “levemente e facilmente”⁴⁸.

⁴⁵ *EE* 1228a 39 - 1228b2.

⁴⁶ *EE* 1228b 6-8. Os termos de viés quantitativo aparecem imediatamente após a expressão *o mais das vezes*, quando Aristóteles, ao tratar do covarde e do corajoso, afirma que o primeiro é, essencialmente, destinado a temer todas as coisas possíveis e imagináveis, e isto “violentamente”, e “rapidamente”, enquanto o segundo, o corajoso, ou nada teme ou o faz moderadamente, ou ainda “raramente”. São termos que poderiam reforçar os defensores de uma doutrina quantitativa da mediedade, mas, como será visto posteriormente, a simples menção a estes termos não possibilita uma leitura quantitativa da mediedade aristotélica.

⁴⁷ *EE* 1228b 4-5.

⁴⁸ *EE* 1228b 15-17.

Mas, segundo Aristóteles, “temível” talvez seja dito em dois sentidos, do mesmo modo que “agradável” e “bom”⁴⁹:

a) determinadas coisas são agradáveis e boas absolutamente [ou temíveis absolutamente];

b) outras são para alguns e não absolutamente, pois podem ser más e desagradáveis para outros.

A argumentação funciona do mesmo modo para “temível”. Aquilo que o covarde teme em conformidade com sua natureza, pode causar algum temor em dado indivíduo ou não causar temor a ninguém. É o caso explicitado em (b). Mas, se existe algo que de maneira inapelável causa temor na maioria das pessoas, é “temível” absolutamente. É o caso de (a). No que se refere ao homem corajoso, o temor em questão é referente aos temores relacionados em (a), sendo que ele os teme enquanto homem – o que lembra a *EN*, pois ali o corajoso é imperturbável, tanto quanto um homem pode sê-lo –, mas não enquanto de posse da virtude da coragem (talvez tema *ligeiramente*, ou não tema em absoluto, observa Aristóteles). Então, o corajoso nada teme? Ele é incapaz de temor? Ele não teme, na medida em que visa a um fim que é nobre, “pois a coragem consiste na *submissão à razão*, e a razão ordena escolher o nobre”⁵⁰: quem age em vista do nobre é alguém corajoso, destituído de temor⁵¹. O fim acaba por determinar a natureza do corajoso porque, ao executar ações que tenham como objetivo o nobre, ele torna-se isento de medo e ratifica sua virtude, sob as prescrições da razão, que somente lhe ordena executar ações dificilmente suportáveis e altamente destrutivas, caso sejam nobres [belas]⁵².

A ideia representada pelo fim nobre desempenha um papel muito relevante, mas não se deve descurar de que uma outra característica da

⁴⁹ *EE* 1228b 17ss.

⁵⁰ *EE* 1229a 1-2.

⁵¹ *EE* 1229a 4.

⁵² *EE* 1229a 8-9.

coragem é a postura diante dos maiores perigos, perigos iminentes, não longínquos, que podem causar destruição e morte, os únicos perigos temíveis verdadeiramente, mas que são suportados de modo impassível pelo corajoso. Logo, a coragem é, e isto tem uma importância fundamental, a maneira pela qual nos comportamos diante da morte, da dor e de todo sofrimento que a acompanha⁵³.

Mas já que toda virtude implica uma escolha deliberada ([...] ela faz que se escolha tudo em vista de alguma coisa, que é o fim, isto é, o que é nobre), é evidente que, sendo uma virtude, é em vista de um fim que a coragem faz suportar os perigos, de maneira que isto não é nem por ignorância (é necessário antes julgar corretamente), nem por prazer, mas porque é nobre, sendo dado que, se não fosse nobre, mas insensato, não se lhes suportaria, pois isto seria vergonhoso.

II

A segunda virtude particular que ajudará a esclarecer a natureza da doutrina da mediedade, quando confrontada com a posição de Hursthouse, é a temperança⁵⁴, cuja análise principia, na *EN*, em 1117^b 23.

A temperança aparece – como de resto todas as virtudes particulares – como uma mediedade. Sua característica fundamental é que a mediedade por ela suposta tem relação essencial com os prazeres – e com as dores –, que são o foco secundário do desenvolvimento da argumentação aristotélica no que concerne à temperança.

⁵³ Cf. *EE* 1229b 3-13.

⁵⁴ Na *Retórica* 1366b 13-15, a temperança é definida como “a virtude que nos dispõe a obedecer à lei onde prazeres físicos estão concernidos”.

Se a temperança tem relação com os prazeres, é necessário, segundo Aristóteles, determinar quais são os prazeres em questão. Certamente, não são os da alma, pois, por exemplo, o prazer referente às atividades do pensamento pode ser alcançado, sem que o corpo se veja de algum modo afetado, pois ninguém pode ser dito temperante ou intemperante a respeito desse tipo de prazer⁵⁵. Logo, a virtude da temperança exclui do seu escopo os prazeres que estão para além daqueles próprios do corpo, pois não é possível denominar intemperantes os indivíduos que possuem uma paixão desmesurada pelas artes plásticas, pela música ou pelo cinema. Se um indivíduo assiste uma centena de vezes o filme “O ano passado em Marienbad” de Resnais, poderia receber uma série de denominações, talvez não de todo lisonjeiras, menos a de intemperante. O mesmo se aplica a quem não faz outra coisa senão *escutar* o “Pierrot lunar” de Schoenberg, por mais estranho que isto possa parecer.

Observa-se, então, que Aristóteles vai restringindo, passo a passo, os prazeres que são objeto da temperança. Descartados os prazeres da alma e certos prazeres corporais, ele revela quais prazeres, enfim, são os que interessam a esta virtude. Tais prazeres são aqueles que o ser humano partilha com os outros animais, os prazeres do *tocar e do gosto*. No que tange ao gosto, isto não parece chamar demasiado atenção ao intemperante. Experimentar, de forma elegante, os sabores originados de um “risoto de aspargos” não lhe interessaria, pois seu interesse estaria voltado para tudo que seja inerente ao toque, isto é, a bebida, a comida e o sexo e não de modo epicurista⁵⁶.

Aristóteles prossegue, estabelecendo uma distinção entre os apetites, sendo que são partilhados por todos os homens, por exemplo, a alimentação que é natural a todos eles, isto é, lhes é absolutamente necessária⁵⁷, e outros próprios a alguns, que são adicionados aos primeiros mencionados, pois cada indivíduo particular tem suas preferências específicas sobre o tipo de

⁵⁵ EN 1117b 28-32.

⁵⁶ EN 1118a 23-1118b 8.

⁵⁷ Da mesma forma que o prazer sexual (EN 1118b 9-11).

alimentação ou de bebida que lhe apraz, bem como o tipo de prazer sexual que lhe dá maior satisfação.

Enquanto os equívocos oriundos dos apetites naturais são raros, e vão tão somente num sentido, o do exagero, quando o indivíduo não se atém ao que é prescrito por sua necessidade natural, os prazeres próprios a cada um, são múltiplos e de todo gênero, instalando o desregramento, pois buscam os prazeres indevidos e os aproveitam de modo indevido. E o modo pelo qual estes prazeres indevidos são procurados e aproveitados leva os intemperantes à estrada do excesso, o que é de todo repreensível⁵⁸, mesmo considerando que o apetite do intemperante é um apetite por coisas agradáveis. Nesta estrutura, e praticamente ignoradas, as dores são apresentadas como a aflição desmesurada, quando não são encontrados os prazeres desejados ou pelo fato mesmo de desejá-los. O temperante, obviamente, não se perturba pela ausência destes prazeres⁵⁹.

O temperante, então, é aquele homem que está numa mediedade entre dois vícios, entre o excesso e a falta, sendo o intemperante o que carrega o estigma do excesso e o “insensível”, na falta de um nome específico para caracterizá-lo, seria aquele que aproveita dos prazeres menos do que seria conveniente ou correto. Quem o faz deste modo, é o temperante:

Ele não encontra prazer no que mais agrada o intemperante, antes lhe repugna; ele não encontra prazeres nas coisas erradas, nem em nada deste gênero, nem se aflige por sua ausência e nem as deseja, senão de um apetite mesurado, não mais que se deve, nem no momento não necessário, ou geralmente qualquer coisa deste gênero⁶⁰.

O temperante busca todos os prazeres positivos no que concerne à saúde e ao bom estado do corpo, bem com todos os prazeres que não impeçam a realização dos fins que almeja, prazeres estes que não

⁵⁸ EN 1118b 15-27.

⁵⁹ EN 1118b 28-33.

⁶⁰ EN 1119a 12-18.

devem impedir a consecução do que é nobre, sempre seguindo as prescrições da reta razão⁶¹:

Assim, a parte apetitiva do temperante deve estar de acordo com a razão, pois ambas visam o nobre, e o temperante tem apetite pelas coisas corretas, do modo correto, no tempo correto, o que é justamente o que a razão prescreve⁶².

Diferentemente da *EN*, a *EE* não começa a análise da virtude da temperança em III 2 definindo-a em primeiro lugar para após estabelecer os vícios que se lhe opõe. Inversamente, Aristóteles parte do intemperante, e dos sentidos nos quais ele se enquadra e do ‘insensível’, ou seja, parte dos extremos, quer dizer, dos vícios que engendram o excesso e a falta, e somente no prosseguimento da sua exposição é que se pode observar o modo pelo qual a temperança é explicitada enquanto uma virtude atinente a determinados prazeres e apetites⁶³, pois ela não tem relação a todos os prazeres e apetites indistintamente.

Como na *EN*, o *gosto e o tocar* são o caso, embora, segundo a verdade, trate-se, antes, do *tocar*⁶⁴, como já foi mostrado, quando da explanação aristotélica referente ao mesmo tema na *Ethica Nicomachea*⁶⁵, em especial o que remete ao comer, ao beber e ao sexo, o que se tem em comum com os animais.

⁶¹ *EN* 1119a 16-20

⁶² *EN* 1119b 15-18.

⁶³ *EE* 1230b 21-22.

⁶⁴ *EE* 1230b 25 e, mais adiante, 1231a 17-22.

⁶⁵ Embora não apareça nos termos aqui explicitados, isto é, *segundo a verdade*.

O final de III 2 assemelha-se à introdução da discussão sobre a temperança na *EN* IV, nos termos que seguem⁶⁶:

A existência do excesso e das faltas nestas matérias ocasiona, evidentemente, a de uma mediedade, a disposição que é a melhor e contrária às duas outras. Assim, se a temperança é a melhor disposição sobre os objetos os quais o intemperante está concernido, a temperança será a mediedade em relação a esta categoria dos prazeres sensíveis agradáveis já mencionados, mediedade entre a intemperança e insensibilidade.

Uma diferença sensível – além da brevidade da exposição – a respeito da *EN* é a ausência de referência ao fim que é nobre, e às prescrições da reta razão⁶⁷. A palavra *kalw`n* aparece apenas uma vez num contexto com significado e importância secundária. Isso ocorre na linha 1230b 26, em torno da explicação que Aristóteles dá sobre a impossibilidade de se demonstrar temperança quanto ao prazer experimentado pela visão, ao contemplar “coisas belas”.

Tais ausências⁶⁸ podem indicar que esta exposição sobre a temperança na *Ethica Eudemia* é ainda algo incipiente e incompleto, ou seria, tão somente, um resumo de algo já conhecido e exposto. Esta discussão não será levada a cabo no curso deste trabalho, mas tomar-se-á como ponto de inflexão que a apresentação operada na *EN* representa o núcleo duro da análise aristotélica. Isto é confirmado pela *MM*, onde, apesar da exposição ser ainda mais breve do que a da *EE*, a ideia de um fim nobre é retomada, da mesma forma que a referência à razão (*lovgon*).

⁶⁶ *EE* 1231a 34–39.

⁶⁷ E, por exemplo, da distinção entre os apetites naturais e os prazeres próprios a cada um.

⁶⁸ Que inexistem quando a coragem é o foco de análise na *EE*: lá está tanto a obediência às prescrições da razão, quanto a busca de um fim nobre.

A investigação das virtudes da coragem e da temperança, ao longo das duas obras éticas de Aristóteles – além da referência à *MM* –, apresenta características que, a despeito da ausência de alusões ao nobre e às prescrições da razão no espaço destinado à temperança na *EE*, especificam o que seria o próprio da virtude e das ações dela decorrentes, ou seja, buscar um fim nobre, em conformidade com a reta razão.

Cabe agora mostrar que, embora a pertinência da crítica de Hursthouse à concepção quantitativa de Urmson, sua argumentação a respeito da doutrina aristotélica da mediedade não parece fazer justiça à argumentação de Aristóteles, e que esta doutrina pode ser sustentada a partir de uma abordagem não quantitativa, o que fragilizaria a posição de Hursthouse e sua defesa de que estamos diante não de uma escolha de um meio entre extremos, mas sim, diante de uma escolha entre objetos corretos e incorretos, e seus correlatos.

Objetos corretos e objetos incorretos?

A crítica que a concepção quantitativa de Urmson sofre de Hursthouse parece bastante aceitável e consistente, pois parece evidente, à luz da referida crítica, que uma concepção quantitativa acerca da doutrina da mediedade não encontra guarida no texto aristotélico.

Se esta concepção não emerge da construção aristotélica, como bem observou Hursthouse, não significa que a tese construída por esta seja, ela mesma, compatível com a elaboração encontrada na *EN*, quando da análise das virtudes da temperança e da coragem. Esta incompatibilidade pode ser observada se forem levados em consideração os exemplos utilizados pela autora no sentido de

inviabilizar a concepção urmsoniana. Estes exemplos dizem respeito, por um lado, à temperança no que tange aos prazeres relativos ao (a) comer e beber e, de outro, à temperança concernente ao (b) sexo, exemplos que mostrariam o equívoco de pensar o vício em termos de demasiado ou deficiente, quando na realidade Aristóteles teria em mente a ideia de *objetos incorretos*, objetos que não estão conforme ao que é nobre.

(a) no que se refere à comida e à bebida, Hursthouse apresenta duas figuras antípodas, o “gordinho gentil” e o “esbelto inescrupuloso”. O primeiro tem como característica fundamental o fato do deleitar-se com o comer e o beber e ser, ao mesmo tempo, alguém afável, educado, primando por ajudar de maneira justa. O segundo, inversamente, habituou-se a preservar sua saúde, mas é injusto e não expressa nenhuma generosidade, em outras palavras, é uma pessoa saudável, mas má⁶⁹. Segundo Hursthouse, os dois, para Aristóteles, seriam intemperantes, embora não do mesmo modo:

O gordo jovial de fato tem uma “excessiva disposição”; ele come e bebe demasiadamente, seguidamente, desfruta muitíssimo. Mas ele não está disposto a perseguir prazeres que são desonrosos ou odiosos. O malvado esbelto, por outro lado, não possui uma disposição excessiva, contudo ele é intemperante e desfruta de coisas que são incorretas – não incorretas porque excessivas e não saudáveis, mas simplesmente incorretas, desonrosas, das quais não se deve desfrutar⁷⁰.

Em ambos os casos, o acento deve ser colocado, não numa concepção quantitativa (a não ser acidentalmente), mas sim, sobre se os objetos são incorretos ou não, desonrosos [nobres] ou não.

(b) como mencionado acima, as ações do intemperante relacionam-se com o comer e o beber, mas não só, pois Aristóteles faz

⁶⁹ Hursthouse, *op. cit.*, p.111.

⁷⁰ *Idem*, p.112.

alusão, também, ao sexo em conexão com o adultério⁷¹. Seria o caso de entender a busca excessiva por sexo uma questão de fazê-lo demasiadamente, com uma variedade imensa de mulheres, e com uma intensidade assustadora? A resposta, segundo Hursthouse, é negativa, pois quem comete um ato em si mesmo perverso, como é o caso do adultério⁷², ainda que uma só vez, escolhe um objeto incorreto, portanto desonroso, sendo desnecessário fazer a análise em termos de desejo sexual excessivo (embora, acidentalmente, possa ser o caso).

A dificuldade na análise de Hursthouse é entender o motivo pelo qual ela insiste em destacar uma concepção fundamentada em objetos incorretos e objetos corretos [nobres] e incorretos, bem como ocasiões corretas e incorretas e quantidades corretas e incorretas, modos corretos e incorretos. Obviamente seu intuito é mostrar a inadequação da doutrina da mediedade, mas seu enfoque não parece o mais correto, pois a alusão a objetos corretos e incorretos não parece suficiente para desconstruir a referida doutrina.

No caso, por exemplo, do “gordinho simpático”, não é uma questão de *objetos incorretos*. O que deve ser realçado – e a análise das virtudes particulares feita por Aristóteles parece corroborar como visto acima – é o modo pelo qual ele se relaciona com objetos que são corretos. Ora, precisamos de determinadas coisas básicas para prover nossa subsistência, bem como de variadas coisas que estão à nossa disposição e nos causam prazer. O prazer de termos o necessário para nos mantermos alimentados, hidratados, o prazer de degustar um bom vinho e coisas afins, isto é, os prazeres referentes aos nossos apetites naturais e os prazeres próprios⁷³. O que Aristóteles sustenta é que diante de determinados apetites, e mais especificamente, dos apetites naturais, que se referem exatamente ao exemplo do “gordinho

⁷¹ Hursthouse cita Dover, *Greek popular morality*, p.209, para entender o significado de adultério: “seduzir a esposa, mãe viúva, filha solteira, irmã ou sobrinha de um cidadão”. Sobre a associação sexo/adultério ver EN 1117a 2, 1129b 21, 1130a 24ss, 1130a 29ss.

⁷² Ver EN II 6.

⁷³ EN 1118b 15-27.

simpático”, a única possibilidade de alguém que não se contenta com o que a nossa necessidade demanda, é decair no desregramento e, portanto, na intemperança. E isto não é “acidental”, não é uma coincidência fortuita, na medida em que a razão acaba por perder sua autoridade diante do caráter insaciável dos apetites. E o nosso jovem e simpático “gordinho” ver-se-á descrito pelo próprio Aristóteles, quando este deixa claro que a criança que não se submete à autoridade [dos pais], ou o apetite que não se submete à autoridade [da razão], tende à *débâcle*. Não importa o caráter gentil e justo que porventura a nossa personagem possua, pois ao sucumbir pelo excesso, isto é, pelo apetite insaciável, acaba por descurar da razão⁷⁴, e, em descurando da razão, ele se afasta da virtude⁷⁵. Ora, os objetos incorretos são uma consequência de um juízo incorreto a respeito do modo próprio de agir, e o modo próprio de agir pressupõe todo o mecanismo explicitado na definição da virtude como uma “mediedade relativa a nós, *racionalmente* determinada”⁷⁶.

No caso do “esbelto malvado”, o objeto é, inicialmente, correto, ele sempre suprirá suas necessidades e apetites naturais de modo correto, no sentido de manter sua saúde. O problema é que ele não age tendo em vista o nobre, o que é honroso, ou em conformidade com as prescrições da razão. Suas ações – com a exceção da moderação, que tem por objetivo sua saúde – serão sempre injustas ou más, não se importando em retirar de alguém sua alimentação, desde que isso satisfaça o seu moderado desejo por ela⁷⁷. Embora seu objeto fosse correto, ele desfruta de coisas que são incorretas de desfrutar (tomar de alguém algo que não é seu). Não haveria nada de excessivo em tal procedimento, embora a incorreção esteja dada. Ora, tomar de alguém é, supostamente, roubar, uma das interdições absolutas

⁷⁴ EN 1119b 5ss.

⁷⁵ Hursthouse reconhece a passagem, mas afirma que, mesmo que verdadeira, ela não sustenta a intemperança como excesso, a não ser acidentalmente, pois fundamentalmente o que conta é a concepção de objeto incorreto e do que é desonroso.

⁷⁶ 1106b 36-1107a 2.

⁷⁷ Hursthouse, *op. cit.*, p.111.

observadas por Aristóteles na *EN* II 6. Realmente não há excesso, da mesma forma que não há falta ou mediedade, pois são ações em si mesmas perversas. Portanto, não parece este exemplo ser apropriado para o fim a que se propôs Hursthouse, o mesmo ocorrendo para a alusão ao adultério, e pelas mesmas razões.

No que diz respeito à coragem, é aceitável afirmar que ela se refere a objetos corretos, pois o fim de toda a atividade deve ser conforme à disposição de caráter que lhe dá origem. Sendo assim, a coragem é algo nobre e, por conseguinte, nobre será seu fim: “o corajoso, então, almeja o nobre, quando permanece firme e age de acordo com sua coragem”⁷⁸. Isso não é certamente uma novidade, pois Aristóteles deixa claro que o fim ao qual tende a virtude é o nobre⁷⁹. O que necessita ser acrescentado é que, antes de afirmar que o fim da virtude é o nobre, Aristóteles estabelece algo que pressupõe a realização deste fim, ao considerar que o homem está sujeito, enquanto homem, a temores que são corretos de serem sentidos, e estes temores devem ser sentidos *do modo que convém e como a razão prescreve*⁸⁰. O virtuoso sempre deve agir em vista do nobre⁸¹, o contrário seria sua negação, mas sua essência está em enfrentar os perigos que são corretos de

⁷⁸ Toda a passagem: *EN* 1115b 20-24.

⁷⁹ Cf. 1115b 12-13.

⁸⁰ *EN* 1115b 11-12.

⁸¹ No que se refere ao *nobre*, assume-se aqui a concepção sustentada por John M. Cooper (*Reason and emotion*, cap. 11, “Reason, virtue, moral, value”, p.270-276). Partindo da *Retórica* 1366a 33-34, ele expõe minuciosamente duas definições alternativas de *nobre*, (a) o que, por ser escolhido por si mesmo, é louvável (cf. também *EE* 1248b 19-20), e (b) o que é bom, sendo amável por isto. Ele conecta isso primeiramente a uma passagem dos *Tópicos* 135a13, onde há uma identificação de nobre e conveniente, o que remete a um senso estético, o que é corroborado pela *Metafísica* 1078a 31-b36, onde aparecem discriminados os modos mais elevados de nobreza (ou beleza), a saber, ordem, simetria e determinação. Isso permite dizer que as coisas nobres exibem ordem, simetria e determinação, e, quando escolhidas por si mesmas, pelo fato de exibirem tais propriedades, elas são louvadas, e essa é a razão pela qual são escolhidas.

enfrentar⁸² *de modo adequado, como convém, segundo a razão*. De nada adianta sentir temor apenas diante de objetos corretos e não temer os incorretos. Disto se conclui que as três figuras, o covarde, o temerário e o corajoso são descritos de tal modo, em função da sua posição diante de objetos corretos [somente].

Não seria o caso, então, de objetos corretos e incorretos⁸³ e seus derivados. Isso pode ficar claro se colocado da seguinte forma, a partir dos extremos referentes à temperança⁸⁴, tomando o par falta/excesso:

- i. o insensível deleita-se menos do que convém⁸⁵;
- ii. o intemperante deleita-se mais do que convém.

Algo pode ser acrescentado:

- iii. o insensível deleita-se menos do que convém, diante de objetos corretos;
- iv. o intemperante deleita-se mais do que convém, diante de objetos corretos⁸⁶;

⁸² As mortes e os ferimentos: “Se, por conseguinte, tal é o fim que persegue a coragem, a morte e os ferimentos serão penosos ao corajoso e enfrentados por ele a contragosto; mas ele lhes afrontará porque é nobre ou porque é vergonhoso não fazê-lo (EN 1117b 7-9). Woods, *Aristotle Eudemian Ethics*, p.174, afirma que as virtudes e as ações que dela resultam são nobres, *moralmente admiráveis*. As ações são nobres não apenas porque a virtude visa o nobre, elas são nobres na medida em que seguem as prescrições da razão que as fazem ser corretas, apropriadas, convenientes diante de dadas circunstâncias.

⁸³ Não se deve discutir a virtude da coragem, por exemplo, a partir da ideia de objetos incorretos. Os objetos incorretos, temer ratos ou baratas, não levam a construir uma concepção adequada do que a coragem, ou a temperança, é. Trata-se antes do modo conveniente, ou não, de se dispor em relação aos objetos corretos.

⁸⁴ Não convém esquecer: “a virtude natural da faculdade do desejo” (*Tópicos* 136b 13).

⁸⁵ EN 1119a 5ss.

v. o temperante deleita-se como convém, diante de objetos corretos (iii, iv e v servem, por analogia, para a coragem);

Daí segue:

vi. a reta razão determina o modo correto de agir, visando sempre um fim que é nobre;

vii. o modo correto de agir situa-se entre o *agir de modo insuficiente* e o *agir mal*⁸⁷;

viii. dito de outra maneira: o modo correto de agir é uma mediedade entre o excesso e a falta, isto é, entre o agir mal e o agir de modo insuficiente, prescrita pela razão, levando em consideração o caráter ineliminável das circunstâncias, tendo como fim o nobre [o fim ao qual tende a virtude].

Reconstruída dessa forma, a doutrina da mediedade parece demonstrar a sua consistência, bem como parece afirmar o seu aspecto eminentemente qualitativo, descartando de maneira vigorosa uma leitura quantitativa, mas não apenas, pois o questionamento, levado a termo por Hursthouse, da própria consistência da referida doutrina, parece não encontrar respaldo no texto aristotélico, especialmente quando observamos com mais atenção algumas das virtudes morais particulares, como foi o caso da coragem e da temperança. O modo pelo qual Aristóteles constrói sua argumentação, quando trata destas virtudes, como foi visto anteriormente, não permite a tentativa de

⁸⁶ Quando Aristóteles discorre sobre a liberalidade, ele afirma que existem coisas que podem ser bem ou mal utilizadas. Em outras palavras, podem ser utilizadas *de modo correto ou incorreto*, como é o caso da riqueza, e quem utiliza algo de modo correto, possuirá a virtude concernente (EN 1120a 4-6).

⁸⁷ Esta proposta tem como referência a tese de M.-C. BATAILLARD, *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, p. 206ss, embora modificada no que concerne ao *agir de modo insuficiente*, que em Bataillard aparece como *não agir*, o que parece, de certa forma, impreciso. O mesmo raciocínio aplicado ao *agir* pode ser estendido ao *sentir*.

invalidar a doutrina da mediedade a partir do par: objetos corretos e incorretos; na medida em que não leva em consideração o que emerge da leitura atenta sobre a coragem e a temperança, isto é, que o cerne da questão está na postura do indivíduo diante de objetos corretos.

Referências:

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

_____. *Aristotle: Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (translated with a commentary by Michael Woods). 2º ed. Oxford: Clarendon Press Press, 1992.

_____. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.

_____. *Topica et Sophistici Elenchi* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1958.

_____. *Metaphysica* (W. Jaeger, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

BATAILLARD, M.-C. *La structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*. 1993. 514f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Université de Paris IV, Sorbonne, 1993.

COOPER, J. M. *Reason and emotion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

HURSTHOUSE, R. A false doctrine of mean. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p.105-119.

IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

URMSON, J. O. Aristotle's doctrine of the mean. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 157-170.

_____. *Aristotle's ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

Introdução ao capítulo pelo autor

Este texto tenta demonstrar o caráter fundamental desempenhado pelas circunstâncias da ação ou das particularidades do caso na ética aristotélica, especialmente quando Aristóteles analisa a concepção de epieikeia (equidade). Na discussão da epieikeia, é ressaltada a relação das particularidades e das regras gerais, deixando antever a prioridade da primeira em função da opacidade das últimas. Isso não significa afirmar um particularismo estrito, pois as regras ou princípios gerais ainda têm um papel a desempenhar, ainda que não seja um papel determinante.

3. *EPIEIKEIA* E PARTICULARISMO NA ÉTICA DE ARISTÓTELES

I

A intenção deste artigo é mostrar a importância fundamental que tem o aceno às circunstâncias da ação ou às particularidades do caso no âmbito da ética aristotélica, especialmente quando Aristóteles analisa a concepção de *epieikeia*. As circunstâncias são inelimináveis no que concerne à ação do agente moral, do prudente (*phronimos*), que deve observá-las para bem realizar a referida ação. Exatamente por isso, o prudente – para além da deliberação sobre os meios corretos para efetivar fins, esses também corretos, já que sua correção está garantida pela virtude moral – possui como característica essencial o fato de possuir a experiência (*empeiria*) e a percepção (*aisthesis*) moral das circunstâncias relevantes.

A mesma estrutura se dá quando Aristóteles analisa a noção de equidade e equânime no livro V da *Ética Nicomaqueia*. O equânime é o que corrige a lei em função da generalidade da mesma, generalidade que a impede de dar conta dos casos particulares. Isto não ocorre por falha da lei ou do legislador, mas pela natureza mesma da esfera prática, marcada pela irregularidade, o que faz com que a lei tenha de se limitar ao que ocorre o ‘mais das vezes’ (*hôs epi to polu*).

Logo, parece haver uma identidade de abordagem entre o âmbito moral e o âmbito propriamente jurídico: de um lado, a generalidade expressa na premissa ‘o mais das vezes’, de outro, o apelo às circunstâncias da ação e às particularidades do caso.

Nesse sentido, dada a importância dessas observações no que se refere à ética aristotélica, buscar-se-á examinar em linhas gerais um dos aspectos (a noção de *epieikeia*) desta ‘tensão’ entre o geral e o particular, que mostrará que Aristóteles já concebia a necessidade

destes dois momentos, complementares entre si, sem resvalar em algum tipo de formalismo racionalista destituído de conteúdo, isto é, sem levar em consideração o papel imprescindível do juízo situacional na filosofia moral, embora isto não o leve a sustentar um *particularismo estrito*.

Este texto defenderá, *grosso modo*, a plausibilidade da existência de regras ou princípios gerais em Aristóteles, mas entendendo-os como destituídas de conteúdo forte, sem terem a possibilidade de servirem de guias suficientes para a ação. O conteúdo da ação somente poderia ser adquirido quando levamos em conta as circunstâncias, ou particularidades, da ação. Isto não significa advogar um particularismo estrito, pois tal concepção não descarta o geral, embora dê mais peso às particularidades do caso. Nesse sentido, a investigação buscará sustentar a tese de um *particularismo mitigado*, dada a importância das circunstâncias no âmbito moral e no âmbito jurídico, aqui caracterizado pelo papel exercido pela *epieikeia*.

II

Na *EN* V 10, Aristóteles trata detidamente da equidade: nos ateremos ao objetivo deste artigo na exposição da mesma, qual seja, o seu possível viés particularista. Neste capítulo, há a apresentação da equidade como um corretivo do justo legal¹, na medida em que a lei é [sempre] algo de geral (*katholou*)², o que impede que em determinadas esferas, e este é o caso dos assuntos práticos, seja possível elaborar regras gerais de modo correto (*orthos*). Sendo assim, é necessário que nos contentemos em enunciar aquilo que ocorre ‘frequentemente’, mas tendo em mente os erros que isso pode acarretar³. O problema não está propriamente na lei, nem no legislador, mas na natureza do

¹ *EN* 1137b 12-13.

² 1137b 15.

³ 1137b 16.

objeto [as coisas concernentes à ordem prática] em questão⁴, caracterizado por sua irregularidade.

Desse modo, quando uma lei não prevê os casos particulares que podem ocorrer em dadas circunstâncias, em função da não previsão dos mesmos pelo legislador, é necessário que haja uma correção da lei, levando em consideração, é importante ressaltar, o que o próprio legislador teria dito quando confrontado a esse caso particular, ou o que teria prescrito na lei se tivesse conhecido o que está em questão⁵. Cabe, então, ao equânime corrigir a lei em função de sua deficiência, deficiência causada por sua generalidade⁶. Conforme Aristóteles, nem tudo pode ser determinado pela lei, já que em determinadas matérias, sobretudo nas de ordem prática, a lei é ineficaz, sendo necessária a consecução de um decreto⁷.

Portanto, a esfera prática, eivada de contingência, parece não poder ficar dependente da lei, na medida em que esta é, por definição, como mencionado, deficiente devido à sua generalidade. A conclusão desta argumentação, portanto, não surpreende, especialmente quando Aristóteles alude à régua de Lesbos:

Do que é, com efeito, indeterminado, a medida é indeterminada, como a régua de chumbo típica do modo de construir utilizada em Lesbos: de fato, tal régua se adapta à forma da pedra, e não é rígida, assim como um decreto se adapta aos fatos⁸.

⁴ 1137b 17-19.

⁵ 1137b 20-24.

⁶ 1137b 26-27.

⁷ 1137b 29.

⁸ 1137b 29-32: esta passagem será retomada a seguir.

III

Ora, como foi afirmado, é sensato sustentar, em um primeiro momento, que Aristóteles não advoga um particularismo fundamentalista, exacerbado, que ignora qualquer regra ou princípio geral, mesmo que este não seja capaz de servir imediatamente de guia para a ação. Esta seria, talvez, a lição retirada da argumentação aristotélica sobre a *epieikeia*, onde aparece a relação particular x geral, e que é consistente com outras passagens da ética de Aristóteles.

Mas esta concepção não parece grassar em determinadas leituras que excluem impiedosamente qualquer alusão a regras, ou normas gerais, por mais opacas que estas sejam. Um dos autores canônicos neste tipo de perspectiva é David Wiggins⁹: “Suponha – com Aristóteles e o senso comum – que o assunto próprio ao âmbito prático é, devido à sua própria natureza, indefinido e imprevisível.” Desse modo, para Wiggins, nenhum agente pode antecipar as circunstâncias nas quais deverá agir, nem tem consciência de que modo lidará com determinados compromissos conflitantes ente si, ou mesmo se persistirá em dado compromisso¹⁰. Logo, não há uma única regra a seguir, não há uma única norma à qual se apegar para saber como se deve agir nas situações que se apresentam. O mundo real se apresenta de outro modo. Por isso, afirma Wiggins¹¹, “será útil transcrever aqui, para o uso do incomensurabilista, a concepção de Aristóteles de prático, como subsiste no mundo real”.

A concepção de “prático” pode ser encontrada exatamente quando Aristóteles está descrevendo a esfera na qual se faz necessária a *epieikeia* e o *epieikes*. A passagem em questão é *EN* 1137b 14-19, 28-32:

Sobre algumas coisas não é possível fazer uma proposição geral a qual deve ser correta. Nestes casos, então, nos quais é necessário falar geralmente, mas em que não é possível fazê-lo

⁹ “Incommensurability: four proposals”, p.61.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*.

corretamente, a lei leva em consideração os casos usuais, embora não ignorando a possibilidade de erro. E não é errado fazer deste modo: pois a falha não está na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa, já que a matéria das coisas concernentes à ordem prática é assim desde o princípio [...] Sobre algumas coisas é impossível formular uma lei, assim como um decreto particular é necessário. Pois quando a coisa é indefinida, a regra também é indefinida, como a régua de chumbo usada nas construções de Lesbos: a régua se adapta aos contornos da pedra, e não é rígida. Assim também um decreto se adapta aos fatos particulares.

Nesse contexto, a posição de Wiggins é clara: isto evidencia a percepção que Aristóteles possui dos assuntos do âmbito prático, qual seja, a ação está circunscrita à situação na qual se encontra o agente, e nesta circunstância é que ele saberá como agir, sem ter, *a priori*, em função de dada regra ou norma, o instrumental para responder aos fatos particulares nos quais está inserido.

É verdade que a argumentação de Wiggins tem por base a *epieikeia*, mas está pressuposto de modo claro que isto se aplica à filosofia prática aristotélica como um todo¹². Neste ponto ele não está absolutamente só.

Vejamos o caso de Charles Taylor¹³:

[...] não poderíamos colocar uma condição suficiente para isto ser a razão correta neste caso, a qual teria de ser aplicada mecanicamente, isto é, sem deliberação e pensamento adicional, para outros casos onde esta descrição se aplica. Ou colocando diferentemente, qualquer condição suficiente teria de ser num nível de generalidade onde isto fosse absolutamente inútil (e.g., que a ação fosse “a coisa correta a fazer”). Isto é assim em função do contexto da ação, dos tipos

¹² A este respeito, ver Jonathan Dancy, *Moral Reasons*, p.50: “Qualquer um que leu a *EN* de Aristóteles verá que ele recusa ver o juízo moral como a submissão de um novo caso sob um princípio moral formulado previamente.”

¹³ “Leading a life”, p.178-179.

de bens em jogo em dado caso, e o peso particular de cada tipo neste caso preciso é infinitamente variável. Qualquer regra geral, derivada de um conjunto de casos, terá de ser considerada novamente e finalmente adaptada em outras situações.

A inutilidade da regra, para esses autores, é aplastante. Em todo e qualquer novo caso, o agente moral deverá se adaptar e responder às vicissitudes de tal caso, pois não podemos conhecer o que devemos fazer até que nos defrontemos com os fatos em relação aos quais deveremos deliberar e agir. É impossível que o agente moral aja tendo como base generalizações estritas¹⁴, pois estas são impossíveis, pois invariáveis. Tudo está fundamentado nos casos particulares, devendo ser recusada toda e qualquer regra caracterizada por sua abstração.

¹⁴ Sobre isto ver, John McDowell, “Virtue and reason”. Conforme McDowell, dentro de uma dada perspectiva, “o que uma pessoa realmente percebe é somente o que é expresso na premissa menor do silogismo: isto é, um fato direto sobre a situação à mão a qual – como requer a objeção – seria incapaz de realizar a ação por si mesma” [...] Esta imagem convém se a concepção da pessoa sobre como deveria comportar-se em geral é suscetível de codificação [...] Mas para um olhar imparcial, deveria parecer bem plausível que nenhum ponto de vista moral razoavelmente adulto admite qualquer codificação. Então, “como Aristóteles afirma consistentemente, as melhores generalizações sobre como se deveria comportar são válidas somente o mais das vezes” (p.127). Na visão de MacDowell, não podemos reduzir a concepção do que a virtude requer a um simples conjunto de regras, pois isto suporia, tão somente, uma aplicação mecânica destas [regras] (*idem*). Ele conclui que “se à questão ‘Como devemos viver?’ pudesse ser dada uma resposta direta em termos universais, o conceito de virtude teria somente um lugar secundário em filosofia moral”, pois, em verdade, “ocasião por ocasião, conhecemos o que fazer, [...] não aplicando princípios universais, mas sendo um certo tipo de pessoa: uma que vê as situações de um modo distinto” (p.140). Isto pode ser também capturado em um outro artigo de David Wiggins (“That which is inherently practical: some brief reflexions”), p.464: “o objeto do prático não pode ser capturado, subjugado ou formado no que concerne à *eudaimonia* ou à *virtude* por princípios ou preceitos que são, ao mesmo tempo, gerais e irrestritamente corretos”, pois para um agente dar conta de algo prático como a justiça é necessário “*entrar no espírito* de suas exigências”. Não devemos esquecer que o âmbito prático é “inexaurivelmente indefinido” (*aoristos hê hulê tôn praktôn*).

Dessa maneira, não podemos lançar mão de princípios morais gerais que abarquem todos os casos que apresentem determinada similaridade, em função da indeterminação das circunstâncias que regerão a ação.

O problema é que este particularismo estrito, que recusa a regra, a norma, ou, em outras palavras, toda generalização, parece desconhecer que, por mais frágeis – se aceitarmos esta fragilidade – que sejam as generalizações, estas ainda têm um papel a desempenhar na ética aristotélica, como foi salientado anteriormente. É o que sustenta, por exemplo, Christoph Horn¹⁵.

Horn obviamente vê alguma evidência de um possível particularismo em Aristóteles, que pode ser assim apresentado¹⁶:

1. há um tipo de contextualismo pedagógico, que tem em mente aquela pessoa capaz de determinar questões de justiça, que internalizou as tradições de sua *polis* e sempre age em conformidade com as leis da cidade;
2. um outro elemento contextualista é o que reivindica a inexatidão da ética, em função da variabilidade de seus objetos e contextos, o que impede as generalizações e a exatidão de outras disciplinas;
3. e, por fim, um outro elemento que aponta para o contextualismo, é a comparação do virtuoso, aquele que é capaz de encontrar a opção moralmente correta, e o arqueiro, o que parece ressaltar a importância da experiência e exercício, e não do conhecimento teórico.

A despeito dessas possíveis evidências, Horn aponta para duas afirmações de Aristóteles que parecem ir de encontro à tese

¹⁵ “Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle”.

¹⁶ Cf. Horn, p.148-149.

particularista¹⁷: (i) “Primeiramente, Aristóteles explicitamente limita a insuficiência da tese; ele afirma que o problema causado por leis super generalizadas é problema de “alguns casos” (1137b 14), não de todos”; (ii) “Em segundo lugar, embora tenhamos dito que a falha da lei escrita é principal, contudo isto não é de significância universal, pois existem casos em que a lei pode ser formulada com sucesso: “os casos-modelo” ou “o mais das vezes” (1137b 15-16)”. Segundo Horn, os dois itens indicam que as regras podem realmente providenciar algo que sirva para guiar a conduta do agente¹⁸, o que não pressuporia o particularismo estrito mencionado anteriormente.

Logo, se as regras não estão descartadas do universo argumentativo de Aristóteles, a *epieikeia*, de algum modo, serviria, ela mesma, como um argumento para desconstruir a tese particularista extrema, na medida em que pode ser analisada como “uma capacidade a qual não substituí, mas em vez disto expande decretos gerais incluindo os casos não padrão, os quais o legislador não tinha em mente quando formulou a regra”¹⁹. Isto afastaria o viés particularista e viabilizaria a *epieikeia* como uma noção que estaria além da simples correção particular originada da generalidade da lei²⁰, que acaba por engendrar sua falha.

¹⁷ *Idem*, p.149.

¹⁸ *Idem*, p.150.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ T. H. Irwin, “Ethics as inexact science: Aristotle’s ambitions for moral”, p.121, afirma que, para Aristóteles, “as provisões da lei escrita necessitam ser violadas em alguns casos, mas que estas violações não violam o ponto da lei”. Na medida em que se observa o que o legislador tinha em mente, poderia ser observado que isto requer alguma violação em determinados casos, mas, esta é a novidade, “regras éticas são diferentes das leis que necessitam ser violadas em vista de preencher seu objetivo; pois, em contraste com as leis, regras éticas reconhecem suas limitações, pois são expressas como generalizações usuais. Se falharmos em fazer o que elas nos demandam usualmente, nós não as violamos, se os princípios que as subjazem justificam nossa reivindicação de que este não é um dos casos usuais”. Podemos ver em Irwin uma distinção entre os campos moral e jurídico. Para uma visão distinta, ver Horn, p.164.

Assim, a despeito de não ser possível descartar de todo um viés particularista no que concerne à *epieikeia*²¹, não há uma evidência clara de que essa leitura se imponha de todo. É verdade, ele afirma, que Aristóteles não pode ser classificado como um generalista moral *tout court*, mas, coerentemente, poderíamos classificá-lo como um defensor de uma espécie de “universalismo contextual-sensitivo”, e não um contextualismo com adições universalistas (*Idem*).

Dessa maneira, há, em Horn, uma argumentação contra o que pode ser entendido como um “particularismo estrito”, já que haveria, na ética aristotélica, um número considerável de passagens que indicam o estabelecimento, por parte de Aristóteles, de regras generalizantes, que seriam válidas sem qualificação²², tais como: “o princípio de que tudo é necessariamente orientado para a felicidade como seu objetivo final, ou o conselho que a virtude sempre consiste em encontrar o meio correto entre o excesso e a deficiência”²³, bem como “os elementos universalistas, baseados em regras como os princípios aritméticos e geométricos de determinação da justiça”, ou o princípio encontrado tanto na *EN* e na *Política* que sustenta: “mesmos modelos para os mesmos casos, diferentes modelos para diferentes casos”²⁴.

Esse tipo de raciocínio pode ser encontrado, conforme Horn, se analisarmos de que modo opera a fórmula *hós epi to polu* (“válido para a maioria dos casos” na tradução de Horn), que descreveria não o que é mais frequente, mas sim o caso normal, isto é, aquilo que é normalmente válido²⁵. Exposta desse modo, a fórmula indica antes a

²¹ Cf. Horn, p.158.

²² Cf. Horn, p.158.

²³ *Idem*, p.159.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Idem*. Ao contrário do que sustenta Horn, não parece ser isto o que Aristóteles quer afirmar em 1121b 8-10: “Deliberar, então, diz respeito às coisas que ocorrem o mais das vezes, mas nas quais é obscuro como resultarão, e àquelas nas quais é indefinido como resultarão”. O ponto aqui reside antes na efetividade “fraca” das regras, e não na distinção entre frequente e normal.

regularidade do que a excepcionalidade, que incorretamente restringiria a esfera da moralidade à simples *percepção*²⁶, na medida em que esta, quando acionada, pressupõe diretamente o contraponto representado por uma forma geral de conhecimento, por exemplo, que para sermos saudáveis devemos comer carnes sem gordura demasiada. Esse tipo de argumentação poderia ser facilmente comprovado, pois Aristóteles apresenta um bom número de generalizações, explicitadas por Horn enquanto “princípios morais”, que seriam válidos *simpliciter*, tais como algumas mencionadas por Irwin²⁷, e já ressaltadas: que tudo tem como objetivo a felicidade, que a virtude consiste em uma mediedade, ou, como acrescenta Horn, os princípios aritméticos e geométricos de determinação da justiça²⁸. Acrescente-se a isso o fato de que o virtuoso jamais poderá agir injustamente, na medida em que “é sempre capaz de agir corretamente”²⁹, independente das circunstâncias.

Desse modo, parece inconsistente o apego dos particularistas aos casos, negando a existência de regras ou princípios gerais. Por conseguinte, a tese particularista, hostil a esses tipos de princípios abstratos, teria muitas dificuldades em se sustentar, especialmente se fossem observadas determinadas passagens do *corpus* de Aristóteles sobre a *epieikeia*, os quais indicariam claramente o viés generalista/universalista, especialmente, e Horn socorre-se principalmente delas para assegurar sua tese, os da *Retórica* I 13 e I 15 (conjuntamente com a *Ética Nicomaqueia* V 10).

Quanto às passagens da *Retórica*, há realmente, em I 13, uma similaridade de tratamento no que diz respeito à análise da *epieikeia* em *EN* V 10, ressaltando a generalidade da lei, causa de sua deficiência, bem como a necessidade de observar o particular. Horn tem razão em utilizar este capítulo para construir sua concepção,

²⁶ *Idem*, p.159-160. O mesmo podendo ser afirmado da *experiência* (cf. *EN* 1180b 11-23; 1181a 9-b 11).

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Idem*.

²⁹ *Idem*, p.160.

talvez não exatamente nos termos que faz, mas no sentido de dar coerência a uma doutrina aristotélica acerca da equidade. Na *Ret.* I 15, ao contrário, não há uma adequação ao que ocorre na *ENV* 10 e na *Ret.* I 13, seja para construir uma noção convincente sobre a *epieikeia*, seja para a consecução coerente de uma doutrina do direito natural, ao qual *epieikeia* está ligada. Não é o caso de especificar isso agora, pois já foi tratado em outro momento. O que interessa, no momento, é explicitar a discussão entre os defensores do particularismo e os da convivência regras/princípios e casos particulares, indicando, tão somente, uma possível solução que difere, sutilmente, da de Horn, a quem tomamos aqui como o representante desta última corrente. Tal solução consistiria em inverter a concepção deste, centrando o interesse no particular, sem descuidar das regras gerais, o que não permitiria reduzir o particularismo a sua vertente estrita, que ignora radicalmente as regras gerais.

Os exemplos mencionados por Horn para justificar a existência de regras/princípios gerais sem qualificação são estes:

- (i) todos têm como objetivo a felicidade;
- (ii) a virtude consiste em uma mediedade;
- (iii) os princípios aritméticos e geométricos determinam a justiça.

Para não sermos injustos, é necessário ressaltar que Horn cita outras passagens para respaldar sua argumentação³⁰. Esta argumentação, em sua inteireza, será tratada em um outro texto, que procurará mostrar pontualmente alguns acertos e dificuldades que podem ser nela encontrados. Como vimos acima, este não é o nosso propósito atual, bem mais humilde.

³⁰ É interessante notar que Horn, embora faça menção, não trata mais detidamente da passagem da régua de Lesbos (*EN* 1137b 29-32), já que é uma passagem crucial para ser analisada, e que poderia, talvez, trazer problemas à sua tese.

Os três exemplos são absolutamente vagos, pois não servem de guias ou de conselheiros que garantam imediatamente a realização da felicidade, da mediedade ou da justiça, mas apenas orientam de modo digamos *turvo*, o que será realmente determinado pelas particularidades do caso. No que concerne à felicidade, necessitamos de uma série de passos para realizá-la, a mediedade depende totalmente das circunstâncias, e o *relativo a nós* que aparece na definição da virtude como mediedade é bastante enfático quanto a isto, e os princípios aritméticos e geométricos não são abstratos, já que requerem instanciação.

O que nos dizem as regras ou os princípios sobre como atingir a felicidade, a mediedade ou a justiça? Nada, efetivamente, porque são as particularidades do caso que determinarão, na ação, o que fazer. Isto não descarta de todo nem as regras nem os princípios, mas lhes dá uma posição secundária na sua relação com o particular, com as circunstâncias nas quais o agente moral estará inserido. Não é gratuito que o *prudente*, no pensamento aristotélico, não se veja restringido à boa deliberação sobre os meios, pois ele possui, como aparece na tradução de Rackham, a visão moral, na medida em que, além de bem deliberar, ele possui algo que lhe complementa como plenamente virtuoso: a *percepção* e a *experiência* (1109b 20-23, 1147a 26, 1141b 16-18, 1142a 14-15, 1143b 11-14, 1142a 25-29)³¹.

A experiência e a percepção desempenham um papel fundamental na consecução da ação moral, pois permitem ao prudente discernir, entre os particulares (a prudência concerne aos particulares, já que é da ordem da ação: 1141b 14-16, 1142a 23-24), os que possuem relevância moral. Assim, a inversão se realiza, reconhecendo o papel das regras e dos princípios, mas lembrando que *as particularidades são o caso*. A inversão se dá na ordem da prioridade, que recai antes no particular do que no geral, mas não eliminando nenhuma das

³¹ O prudente “exercerá a percepção das circunstâncias eticamente salientes, fará juízos sobre quais virtudes o contexto demanda, e determinará o que esta ou aquela virtude requer” (Cf. McDowell, “That which is inherently practical: some brief reflexions”, p.464).

instâncias, pois ambas são absolutamente necessárias, o que não parece passível de discussão.

Essa imbricação do particular e do geral, das regras/princípios, que perpassa a ética aristotélica, pode ser observada na estrutura da proposição prática, na sua análise do justo natural na *ENV* 14, na doutrina da *mediedade*, etc. Há o reconhecimento da inadequação da regra no sentido de guiar de modo determinante a ação, seja no âmbito jurídico, aqui representado pelo equânime, seja no âmbito moral, representado pelo prudente. Em ambas as esferas, o preponderante são as circunstâncias da ação e as particularidades do caso.

Para tal, podemos lembrar a seguinte passagem da *EN*:

Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e nas coisas proveitosas nada tem de fixo, assim como tampouco no que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar³².

Com base no que foi desenvolvido neste texto, não há lugar na *Ética Nicomaqueia*, especialmente no que concerne à equidade, para a defesa de um particularismo estrito, que renegue absolutamente o papel de regras gerais³³, pois inúmeras passagens da ética aristotélica

³² 1104a 1-9 (tradução de Marco Zingano, *Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 - III 8: Tratado da virtude moral*. São Paulo: Odyseus, 2008).

³³ D. Wiggins, em “That which is inherently practical: some brief reflexions”, afirma que a especificação das virtudes e do que é correto fazer deverá, sempre, ser determinada pelo contexto, e que esta determinação origina-se das “ideais ou princípios concernindo a como ser, como viver e agir”, e isto se dá de modo

comprovam a relação indissociável existente entre as regras, normas ou princípios gerais, e as particularidades da ação, na esfera propriamente moral, ou do caso, não âmbito especificamente jurídico, que é o que nos interessa quando tratamos da *epieikeia*.

Do mesmo modo que não podemos abandonar as regras gerais na argumentação de Aristóteles, mesmo limitando o seu alcance, parece bem razoável supor, a partir das evidências textuais, que a inversão supracitada parece mais capaz de dar conta do que Aristóteles sustenta, ou seja, que é nas circunstâncias da ação ou nas particularidades do caso que o *phronimos* ou o *epieikes* encontram sua razão de ser³⁴. Se assim não fosse, não haveria motivo para Aristóteles salientar, quanto ao método, que a inexatidão é o que perpassa a ordem prática, nem ressaltar o peso da percepção e da experiência, ligadas que estão à relevância do particular. Por tal razão, podemos utilizar uma passagem de David Wiggins a nosso favor, nos nossos termos, mas rejeitando sua tese particularista estrita³⁵:

Generalizando o ponto para além do Livro V [da *EM*], deixem-nos afirmar que nós vivemos com a variabilidade e a indefinição da ordem dos assuntos práticos ao entrar no espírito de um certo modo de agir e ser incompletamente articulável, mas contextualmente especificável, que adquirimos de algum modo [...] através de um familiar, mas no geral não documentado, processo de *ethismos*.

completamente independente do contexto do virtuoso (p.464). O geral nunca é o caso, pois implícito. Esta observação, entretanto, não parece contradizer a existência de regras gerais, pois os princípios e ideais podem tranquilamente estar contidos nestas regras gerais, que necessitarão do contexto para que sua aplicação seja bem sucedida. Nesse sentido, os ideais e princípios de como ser, viver e agir identificam-se com as regras gerais, e são tão pouco específicos como elas, na medida em que não podem ser vistos de modo independente do contexto, que desvenda, em situação, suas intenções.

³⁴ Conforme Pierre Rodrigo, "D'une excellente constitution", *Revue de philosophie ancienne*, V (1), 1987, p.75, nota 13, "nós teremos por adquirido que este último, [o equânime], é uma das faces do *phronimos*".

³⁵ *Op. cit.*, p.468.

Isto é o que parece emanar do texto aristotélico, fruto de quem percebe como opera o “mundo real”, bem como de alguém que busca o bom senso quando se trata de observar o modo pelo qual alguém efetua uma ação, seja no espaço moral, seja no espaço legal em que opera o equânime.

Referências:

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Política* (D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.

BRUNSCHWIG, J. “Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity”. In: *Rationality in greek thought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p.115-155.

DANCY, J. *Moral reasons*. Oxford: Blackwell, 1993.

EGBERG-PEDERSEN, T. *Aristotle’s theory of moral insight*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

HORN, C. “Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle”. In: REIS, B. (ed.). *The virtuous life in Greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 142-166.

IRWIN, T. “Ethics as an inexact science: Aristotle’s ambition for moral”. In: HOOKER, B.; LITTLE, M. (eds.). *Moral particularism*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 100-129.

LOUDEN, R. B. "Aristotle's practical particularism". In: ANTON, J.P.; Preus, H. (eds.) *Essays in ancient philosophy IV: Aristotle's ethics*. New York: State University of New York, 1991, p.159-178.

McDOWELL, J. "Virtue and reason". In: SHERMAN, N. (ed.). *Aristotle's ethics. Critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p.121-143.

SHERMAN, N. *The fabric of character. Aristotle's theory of virtue*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

SHINER, R. A. "Ethical Perception in Aristotle". In: *Apeiron*, XII (1), 1978, p.79-85.

_____. "Aisthesis, nous and phronesis in the practical syllogism". In: *Philosophical Studies*, 36, 1979, p.377-387.

_____. "Aristotle's theory of equity". In: *Loyola of Los Angeles Law Review*, 27, 1994, p.1245-1264.

WIGGINS, D. "Incommensurability: four proposals". In: CHANG, R. (ed.) *Incommensurability, incomparability, and practical reason*. Harvard: Harvard University Press, 1997, p.52-66.

_____. "That which is inherently practical: some brief reflexions". In: ÉVORA, F. et alli (orgs). *Lógica e Ontologia*. Ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p.461-471.

WINTER, M. "Are fundamental principles in Aristotle's ethics codifiable?". In: *The journal of value inquiry*, 31, 1997, p.311-328.

WOODS, M. "Intuition and perception in Aristotle's ethics". In: *Oxford studies in ancient philosophy* (M. Woods, ed.), IV, 1986, p.145-166.

ZINGANO, M. “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”.
In: *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 75-100.

_____. Lei moral e escolha singular na ética aristotélica. In: *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 327-362.

_____. Regra prática e codificabilidade no pensamento grego antigo.
In: AZAMBUJA, C. C. de (Org.). *Os gregos e nós*. São Leopoldo:
Unisinos, 2009.

Introdução ao capítulo pelo autor

Uma das passagens mais complexas da Ética Nicomaqueia refere-se ao direito natural. Nas poucas linhas dedicadas por Aristóteles ao problema, ele sustenta uma concepção que parece contradizer toda uma leitura concernente ao direito natural, centrada em seu caráter imutável. Este artigo intenta reconstruir a argumentação aristotélica nas éticas e na Retórica, buscando mostrar que, apesar de uma aparente contradição, é possível encontrar uma tese coerente e satisfatória acerca do direito natural a partir do que ocorre ‘o mais das vezes’ (hos epi to polu), o que tornaria compreensível sua mutabilidade.

4. O DIREITO NATURAL EM ARISTÓTELES

Uma das passagens mais complexas e controversas da *Ética Nicomaqueia* é, sem dúvida, a que se refere ao direito natural. Nas poucas linhas¹ dedicadas por Aristóteles ao problema supracitado, uma variada gama de questões são expostas sem deixar de causar certa surpresa, e mesmo admiração, tendo em vista uma abordagem que, à primeira vista, contradiz toda uma concepção no que concerne ao direito natural, sobretudo uma de suas características fundamentais, ou seja, seu caráter imutável, não sujeito às circunstâncias particulares de um dado país ou de uma dada constituição, um direito que paira acima da inconstância das leis particulares, positivas, variáveis de uma nação a outra, de uma forma de constituição a outra.

O objetivo deste capítulo será mostrar que a argumentação aristotélica acerca do direito natural é perfeitamente coerente com a exposição desenvolvida até este momento. O direito natural operaria no registro *o mais das vezes*, o que tornaria compreensível seu caráter mutável, conforme pode ser observado na *EN* e confirmado na *MM*.

A *Retórica*, é verdade, contradiz tal afirmação, mas essa obra não parece oferecer um discurso plausível no que concerne ao direito natural, não servindo como referência para uma pertinente formulação de uma teoria que dê conta da intenção de Aristóteles. A investigação sobre esse tema será dividida do seguinte modo: num primeiro momento buscar-se-á estabelecer o estado da questão e especificar as linhas de interpretação que os principais comentadores sustentaram ao longo do tempo, marcar suas diferenças para, a seguir, retomar o texto aristotélico (a *Ética Nicomaqueia*, a *Magna Moralia* e a *Retórica*), para mostrar de que modo Aristóteles trata o problema em cada obra, bem como buscar na *Política* qual seria, na verdade, a

¹ 1134b 18- 1135a 5.

melhor constituição que, em todas as partes (*pantachou*) é, por natureza, a melhor (*hê aristê*).

Este percurso será perpassado por um intuito fundamental, qual seja, mostrar que a concepção aristotélica do direito natural deve ser concebida da mesma forma como foram analisadas a esfera propriamente moral e a esfera jurídica, isto é, levando em consideração o que ocorre *o mais das vezes* e as particularidades e circunstâncias atinentes, neste caso específico, a cada espécie de constituição.

1. *EN* 1134b 18 – 1135a 5.

Nesta passagem, Aristóteles começa por estabelecer uma distinção no interior mesmo da justiça política entre duas espécies de justiça, uma natural, outra legal:

É natural (*phusikon*) a que tem em todos os lugares a mesma força e não depende de tal ou tal opinião; legal (*nomikon*) é a que na origem pode ser indiferentemente aqui ou acolá, mas que uma vez estabelecida, se impõe.

Feita esta primeira distinção², Aristóteles propõe algumas considerações:

1. na opinião de alguns, toda e qualquer prescrição de ordem jurídica pertence à chamada justiça legal;
2. pertencem à justiça legal pelo singelo fato de que a ideia mesma de natural remete a um caráter necessariamente imutável e possui, em todos os lugares, a mesma força;

² Retornaremos no detalhe a argumentação de Aristóteles no decorrer do texto.

3. isto deriva de um fato comumente admitido de que o direito [positivo] é passível de variação;
4. ora, para Aristóteles, tais assertivas não são de todo verdadeiras, o direito não é essencialmente variável, pois entre os deuses, por exemplo, a justiça é, em si mesma, imutável;
5. conosco, no nosso mundo sublunar, há espaço para algo como o “natural”, mas ainda sujeito à mudança;
6. contudo, podemos distinguir o que é natural do que não é natural e dentre as coisas que estão sujeitas à variação pode-se observar quais delas são naturais e quais são por lei ou convenção (consideração ilustrada pela referência à ambidestria);
7. sendo que umas e outras são suscetíveis de variação;
8. bem, as regras de direito que repousam sobre a convenção e a conveniência, bem como as que não são fundadas na natureza, mas em função dos homens, não são as mesmas em todos os lugares, na medida em que a própria constituição não o é;
9. entretanto - Aristóteles finaliza a passagem - há somente uma constituição que é, em todos os lugares, *a melhor*.

Cada um dos pontos explicitados está sujeito a uma série de objeções que devem ser respondidas por Aristóteles nas obras já mencionadas, mas antes de tratar das possíveis objeções e inconsistências da doutrina aristotélica acerca do direito natural se faz necessário ressaltar a interpretação que alguns autores fazem da argumentação aristotélica, justificando mesmo sua tese, embora por caminhos distintos, encontrando nela uma coerência e consistência que um primeiro olhar reluta em observar. Feito este percurso, voltar-se-á aos textos propriamente ditos e buscar-se-á, se não uma solução, talvez uma indicação de que o direito natural em Aristóteles tem um estatuto bem estabelecido nas suas obras éticas [com o respaldo da

Política], salientando que talvez na *Retórica* tal estatuto possa não se confirmar, não amparando, esta obra, o corpus prático aristotélico. Mas é necessário salientar que este *talvez* possa ser uma antecipação precipitada, pois ele é motivo de acirrada contenda entre os comentadores.

Após este pequeno trajeto entre interpretações canônicas da questão do direito natural em Aristóteles, se faz imprescindível passar aos textos aristotélicos para observar detidamente as passagens, primeiramente na *Magna Moralia* e na *Retórica* e, após, retornar à *Ética Nicomaqueia* para tentar estabelecer a coerência entre as passagens destas obras e, talvez, indicar o que realmente Aristóteles tem em mente no que concerne ao direito natural.

2. O direito natural na *Magna Moralia*

Na *Magna Moralia* (*MM*), obra reconhecidamente apócrifa, provavelmente escrita por algum discípulo aristotélico, nos são oferecidas poucas linhas que podem, cotejadas com as passagens da *Retórica* e da *Ética Nicomaqueia*, lançar um pouco de luz sobre a doutrina aristotélica do direito natural.

Em 1194b 30, o autor começa a delinear as principais ideias aristotélicas sobre o assunto mantendo, no geral, o que está presente na *EN* 1134b 20 – 1135a 5. No que se refere às coisas que são justas³, é

³ Na realidade, há uma aparente diferença no que se refere à passagem da *EN*: lá a distinção entre o justo natural e o justo legal dá-se no interior do justo político, enquanto na *MM* a distinção acontece no interior das coisas justas. Mas nas passagens imediatamente precedentes, tem-se a afirmação que o justo sobre o qual diz respeito a investigação, é o justo político (1194b 6-9), e associa o justo à comunidade política, pois “a justiça, o homem justo, concernerão ao que é politicamente justo”. Logo, ao afirmar que das coisas justas umas são por natureza, outras por lei, o autor da *MM* provavelmente tem em mente a justiça política, que antecede a inserção da distinção justo natural e justo legal.

lícito afirmar que umas são por natureza, outras por lei, mas não podendo afirmar que as coisas que são por natureza não possam sofrer uma mudança accidental, pois o que existe por natureza admite mudança, admite variabilidade. Esta possibilidade de mudança ou variação é ilustrada pelo exemplo, contido também na *EN*, da ambidestria:

Eu quero dizer, por exemplo, que se nós todos treinamos a lançar constantemente com a mão esquerda, nós nos tornaremos ambidestros. Mas ainda por natureza a [mão] esquerda é esquerda, e a [mão] direita é, contudo, naturalmente superior à mão esquerda, até mesmo se fazemos todas as coisas com a esquerda como fazemos com a direita (1194b 33-37).

Isto não significa dizer que pelo fato de existirem mudanças accidentais que as coisas não são por natureza, prossegue o autor, pois, no *mais das vezes* e *na maior parte do tempo*, a mão esquerda ainda possui suas características de mão esquerda e a direita de mão direita, e tudo isto ocorre por natureza. Por natureza, a mão direita é superior à mão esquerda. A introdução da expressão *o mais das vezes* reflete uma novidade, ao menos do ponto de vista literal, em relação à *EN*, como será visto, na medida em que esta mesma expressão lá não se encontra, embora se faça imprescindível ressaltar que não se encontra “literalmente”.

O mesmo ocorre - como no exemplo da ambidestria - com as coisas que são naturalmente justas: mesmo que o uso cause mudanças, variações, estas coisas que são justas por natureza ainda são o caso, pois “o que é justo de maneira contínua *o mais das vezes* é, claramente, o que é justo por natureza” (1195a 3-4). E isto que é justo por natureza é melhor (superior) ao que é justo por lei, o justo legal.

3. O direito natural na *Retórica*

A discussão sobre o direito natural na *Retórica* começa em I 10, quando Aristóteles trata de questões referentes à acusação e à defesa

(tendo como pano de fundo um interesse fundamentalmente retórico⁴), buscando enumerar e descrever as premissas dos silogismos. Neste capítulo, pela primeira vez na obra, ele faz alusão ao tema que é objeto deste estudo:

A lei é tanto particular quanto comum. Por lei particular, entendo a lei escrita que rege cada cidade; por leis comuns, aquelas que, não escritas, parecem ser reconhecidas pela opinião consentida de todos (1368b 7-9).

Esta passagem é retomada em I 13 1373 b 4-17, no interior de uma discussão que pretende estabelecer uma classificação no que tange às ações que são justas e injustas. É a famosa passagem onde há uma alusão, na discussão entre lei particular e lei comum, à *Antígona* de Sófocles. Em 1373b 4, Aristóteles insere novamente a distinção entre lei particular e lei comum, afirmando que entende por lei particular a lei que é definida relativamente a cada povo tomado na sua especificidade, sendo que esta lei particular é vista sob dois aspectos, isto é, ela pode ser tanto não escrita quanto escrita. Já a lei comum é imediatamente reconhecida como sendo a lei universal,

Pois há uma justiça e uma injustiça da qual todos os homens têm como uma adivinhação e da qual o sentimento lhes é natural e comum, mesmo quando não existe entre eles nenhuma comunidade, nem nenhum contrato; é isto que a *Antígona* de Sófocles claramente quer dizer quando afirma que o funeral de Polinices era um ato justo, a despeito da proibição: ela quer dizer que isto era justo por natureza (1373b 6-11).

A mesma intenção de reafirmar a existência de uma lei que é universal, no caso da tragédia de Sófocles, a repulsa de *Antígona* ao decreto imposto por Creonte, segue nos exemplos dados logo a seguir,

⁴ Isto é bastante evidente se observamos um pouco mais tarde, 1368b ss, a afirmação de que o acusador deve considerar entre todas as coisas que podem nos levar a cometer injustiça, quais delas – no que se refere à quantidade e à qualidade – afetam seu adversário; bem como, inversamente, o defensor deve mostrar quais não afetam.

quando Aristóteles se refere a Empédocles e sua defesa da interdição de matar um animal vivo, interdição que não pode ser “justa para alguns e não para outros”, pois seria uma lei universal válida para todos sem exceção, o mesmo que disse o sofista e retórico Alcidas na sua oração Miceniana.

Por fim, uma última incidência em I 15 1375a 27 – b 2. O contexto aqui é bem claro. A intenção é tratar das provas não técnicas de persuasão e dissuasão no procedimento retórico, para bem utilizá-las no objetivo proposto, já que o foco está centrado na oratória forense. E neste processo de persuasão/dissuasão, o defensor deve fazer uso de todo e qualquer procedimento que lhe traga um resultado favorável. Com este intuito, se as denominadas leis escritas da justiça legal, em determinada situação, não servirem do ponto de vista da defesa do caso, deve-se apelar para a lei universal e para a *epieikeia* (equidade), defendendo-as como aquilo que, para o caso, é mais justo, não devendo ficar atrelado à letra da lei escrita e afirmar que “o equânime permanece sempre e não muda nunca, do mesmo modo que a lei comum [universal], a qual é segundo a natureza, enquanto as leis escritas mudam seguidamente” (1375a 31-33). Aristóteles lembra que este é o espírito de Antígona, ao recusar os decretos oriundos dos homens e apelar para a “lei que não é de hoje, nem de ontem, mas eterna [...]”⁵.

O problema central destas passagens sobre o direito na *Retórica* é saber como conciliá-las com as da *MM* e da *EN*, pois seus argumentos parecem contraditar frontalmente o desenvolvimento argumentativo destas últimas (sobretudo, e especialmente, a ausência de qualquer menção à variabilidade daquilo que é justo por natureza). A questão que permanece é saber se estas linhas da *Retórica* representam uma visão séria de Aristóteles sobre o tema, se podemos realmente tomar os exemplos referentes a Antígona, Empédocles e Alcidas como uma defesa plausível do direito natural, o mesmo podendo ser dito a respeito de I 15, devido ao fato de que tal defesa do direito natural, de uma lei comum, universal, válida incondicionalmente para todos,

⁵ Sófocles, *Antígona*, 518 e 519.

parece mais um artifício retórico para ser levado a termo no âmbito judiciário, do que uma defesa consistente de tal tese. Se assim for, os argumentos explicitados na obra devem ser simplesmente abandonados por responderem a um outro objetivo que não o das obras éticas? Uma tentativa de resposta deve ser oferecida.

4. Aristóteles e o direito natural: buscando uma solução

Antes de voltarmos à *EN*, é importante fazer emergir uma posição no que se refere ao uso ou não da *Retórica* como uma referência fundamental para uma investigação sobre a doutrina aristotélica sobre o direito natural. Feito isto, será possível sugerir um caminho de interpretação mais preciso sobre as reais intenções de Aristóteles.

Num primeiro momento é necessário voltar os olhos sobre a alusão aos já mencionados exemplos relativos a Antígona e a Empédocles. Começemos pelo último.

Sua tese sobre a interdição de matar animais aparece como uma das razões apresentadas por Aristóteles para afirmar a existência de uma lei comum dissociada da lei particular, pois seu estatuto está para além dos decretos específicos de cada cidade, possuindo uma validade comum a todos, sendo *segundo a natureza*. Nesse contexto, temos a tese supracitada de Empédocles. Essa tese é partilhada por Empédocles e Pitágoras que “declaram que, para todos os viventes, a posição é a mesma em relação ao direito, e proclamam que penas inexprimíveis ameaçam os que atacam a um ser vivo” (D. K., B CXXXV). Haveria, deste ponto de vista,

não apenas uma comunidade de homens, entre eles e com os deuses, mas também uma comunidade dos homens com as bestas brutas. Pois existe um espírito uno que nos penetra, à maneira de uma alma, o cosmo inteiro, e que nos une a eles (D. K. B CXXXVI).

Desse modo, matá-los e degustá-los consistiria num ato ímpio, um ato completamente injusto, pois seria como matar nossos familiares. O problema daí resultante é como compreender que Aristóteles poderia utilizar tal tese para fundamentar a existência da lei natural, pois é uma tese reconhecidamente estranha ao aristotelismo e Aristóteles mesmo, na *Política* (1256b 16-22), parece recusá-la de maneira peremptória, quando salienta que:

as plantas existem para os animais e os animais para o homem, os animais domésticos para o trabalho [...] e alimentação, os animais selvagens, se não todos, ao menos a maior parte, para sua alimentação e para outros auxílios, já que se tira deles vestimentas e outros instrumentos. Se, portanto, a natureza não faz nada inacabado, nem em vão, é necessário que seja para os homens que a natureza tenha feito tudo isto.

Ora, admitir que Aristóteles sustente sua concepção de direito natural referindo-se à argumentação de uma comunidade de homens e animais como faz Empédocles parece um tanto bizarro. Qual seria o intuito que subjaz a esta estranha alusão? Podemos apresentar duas razões levantadas por dois autores em artigos cuidadosamente escritos. São elas:

- (i) as referências a Antígona, Empédocles e Alcidas teriam como objetivo exemplificar a concepção de lei natural a partir de fontes familiares e não apresentar preceitos sustentados por Aristóteles⁶;
- (ii) os casos de Antígona e Empédocles não seriam, como pensam muitos comentadores, exemplos de leis naturais imutáveis aos olhos de Aristóteles, são apenas exemplos de *interpretação* do direito natural dos quais ele lança mão: “é tão somente uma interpretação, variável conforme culturas e

⁶ MILLER. Jr., F. D., *op. cit.*, p.283.

épocas, de um pressentimento [a lei natural] que se impõe ao nosso espírito”⁷.

Em relação a (i), pode até ser entendido como um argumento a ser considerado, embora tão somente do ponto de vista retórico (o que parece indicar uma clara ruptura com as abordagens posteriores das obras éticas), mas isto não assegura de forma alguma a autoridade e coerência da *Retórica*, mesmo com alguns senões ressaltados por Miller, com as teorias subsequentes da lei natural [em Aristóteles]. Miller também afirma que a referência a Antígona e Alcidas sugere que a lei natural tem origem divina⁸, mas que isto não é explicitado na *Retórica*. Mas precisaria sê-lo? Esta indagação será retomada mais tarde.

Quanto a (ii), a lei natural seria realmente um pressentimento que se impõe ao espírito dos homens e que deveria ser interpretada conforme épocas e culturas? Talvez, mas neste caso os exemplos levantados por Aristóteles seriam, no mínimo, infelizes. A resposta, neste ponto, é mais histórica que filosófica. Embora Sófocles e Empédocles estivessem separados geograficamente, ambos pertenciam a uma mesma cultura, a grega, e a uma mesma época, o século V a.C. Podemos depreender da obra de Sófocles qualquer interdição de matar animais (que tem origem, segundo Empédocles, na lei eterna que se estende em todos os sentidos, através do éter que reina ao longe e também a terra imensa) que seja análoga à distinção que ele opera na *Antígona* entre a lei não escrita, imemorial, eterna, divina, a qual serve de sustentação para que ela tenha o direito de não deixar insepulto o cadáver de seu irmão Polinices? Dificilmente. Culturalmente, o direito de sepultar os entes queridos era algo que, no mundo grego, atingia o

⁷ DESTREE, P., *op. cit.*, p.12-13.

⁸ O texto não parece sugerir que a lei natural tem origem divina. O texto afirma que a lei natural é a lei divina: “é isto que a Antígona de Sófocles quer significar quando diz que o funeral de Polinices era um ato justo a despeito da proibição: ela quer dizer que era justo por natureza”. Era naturalmente justo, ou seja, isto era um direito natural, uma lei natural, não oriunda do direito divino, mas a própria lei divina, “lei não de hoje, nem de ontem, mas eterna...”.

estatuto de lei imemorial, incontornável e não escrita, comum a todos; a interdição de matar os animais pela existência de uma comunidade de homens e animais, embora presente em uma outra tradição filosófica e religiosa grega, não era comum a todos, nem ao próprio Aristóteles conforme passagem já citada da *Política*. Aristóteles deveria fazer menção a exemplos de culturas diferentes, de épocas diferentes o que, certamente, não é o que ocorre no contexto por ele construído, se este fosse seu intuito. Tudo isto presume a inadequação da *Retórica* como um momento da elaboração da doutrina do direito natural em Aristóteles.

Foi explicitado há pouco que, se a lei natural tem origem divina, isto não é evidente na *Retórica*. Mas quem deve suportar o caráter divino da lei natural não é esta obra aristotélica, obviamente não é seu intuito, mas a tragédia que ele utiliza para “justificar” a existência de tal lei natural. E isto traz mais dificuldades àqueles que não rejeitam a *Retórica* como tendo uma função importante no que tange a esta temática. Por quê?

Por um motivo bem singelo, qual seja, a lei não escrita, eterna, válida para todos, aludida por Antígona, é a lei divina (certamente algo não ignorado por Aristóteles):

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,
nem essas leis são as ditadas entre os homens
pela Justiça, companheira de morada
dos deuses infernais; e não me pareceu
que tuas determinações [de Creonte] tivessem força
para impor aos mortais até a obrigação
de transgredir normas divinas, não escritas,
inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem,
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.
E não seria por temer homem algum,
nem o mais arrogante, que me arriscaria
a ser punida pelos deuses por violá-las (510-524).

Poder-se-ia argumentar que Aristóteles estabelece tão somente uma analogia entre a lei divina de Sófocles e a lei natural como ele a entende, mas esta lei divina em Sófocles não é a lei natural no corpus aristotélico como um todo (apenas na *Retórica*), logo a analogia estaria fadada ao fracasso, não podendo existir uma solução de continuidade entre a passagem da *Retórica* e a do capítulo 10 do livro V da *Ética Nicomaqueia*. A lei natural é variável, não a lei divina. Isto é exposto de maneira evidente pelo próprio Aristóteles na *EN* 1134b 28-30 onde aparece com toda clareza a afirmação de que no mundo sublunar existe um justo natural, justo natural sujeito à mudança, à variação, o que não é, nas suas palavras, absolutamente o caso em se tratando de um direito divino, de uma lei divina, por si só imutável⁹.

As três passagens na *Ret.* I 10, 13 e 15 não parecem, de modo algum, dar guarida aos que veem nelas um legítimo, consistente e coerente entendimento da parte de Aristóteles de uma doutrina acerca do direito natural. Em I 13, as referências a Antígona, Empédocles e Alcidas não podem ser vistas como uma abordagem realmente essencial para a consecução de tal doutrina pelos motivos analisados acima, carecendo de fundamentos que sirvam de apoio para as reflexões sobre o tema nas obras propriamente éticas. A passagem contida em I 15, onde afloram conselhos de como fazer uso das leis (ou positivas ou comuns [naturais]) de modo a obter um melhor resultado na prática forense, nos tribunais, tem um caráter eminentemente retórico e não propicia nenhum entendimento maior no que concerne a um conhecimento categórico do assunto. Quanto à primeira passagem, embora alocada no interior de um contexto que também busca estabelecer definições de cunho retórico, parece, talvez, e muito discutivelmente, possibilitar uma análise um pouco mais, digamos, próxima da *EN* e da *MM*, se tentamos compreender o “parecem ser reconhecidas” como algo que não é de todo absoluto, deixando espaço para casos alternativos. Mas isto não parece de todo verossímil.

⁹ Para os deuses o que é natural é imutável. No nosso mundo, o direito que é natural está sujeito à mudança.

Mas, antes de continuar, a rejeição da *Retórica* como um dos momentos da discussão de Aristóteles sobre o direito natural não pressupõe, necessariamente, as teses dos que concebem o direito natural como uma norma imanente própria a cada cultura. Para analisar tudo isso, é imprescindível retornar à famosa passagem aristotélica na *EN* 1134b18 – 1135a 5 conjuntamente com a *MM*.

5. O direito natural nas éticas aristotélicas

Na medida em que a *Retórica* não pode servir aos nossos propósitos, deve-se encontrar na *EN* 1134b 18 – 1135a 5 o que realmente Aristóteles entende por direito natural e observar em que medida tal entendimento pode encontrar sustentação na *Magna Moralia*, pois nestes textos podemos aferir quão consistente pode ser a visão aristotélica.

A passagem começa por estabelecer, no interior da justiça política, uma divisão da justiça que aparece sob dois aspectos: natural, ou seja, a justiça que tem em todos os lugares a mesma força, não dependendo de qualquer opinião particular; e legal, a que na sua origem pode ser indiferente, mas que, uma vez estabelecida, se impõe:

por exemplo, que a fiança de um prisioneiro é de uma mina, ou que uma cabra e não dois carneiros, devam ser sacrificados. O legal também inclui leis aprovadas para casos particulares como, por exemplo, o sacrifício em honra de Brasidas e as prescrições tomadas sob forma de decreto (1134b 21-24).

Como a passagem citada deixa entrever, todas as leis particulares, próprias a determinada comunidade, ou seja, o direito positivo propriamente dito, em si mesmo variável temporal e geograficamente. Este direito positivo é, segundo Aristóteles, o único que existe na opinião de certas pessoas, no caso os sofistas que, como Protágoras, creem que o direito deve se acomodar aos costumes morais oriundos da tradição e que a lei é absolutamente fundamental à vida da sociedade, lei que obedece às particularidades desta sociedade. Na

compreensão destes, não é possível imaginar um outro tipo de direito, no caso o natural, pois este é imutável e tem “em todos os lugares a mesma força” [b 25-26], como é explicitado no exemplo do fogo que queima do mesmo modo “aqui e na Pérsia”. Ora, para Aristóteles a afirmação de que o direito é *eminente* variável não é de todo razoável, ao menos no que se refere aos deuses como vimos acima. Entre nós, há um direito natural e este direito natural é variável, já que é absolutamente factível diferenciar o que é natural do que não é:

E entre as coisas que têm a possibilidade de ser de outro modo que são, é fácil ver quais tipos de coisas são naturais e quais não são, mas repousam sobre a lei e a convenção, estando umas e outras sujeitas à mudança (b 30-33).

Uma interessante observação feita por Burnet¹⁰ é que Aristóteles quer dizer em b 30, especificamente no que tange às coisas que podem ser de outro modo, simplesmente *o mais das vezes*. O que ocorre o mais das vezes pode, eventualmente, não ocorrer, ou ocorrer de outro modo. Isto é importante, porque embora a expressão *hós epi to polu* não apareça “literalmente”, como se havia observado antes, ela está implícita no argumento e retoma o que aparece literalmente na *MM*. Lá, a expressão “o mais das vezes” aparece por duas vezes e é importante lembrar que a primeira vez em que a expressão é introduzida, ela remete ao exemplo da ambidestria, em afirmando que “no mais das vezes e na maior parte do tempo” a mão esquerda, e a mão direita, conservam sua característica própria e isto por natureza (por natureza a mão direita é superior à esquerda). A mão direita é naturalmente superior à esquerda, embora se possa utilizar a mão esquerda do mesmo modo que a direita, fazendo tudo como a direita faria, da mesma forma que “a justiça natural é melhor [superior] que a legal” (*MM* 1195a 6).

Não surpreende então que, após a passagem citada (b 30-33), em que fala do natural que pode ser de outro modo, Aristóteles apresente o mesmo exemplo (pois “em outros domínios a mesma distinção será aplicada”) da ambidestria, apenas com uma variação terminológica,

¹⁰ BURNET, J. *The ethics of Aristotle*, p. 234, na nota referente ao §4.

pois ao invés de superior (*beltiô*), ele emprega *kreittôn* (mais forte), isto é, se é verdade que a mão direita é mais forte que a esquerda, nada impede, entretanto, que nos tornemos ambidestros (b 33-35). Na *MM* a analogia imediata é feita com o justo natural, que é apresentado como sendo “justo o mais das vezes”. Na *EN* se dá de outra forma, pois a referência que segue não é ao justo por natureza, mas ao direito positivo, ao justo legal, dependente que é da convenção e do interesse, onde uma analogia é estabelecida entre este e as medidas que servem para medir o vinho ou o trigo, medidas que não são iguais em todas as partes, da mesma forma que o direito positivo, pois “as prescrições que não são naturalmente justas, mas variam em função dos homens [...] não são idênticas em todas as partes, já que as formas de governo não o são também”¹¹. Logo, enquanto na *Magna Moralia* da ambidestria passa-se ao justo natural, na *Ética Nicomaqueia* o passo seguinte ao exemplo da mão direita e da mão esquerda remete ao outro do justo natural, isto é, o justo legal, como se na primeira houvesse certa urgência para relatar o caráter fundamental do justo natural, caracterizado pela expressão *o mais das vezes*, e na segunda uma anteposição do justo legal ao justo natural, anteposição marcadamente negativa, onde é assinalado o aspecto metaforicamente deletério do justo legal em relação ao justo natural que deve estar, necessariamente, ligado à frase que fecha a passagem: “mas há somente uma forma de governo que é, em todos os lugares, por natureza, a melhor”. O que está em cena, nas duas obras éticas, embora de modo distinto, é o justo natural e este justo natural, que se dá o mais das vezes, é o que deve servir de momento imediatamente anterior à frase supracitada que afirma a existência de uma forma de governo, de uma constituição que é, em todo e qualquer parte, a melhor.

Então, este justo natural está intimamente relacionado a esta forma de governo que é, em todos os lugares, a melhor. Mas antes é necessário precisar qual é esta forma de governo, esta constituição, e de que forma este justo por natureza, que ocorre o mais das vezes, opera no interior desta.

¹¹ Toda a passagem: 1134b 35-1135a 5.

A grande questão que advém da indagação sobre a melhor constituição vem do fato que, em nenhum momento, Aristóteles - especialmente na *Política*, o *locus* de análise das variadas formas de governo - deixa evidente a superioridade de uma constituição sobre os demais. Na *Política* III 1276b 30ss, quando distingue o bom cidadão do homem de bem (*spoudaios*), ele afirma que a excelência do bom cidadão varia em função da constituição à qual ele pertence, de modo que não há condição de atribuir ao bom cidadão uma excelência única, da mesma forma seria possível pensar que não há uma constituição excelente em relação às demais. Seria possível pensar na medida em que mais adiante, ainda na *Política* livro III, há a famosa distinção entre as constituições, entre as corretas e as que não são, constituindo-se em desvios. As constituições corretas¹² são em número de três (monarquia, aristocracia e *politeia*) tendo por característica essencial visar o bem comum, e sua correção está relacionada de maneira evidente ao bem comum. Em última instância, elas permitem a consecução da *felicidade* e da autossuficiência: “É, por conseguinte, manifesto que todas as constituições que visam o bem comum são corretas segundo o justo absoluto”¹³.

A princípio poder-se-ia simplesmente ficar com tal distinção e reconhecer que, para Aristóteles, não existira uma forma de constituição por excelência, uma constituição mais perfeita que as demais, a partir do fato de Aristóteles reconhecer neste primeiro momento que existem três constituições corretas que visam o bem comum, sendo que o bem comum é o princípio que funda a correção destas constituições. A princípio sim, embora uma ou outra passagem possa acenar, mesmo que indiretamente, a uma delas como sendo superior às outras, como (*Pol.* IV 1288a 15-19) parece acontecer quando há o comentário de que pode ocorrer o caso em que um indivíduo ou uma linhagem sejam de tal modo superior em virtude, que seria justo que o poder seja concedido a este indivíduo ou a esta linhagem. Isto é claramente uma preferência acordada à monarquia e à aristocracia em detrimento da *politeia*. Não é uma passagem

¹² *Pol.* 1279a 32ss.

¹³ *Pol.* 1279a 17-19.

isolada, pois em 1289a 25-37 ele reitera, com outras palavras, o que acaba de ser mencionado:

Já que no nosso primeiro estudo sobre as constituições nós distinguimos três constituições corretas – monarquia, aristocracia, *politeia* – e três que são desvios – tirania desvio da monarquia, oligarquia da aristocracia, democracia da *politeia* –, e que nós falamos da aristocracia e da monarquia (com efeito, considerar a constituição excelente é a mesma coisa que falar das constituições designadas por estes nomes, pois cada uma entende ser estabelecida segundo uma excelência acompanhada de meios apropriados)... resta examinar a constituição que porta o nome comum a todas [a *politeia*] [...].

Parece que esse tipo de argumentação, oriunda destas últimas passagens, indica o estabelecimento de uma hierarquia, no interior das formas corretas de constituição, de uma primazia, do ponto de vista excelência, da monarquia e da aristocracia com relação à *politeia*. Mas muitas vezes são tortuosos os caminhos de Aristóteles, pois, no meio do caminho, há uma outra afirmação que faz com que seja restituída a esta terceira forma de constituição certa dignidade no que concerne às outras duas:

Já que, segundo nós, há três constituições corretas, e que necessariamente a melhor dentre elas é aquela em que a administração está nas mãos dos melhores e tal é aquela na qual acontece que um indivíduo, uma linhagem inteira, ou uma massa de pessoas excede em virtude sobre todos os outros membros da cidade (1288a 31-35)¹⁴.

¹⁴ A dignidade retomada parece retirada em 1293b 34, onde ela passa a ser concebida como um governo misto, ou seja, uma mistura de oligarquia e democracia. Difícil acreditar que uma das constituições corretas do livro III seja agora relegada a uma mistura de duas constituições desviadas, sobretudo quando se tem em vista III 11, quando Aristóteles argumenta claramente que as leis pertencentes às constituições corretas são justas e as pertencentes às constituições desviadas, injustas. Bem, este é um problema que não se encontra no quadro geral deste estudo, portanto não nos deteremos sobre ele, mas a solução para esta incoerência poderia ser que Aristóteles

Estas oscilações aristotélicas no que tange à *politeia* são desconfortáveis. Ele chega a alegar que a *politeia* e as formas derivadas de aristocracia, embora não sendo verdadeiramente desvios, na realidade se distanciam da constituição mais correta, a aristocracia perfeita, sendo, portanto, contadas com os desvios, os quais são contados como desvios destas últimas. Agora, a constituição mais correta talvez seja a aristocracia perfeita de IV 2, mas lá esta aristocracia perfeita tem a companhia de outra constituição, a monarquia, pois “considerar a constituição excelente é a mesma coisa que falar das constituições designadas por estes nomes”. Isto dá a possibilidade de afirmar que, em última instância, devido ao degredo ao qual foi submetida a *politeia*, que as constituições verdadeiramente excelentes seriam a monarquia absoluta e a verdadeira aristocracia.

Mesmo reconhecendo estas incongruências, embora não se fixando nelas em função do objetivo da investigação, isto não impede, sejam três as constituições corretas ou apenas a forma mais perfeita de duas delas, o que convém salientar é que isto não prejudica o esforço de compreender o sentido da “constituição que é, em todas as partes, por natureza, a melhor”. A constituição que, em todas as partes é, por natureza, a melhor, é a que pressupõe que o justo natural é, no que concerne a cada sociedade, ou comunidade, não o que deve ser interpretado, mas sim aquilo que deve *indicar* o que é justo o mais das vezes (*hôs epi to polu*), conforme a literalidade da *MM*, bem como ao espírito da *EN*. Como bem observou Strauss¹⁵, não basta dizer que é necessário ser justo ou que não devemos ferir alguém com uma barra de ferro, isto enuncia uma regra geral, mas esta regra geral depende das circunstâncias concretas em que a justiça é aplicada, mas esta aplicação da justiça também depende da orientação do justo natural, contudo esta aplicação não se dá da mesma maneira em todos os lugares - o justo natural apenas mantém, por analogia, a mesma força em todos os lugares - mas em conformidade com o regime político,

tenha abandonado verdadeiramente seu esquema de III 7 (cf. R. Robinson na sua tradução comentada da *Política*, *Aristotle Politics*. Books III and IV. Oxford Clarendon Press, 1995, p.90.)

¹⁵ *Droit naturel et histoire*, p.148.

isto é, a constituição correta, por natureza a melhor, em função da qual determinado indivíduo pode ser dito um bom cidadão e nas circunstâncias em que cada constituição se desenvolve. O que caracteriza as constituições corretas (devemos nos ater aos princípios gerais que Aristóteles começou a desenvolver no livro III da *Política*)? A efetivação do bem comum, e para a sua efetivação é necessário que a comunidade esteja fundada em regras de justiça. Estas regras de justiça, elas próprias, estão referenciadas no justo natural que tem, por analogia, em todos os lugares, a mesma força, enquanto justo natural. A existência de distintas constituições corretas, bem como das diferentes aplicações da justiça, em função das circunstâncias particulares daí derivadas, explicam a variabilidade, a instabilidade, do que é justo por natureza.

E o justo natural pode tão somente orientar pelo fato de não se dar necessariamente todas as vezes, mas *o mais das vezes*. A proposição funcionaria, então, desta forma: *o mais das vezes* ser justo é realizar *y* nas circunstâncias *z* na constituição correta *w* (a melhor por ser correta e, melhor, por natureza, em todas as partes). E isto varia. O que não varia é o “imperativo” *é necessário ser justo*, ou *é necessário realizar o bem comum*, ou que *não devemos ferir alguém com uma barra de ferro* [o mais das vezes] (mas isto, em última instância, não passa de um conselho geral que não pode açambarcar todas as circunstâncias envolvidas). Logo, ele não é uma norma imanente (ou um ideal regulador), bem como não há uma separação radical do justo [direito] natural e do justo [direito] legal. O justo natural *orienta* o justo legal e ambos são variáveis em função do caráter o mais das vezes do justo natural e do estatuto mesmo do justo legal.

Desta forma, teríamos:

- (a) o justo natural tem, *por analogia*, em todos os lugares, a mesma força e é variável;
- (b) há somente uma forma de governo (constituição) que é, em todas as partes, por natureza, a melhor.

Por (a) deve ser entendido que o justo natural tem, por analogia, a mesma força em todos os lugares, e ele funciona *o mais das vezes* assim do que não assim e é exatamente por este motivo que ele é variável, pois não está submetido a nenhuma forma de necessidade, comportando a variabilidade, e tem de estar relacionado com (b) já que existem distintas formas de constituições corretas, distintas formas que pressupõem diferentes formas de aplicação do justo, mas que dependem da *orientação*, da *indicação*, do justo natural. Esta orientação do justo natural adapta-se “aos contornos da pedra”, como a régua de chumbo de Lesbos¹⁶, isto é, às aplicações do justo adaptam-se às circunstâncias das constituições, ou regimes políticos, corretos. Se é correta, ela é a melhor, em todas as partes, por natureza.

Sob este prisma, a concepção aristotélica sobre o direito natural parece encontrar uma justificação plausível, consistente e coerente no interior da *Ética Nicomaqueia* e em perfeita consonância com o que é explanado na *Magna Moralia*, bem como com toda a argumentação referente às formas de governo, ou de constituição, desenvolvida na *Política*. Logo, parece bastante prudente, e não apenas para assegurar a

¹⁶ EN 1137b 29-32. Este tipo de consideração é confirmado pela apresentação imediatamente anterior da *epieikeia* (equidade), onde há constatação de que a lei é geral (*katholou*), e esta generalidade é a causa de sua deficiência, pois não pode ser aplicada a todos os casos particulares e, por conseguinte, deve ser corrigida pelo homem equânime. Isto se dá pela natureza do objeto, pois não podendo haver um enunciado geral que se aplique indistintamente, ele deve se limitar aos casos que ocorrem frequentemente, ou usualmente [*o mais das vezes*]. O mesmo se dá com o *phronimos* (o prudente), que tem por objeto não apenas o universal, mas também o particular, já que a ação diz respeito às coisas particulares. Não bata dizer que as carnes leves são boas para a saúde, é necessário saber quais carnes são leves (EN 1141b 15-20).

veracidade da análise levada a termo ao longo do texto, descartar a *Retórica*, pois a intenção desta obra, especificamente nas passagens concernentes ao tema, pelos motivos já mencionados, não nos permite afirmar que ela contribuiria realmente para a consecução de uma tese aristotélica a respeito do direito natural.

Referências:

ANÔNIMO (livros II-V). *Eustratii et Michelli et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria* (G. Heylbut, ed.). Berlim: Reimer, 1892.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

_____. *Nicomachean Ethics* (translated with introduction, notes, and glossary, by Terence Irwin). 2ª ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999.

_____. *Éthique à Nicomaque* (traduction et présentation par R. Bodéüs). Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. *Magna Moralia*. Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

_____. *Les grands livres d'éthique* (traduction par C. Dalimier; introduction par P. Pellegrin). Paris: Arléa, 1993.

_____. *Política* (D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *The Politics of Aristotle* (with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman). Salem: Ayer Company, 1985. 4 vol

_____. *Les Politiques* (trad. P. Pellegrin). Paris: Flammarion, 1990.

_____. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.

_____. *Rhetoric* (trad. W. R. Roberts). In: *ROT*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2 vols.

_____. *De la génération et de la corruption* (texte établi et traduit par C. Mugler). Paris: Les Belles Lettres, 1966.

_____. *De la génération des animaux* (texte établi et traduit par P. Louis). Paris: Les Belles Lettres, 1961.

ASPÁSIO. *Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria* (G. Heylbut, ed.). Berlin: Reimer, 1889.

AUBENQUE, P. Théorie et pratique politiques chez Aristote. In: *La "Politique d'Aristote"*. Entretiens sur la antiquité classique (Fondation Hardt). Genève: Vandoeuvres, 1965, p.99-123.

_____. "Politique et éthique chez Aristote". In: *Ktêma*, 5, p. 211-221, 1980.

_____. "La loi selon Aristote". In: *Archives de philosophie du droit*, 25, p.147-157, 1980.

_____. "The twofold natural fondation of justice according to Aristotle". In: *Aristotle and moral realism* (R. Heinaman, ed.). London: UCL Press, 1995, p.35-47.

AUBENQUE, P. [dir.], TORDESILLAS, A. [ed.]. *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993.

BAMBROUGH, R. "Aristotle on Justice: a paradigm of philosophy". In: *New essays on Plato and Aristotle* (R. Bambrough, ed.). London: Routledge and Kegan Paul, 1967, p.159-174.

BARNES, J., SCHOFIELD, M. & SORABJI, R. [eds.]. *Articles on Aristotle: ethics and politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977.

BARTLETT, R. C., COLLINS, S. D [eds.]. *Action and contemplation. Studies in the moral and political thought of Aristotle*. New York: State University of New York Press, 1999.

BODÉÛS, R. "The natural foundations of right and aristotelian philosophy". In: *Action and contemplation*. Studies in the moral and political thought of Aristotle (R. Bartlett, S. D. Collins, eds). New York: State University of New York Press, 1999, p.69-103.

_____. "La justice, état de choses et état d'âme". In: *Aristote. Bonheur et vertus* (P. Destrée, coord.). Paris: PUF, 2003, p.133-146.

BOSTOCK, D. *Aristotle's ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BRUNSCHWIG, J. "Du mouvement et de l'immobilité de la loi". In: *Revue internationale de philosophie*, 133-134, p. 512-540, 1980.

_____. "Rule and exception: on the Aristotelian theory of equity". In: *Rationality in greek thought* (M. Frede, G. Striker, eds.). Oxford: Clarendon Press, 1996, p.115-155.

BURNET, J. *The Ethics of Aristotle* (text, preface and notes). Salem: Ayer Company, Publishers, Inc., 1988.

DESTRÉE, P. "Aristote et la question du droit naturel (EN, V, 10, 1134b 18 - 1135a 5)". In: *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique "kairos kai logos"*, 9, 1997, p.1-20.

DESTRÉE, P. [coord.]. *Aristote. Bonheur et vertus*. Paris: PUF, 2003.

ENGBERG-PEDERSEN, T. "Justice at a distance – less foundational, more naturalistic (a reply to Pierre Aubenque)". In: *Aristotle and moral realism* (R. Heinaman, ed.). London: UCL Press, 1995, p.48-60.

_____. "Is there an ethical dimension to aristotelian *Rhetoric*?" In: *Essays on Aristotle's Rhetoric* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1996, p.113-141.

FONDATION HARDT. *La Politique d'Aristote*. Entretiens sur la antiquité classique. Genève: Vandoeuvres, 1965.

GRANT, A. *The Ethics of Aristotle* (with essays and notes). London: Longmans, Green, and Co., 1885. 2 vols.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's ethical theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.

HEINAMAN, R. [ed.] *Aristotle and moral realism*. Boulder/San Francisco: Westview Press, 1995.

HÖFFE, O. Outlook: Aristotle or Kant – against a trivial alternative. In: *How natural is the ethical law?* (Cobben, P; Heyde L., eds.). Tilburg: Tilburg University Press, 1997.

IRWIN, T. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. "Ethics in the *Rhetoric* and in the *Ethics*". In: *Essays on Aristotle's Rhetoric* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1996, p.142-174.

JOACHIM, H. H. *Aristotle, the Nicomachean Ethics*. Westport: Greenwood Press, Publishers, 1985 (1^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1951 [ed. D. A. Rees]; corrigida em 1955,304p.).

JUDSON, L. Chance and "always or for the most part". In: *Aristotle's Physics* (L. Judson, ed.). Oxford: Clarendon Press, 2000, p.73-99.

KEYT, D. "Aristotle's theory of distributive justice". In: *A companion to Aristotle Politics* (Keyt, D., Miller, F. D. Jr., eds.). Oxford/Cambridge: Blackwell, 1991, p.238-278.

KEYT, D., MILLER, F. D. Jr. [eds]. *A companion to Aristotle Politics*. Oxford/Cambridge: Basil Blackwell, 1991.

MIGNUCCI, M. "'Hôs epi to polu' et necessaire". In: *Aristotle on science* (E. Berti, ed.). Padua: 1981, p.103-203.

MILLER, F. D., Jr. "Aristotle on natural law and justice". In: *A companion to Aristotle Politics* (Keyt, D., Miller, F. D. Jr., eds.). Oxford/Cambridge: Blackwell, 1991, p.279-306.

O'CONNOR, D. K. "Aristotelian justice as a personal virtue". In: *Midwest studies in philosophy*, XIII, 1988, p.417-427.

PATZIG, G. [ed.]. *Aristoteles' Politik*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum (Friedrichshafen/Bodensee). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

RITTER, J. "Le droit naturel chez Aristote". In: *Archives de philosophie*, XXXII, cahier III, 1969, p. 416-457.

RODRIGO, P. "D'une excellente constitution". In: *Revue de philosophie ancienne*, V (1), 1987, p. 71-93.

ROMILLY, J. de. *La loi dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

RORTY, A. O. [ed.]. *Essays on Aristotle's ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980.

SÓFOCLES. *Théâtre Complet* [trad. Robert Pignarre]. Paris: Flammarion, 1964.

_____. *A Trilogia Tebana* [trad. Mário Gama Kury]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

STEWART, J. A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1892. 2 vols.

STRAUSS, L. *Droit naturel et histoire*. Paris: Flammarion, 1986.

TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria In Aristotelem Sententia libri Ethicorum*. Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLVII 1/2. Rome ad Sanctae Sabinae: Commissio Leonina, 1969.

_____. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (translated by C.I. Litzinger, O.P.). Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

_____. *Summa Theologiae* (editor prior 1962; editio altera paululum emendata 1988). Milano: Editiones Paulinæ, 1988.

_____. *Suma de Teología* (edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicanas en España; presentación por: D. Byrne, O.P; traducción y referencias del texto por J. Capó; introducción general por G. Luengo). Madrid: BAC, 1995. 5 vols.

TORDESILLAS, A. "Équité et kaïronomie chez Aristote". In: *Ontologie et dialogue* (hommage à Pierre Aubenque; N. L. Cordero, ed.). Paris: PUF, 2000, p. 149-169.

URMSON, J. O. *Aristotle's ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

WILLIAMS, B. "Justice as a virtue". In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 189-199.

WINTER, M. "Aristotle, hōs epi to polu relations, and a demonstrative science of ethics". In: *Phronesis*, XLII (2), 1997, p. 163-189.

ZINGANO, M. “Particularismo e universalismo na ética aristotélica”.
In: *Analytica*, 1 (3), 1996, p. 75-100.

Introdução ao capítulo pelo autor

A intenção deste texto é bem modesta, qual seja, oferecer uma possibilidade de interpretação da obra de Sófocles a partir de uma leitura do livro V da Política de Aristóteles. Ali, Aristóteles lista determinadas condições que devem ser observadas pelo tirano para que este se mantenha no poder. Uma destas condições, manifestamente religiosa, pressupõe que o tirano obedeça todos os rituais que são característicos da polis. A leitura que se pretende fazer aqui indica que Creonte, o Rei de Tebas, em desobedecendo o caráter divino da polis grega, extrapola sua própria condição de rei, incorrendo num desvio: ele perde, devido a tal desvio, a autoridade de rei, tornando-se, sempre do ponto de vista aristotélico, um tirano e, do ponto de vista deste texto, um mau tirano.

5. CONSIDERAÇÕES SOBRE A TIRANIA: SÓFOCLES E ARISTÓTELES

A *Antígona*¹ de Sófocles comporta uma multiplicidade de interpretações e sentidos: uns atribuem a Antígona um estranho e excessivo amor pelos mortos, no caso por Polinices o irmão morto, isto é, um amor sexual pelos mortos²; outros, como Martha Nussbaum, numa obra denominada *The Fragility of Goodness*³, compreendem-na como sendo uma peça sobre a razão prática e os caminhos pelos quais essa razão ordena e vê o mundo: isso seria evidenciado pelo fato de que nessa tragédia aparecem onze palavras⁴ ligadas diretamente à deliberação prática num total de cinquenta ocorrências durante seu transcorrer. A concepção de Nussbaum é preciosa no sentido de indicar não apenas os caminhos da razão prática no que tange à compreensão do mundo, mas, sobretudo, no caso de Creonte, o rei de Tebas, de seus *descaminhos*.

Este artigo não se insere completamente em nenhum dos dois tipos de interpretação supracitados, embora sejam formalmente aceitáveis, especialmente o segundo; ele procurará estabelecer um novo tipo de compreensão a partir da crítica à uma terceira modalidade de entendimento dessa obra de Sófocles, qual seja, aquela de Hegel (especificamente na *Estética*)⁵.

¹ Será utilizada a tradução em português de Mário Gama Kury, cotejada com a edição francesa de Robert Pirragne.

² No diálogo inicial com Ismene, Antígona afirma: “Procede como te aprouver; de qualquer modo hei de enterrá-lo e será belo para mim morrer cumprindo esse dever: repousarei ao lado dele, amada por quem tanto amei [...]” 80-83.

³ M. NUSBAUM. *The Fragility of Goodness*.

⁴ M. NUSBAUM, *op. cit.*, p.436 nota 6 .

⁵ G.W.F. HEGEL. *Esthétique*, T. 8, vol. 2 .

Para que se situe melhor a peça em questão, é necessário remontar a outra tragédia clássica, ou seja, os *Sete contra Tebas* de Ésquilo, no sentido de um melhor encadeamento das ações que acabarão por perpetrar o tormento de Antígona.

Polinices e Etéocles, filhos de Édipo, irmãos de Antígona, fizeram um pacto para reinar alternadamente em Tebas. No final de seu período (um ano), Etéocles traindo o pacto, recusou-se a entregar o poder a seu irmão Polinices que foi obrigado a se exilar junto à Adastro, Rei de Argos. Revoltado, Polinices marcha, com Adastro e outros cinco chefes, contra Tebas, para fazer valer seus direitos; lá, os dois irmãos terminam por se enfrentar morrendo um pela mão do outro.

Com a morte dos dois irmãos e desafetos, segue a triste sina da casa dos Labdácidas, pródiga em calamidades, calamidades que acabarão por se abater sobre Antígona:

Pobre de mim [diz Ismene]! Pensa primeiro em nosso pai, em seu destino, abominado e desonrado,
cegando os próprios olhos com as frementes mãos
ao descobrir seus pecados monstruosos;
também, valendo-se de um laço retorcido
matou-se a mãe e esposa dele – era uma só –
e, num terceiro golpe, nossos dois irmãos
num mesmo dia entremataram-se (coitados!),
fraternas mãos em ato de extinção recíproca⁶.

Creonte torna-se o novo rei de Tebas e, como rei, manda que Etéocles seja sepultado com todas as honras; ao mesmo tempo, decreta que o cadáver de Polinices permaneça insepulto: aqui começa o percurso trágico da pobre Antígona.

⁶ SÓFOCLES. *Antígona*, 56-69. A tragédia da casa dos Labdácidas também é lembrada pelo coro em 662ss: “Vejo às antigas infelicidades dos Labdácidas juntarem-se as novas desventuras dos defuntos”, ou ainda, em 958ss, quando Antígona afirma para o coro que “trouxeste-me à memória o mais pungente dos fatos – o destino de meu pai três vezes manifesto, o de nós todos, Labdácidas famosos”.

A tragédia começa exatamente pelo sofrimento desmedido de Antígona impedida pelo edito⁷ de Creonte de sepultar seu tão querido irmão, edito transgredido por Antígona:

Pois não ditou Creonte que se desse a honra
da sepultura a um de nossos dois irmãos
enquanto a nega ao outro? Dizem que mandou
proporcionarem justos funerais a Etéocles
com a intenção de assegurar-lhe no além-túmulo
a reverência da legião dos mortos; dizem,
também, que proclamou a todos tebanos
a interdição de sepultarem ou sequer
chorarem o desventurado Polinices:
sem uma lágrima, o cadáver insepulto
irá deliciar as aves carniceiras
que hão de banquetear-se no feliz achado.
Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte
a mim [Antígona] e a ti (melhor dizendo: a mim somente)⁸.

É importante ressaltar a importância significativa que tinha todo ritual de sepultamento na cultura grega, ritual esse que proporcionará ao morto sua entrada no Hades. Isso deixa claro o caráter sagrado, ditado por leis imemoriais, da cerimônia fúnebre entre os gregos: o não sepultamento indica a impossibilidade do morto de atravessar o rio – Aqueronte – que circunda a morada dos mortos, o que acarretará um vagar sem fim por toda eternidade; não permitir que este se efetue é ir de encontro aos deuses, é desrespeitar a vontade divina (desde os poemas homéricos sabe-se que é sagrado celebrar os rituais em honra dos mortos).

O desrespeito ao cadáver de Polinices acaba por estabelecer o conflito que permeará toda a peça, ou seja, o conflito entre Antígona e Creonte .

⁷ Creonte deixa claro seu intento: “fique insepulto seu cadáver e o devorem cães e aves carniceiras em nojenta cena” (235), ameaçando quem o descumpra, ou seja, “sede implacável com os rebeldes ao edito” (251).

⁸ *Antígona*, 23-36.

A interpretação hegeliana, por demais conhecida, verá nesse conflito a oposição entre o *o·koj* (lei da família) e a *polis* (estado), entre a moralidade pública e a moralidade privada, isto é, a oposição, o contraste, “da vida moral, na sua generalidade espiritual, que encarna o Estado, e da moral natural, representada pela família”⁹. Segundo essa interpretação, Antígona é aquela que “venera os laços de sangue, os deuses subterrâneos, enquanto que Creonte só venera a Zeus, a potência que rege a vida pública e do qual depende a bem da comunidade”¹⁰: de um lado, a perspectiva ético-familiar; de outro, a esfera política, com suas leis próprias. Mas o problema da argumentação hegeliana é que parece equivocada, pois parte da ideia que Creonte representa realmente a lei da cidade, enquanto Antígona age como um *apolis*, como um indivíduo que não respeita as leis mais fundamentais do estado.

É coreto afirmar que Creonte parte do pressuposto de que a *polis* tem precedência sobre todo o resto, estando o privado submetido ao público, no caso a *polis*, que é prioritária em relação a qualquer outro assunto, ou obrigação, mesmo familiar. A *polis* supõe uma absoluta lealdade, e a lealdade, no que se refere a Antígona, supõe uma obediência irrestrita ao edito de Creonte. Creonte, como rei que é, e defensor da própria ideia de *polis* como todo grego, entende a *polis* como a única e plena afirmação da civilização, entendida como uma comunidade política, sendo por isso necessária sua defesa, da forma mais veemente possível. A desobediência de Antígona estabeleceria o conflito entre esta compreensão de *polis* e a família: o ato de Antígona, do ponto de vista de Creonte, acarreta deslealdade em relação à esfera do político, representada pela *polis*. O que Creonte não entende, agora a partir da compreensão de Antígona, é que a esfera religiosa, materializada pela intransigência de Antígona em defesa do ritual de sepultamento de seu irmão, pelos motivos explanados acima, tem raízes mais profundas que a própria comunidade política, ou antes, raízes que fundamentam esta

⁹ HEGEL, G.W.F. *Op.cit.*, p.400.

¹⁰ *Idem*, p.401.

comunidade política¹¹. Estas raízes são especificadas pela esfera do divino, mais precisamente, pela lei divina, imemorial. Estas leis são aquelas explicitadas por Antígona no sentido de fundamentar sua ação, num primeiro momento quando acusa Ismene de se afastar das leis que são caras aos deuses¹², e num segundo momento, mais significativo, quando argumenta contra a afirmação de Creonte de que teria desobedecido às leis da *polis*:

Mas Zeus não foi o arauto delas para mim,
nem essas leis são as ditadas entre os homens
pela Justiça, companheira de morada
dos deuses infernais; e não me pareceu
que tuas determinações tivessem força
para impor aos mortais até a obrigação
de transgredir normas divinas, não escritas,
inevitáveis; não é de hoje, não é de ontem,
é desde os tempos mais remotos que elas vigem,
sem que ninguém possa dizer quando surgiram.
E não seria por temer homem algum,
nem o mais arrogante, que me arriscaria
a ser punida pelos deuses por violá-las¹³.

Ao contrário de Antígona, que percebe o significado da lei, mais do que a simples defesa do oikos, ou seja, da família, Creonte que, até razoavelmente num primeiro momento, defende a *polis*, pois é sua função, erra quando confunde o público e o privado, a *polis* e o *oikos*, e sobremaneira, a relação de ambos com o sagrado. Antígona não defende a lei familiar, como pensa Creonte, contra a lei da *polis*, ela não falta com lealdade no que tange à esfera da vida política – não é uma *apolis* –, mas antes ela, ao defender a lei sagrada do ponto de

¹¹ A este respeito, ver a notável obra de Bernard Knox, *The Heroic Temper*, sobretudo os capítulos III e IV.

¹² *Antígona*, 86.

¹³ *Antígona*, 510-524. Aristóteles afirma: “Devemos salientar que os princípios de equidade são permanentes e imutáveis, e que a lei natural não muda, pois é a lei da natureza, enquanto as leis escritas seguidamente mudam. Esse é o significado das linhas na Antígona de Sófocles, onde Antígona defende que sepultando seu irmão, violou as leis de Creonte, mas não a lei não-escrita” (*Retórica* I 15 1375a 30-35).

vista particular, no caso o sepultamento de Polinices, defende algo que tem um caráter mais geral, isto é, o próprio estatuto da *polis*.

Logo, o conflito que se estabelece não é entre o público e o privado, entre a lei da família e a lei da *polis*, mas sim entre a lei humana (o edito de Creonte, que, como ele próprio menciona, “ela [Antígona] já se atrevera, antes, a insolências ao transgredir as leis apregoadas”, leis que Creonte crê serem da *polis*) e a lei divina (o caráter sagrado do sepultamento). Este conflito entre o humano e o divino é explicitado no decorrer da própria tragédia, como já foi visto acima e como aparece no diálogo de Creonte com Tirésias, onde o último adverte que “de novo está pendente a tua sorte”¹⁴, pois¹⁵:

nossos altares todos e o fogo sagrado
estão poluídos por carniça do cadáver
do desditoso filho de Édipo, espalhada
pelas aves e pelos cães; por isso os deuses
já não escutam nossos preces nem aceitam
os nossos sacrifícios [...]
Cede ao defunto, então! Não firas um cadáver!

Ou ainda: “reténs um morto sem exéquias, insepulto, negado aso deuses íferos. Não tens, nem tu, nem mesmo os deuses das alturas tal direito; isso é violência tua ousada contra os céus”¹⁶. Creonte, tomado pela *hubris*, pela soberba, desafia a lei imemorial, dada desde sempre: é quase um “esquecimento dos deuses”, pois ele ousa negar a onipotência divina. Creonte, etimologicamente o mais forte, o senhor, o chefe, o soberano, aquele cujo poder se estende ao longe¹⁷, ao contrapor-se às leis divinas deixa de ser o monarca para ser o tirano, e

¹⁴ *Antígona*, 1104.

¹⁵ *Antígona*, 1126-1142.

¹⁶ *Idem*, 1186-9.

¹⁷ Ver o verbete Creonte no *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*, de J. Brandão de Souza.

mau tirano, e como tirano já não representa a *polis*¹⁸, pois ao valorizar em demasiado não apenas o político, mas a condição humana, não reconhece a debilidade e a miséria que perpassa esta condição.

Esta modificação operada na personalidade de Creonte, de monarca para tirano¹⁹, vai buscar sua fundamentação na clássica distinção entre as diversas formas de constituição efetuada por Aristóteles no livro III da *Política*. Ali ele afirma existir três formas corretas de constituição, a monarquia, isto é, o governo de um; a aristocracia, o governo dos melhores; e a república, governo da maioria, todas tendo como característica essencial o bem comum, e três desvios correspondentes a cada uma das formas mencionadas, ou seja, a tirania como desvio da monarquia; a oligarquia, da aristocracia; e a democracia, da república (ou governo constitucional), tendo como característica básica não o bem comum, mas o governo, por ordem, no interesse do tirano, dos ricos e dos pobres²⁰.

Cego pela *hubris*, Creonte tem sua condição de tirano desvelada no diálogo com seu filho Hêmon:

- Creonte: É, portanto, a outro, e não a mim, que compete governar este país?
- Hêmon: Não há estado algum que seja pertença de um só homem.
- Creonte: Acaso não se deve entender que o estado é de quem manda?

¹⁸ Em 741-744, Creonte ao afirmar que só Antígona desrespeita o edito, não lhe resta outra alternativa senão matá-la, pois ela está em “ostensiva oposição às *minhas* ordens”.

¹⁹ A acusação de tirania no que tange a Creonte não está ausente da tragédia. Aparece pelo menos duas vezes, uma por parte de Antígona, “[...] mas a tirania, entre outros privilégios, dá o de fazer e o de dizer sem restrições o que se quer” (577-9), e outra por parte de Tirésias afirmando que os tiranos amam somente o ganho sórdido (1172).

²⁰ *Política* III 7 1279a 33 - b 10.

- Hêmon: Mandarias muito bem numa terra que fosse deserta²¹.

Hêmon²² já havia deixado antever que a palavra de Creonte não poderia ser a única correta, e que nas ruas o “ouço o murmúrio, escuto as queixas da cidade por causa dessa moça”, lamentando o seu próximo, *injusto* e terrível fim.

Mas Creonte não aparece apenas como um tirano: esta condição de tirano, como já foi mencionado, diz respeito à própria condição divina da *polis*, tendo em vista o desrespeito à lei divina. Ele é um mau tirano, pois nem aparentemente respeita a lei imemorial, já que não obedece as condições necessárias, requeridas para que um tirano permaneça no poder. Estas condições são apresentadas por Aristóteles no livro V da *Política*.

Na realidade, Aristóteles apresenta dois métodos para que o tirano resguarde sua condição:

(a) um primeiro método acena para: a ceifa dos homens proeminentes, a proibição dos repastos, das confrarias, das reuniões com fins instrutivos e de qualquer instituição semelhante. Para isto é necessário manter vigilância sobre tudo aquilo que possa de alguma forma colocar em risco o poder do tirano: a formação de entidades culturais, de associações que estimulem o debate, bem como espionar sempre os súditos, mantendo-se informado de tudo que acontece na *polis*; ele ainda deve caluniar, intrigar, empobrecer a população para que ela preocupe-se mais em adquirir meios para sobreviver, para evitar que se tenha tempo necessário para conspirar, impedindo-os, em última instância; de agir no âmbito da política;

(b) uma segunda possibilidade implica aproximar a tirania da monarquia, apenas preservando o poder da primeira, com o

²¹ *Antígona*, 836-9.

²² *Idem*, 785-822.

tirano passando a impressão de agir como um rei; o tirano deve inspirar não medo, mas respeito, parecer sempre um administrador, não um governante tirânico; e, este é o ponto, *deve parecer sempre zeloso quanto à observância dos deveres religiosos*, mostrando para o povo que ele respeita os deuses, não conspirando contra eles, agindo sempre com reverência e sentimento religioso²³.

Creonte é um mau tirano no sentido exposto em (b), isto é, nem aparentemente zela pelos deveres religiosos, pela lei divina. É importante ressaltar que Creonte está tomado pela soberba, pois esquece a lei divina. Isto é fruto de um mau uso da razão. Obviamente não se considera um tirano, mas um rei na posse de uma autoridade, autoridade fundada na defesa intransigente das leis da *polis*. Ele pode ser considerado um tirano apenas de forma derivada, não voluntária (devido à precariedade do juízo), por não considerar a lei divina, e pelo fato de querer personificar, sozinho, as leis da *polis*, esquecendo o divino e, secundariamente, um mau tirano, a partir de uma leitura aristotélica, por não mascarar este desrespeito (embora esta má tirania seja, também, involuntária, supondo a tirania defendida acima). Esta análise da tirania e da má tirania dá-se a despeito da compreensão que Creonte tem de si mesmo. No final da tragédia, reconhece o seu erro terrível, erro do juízo, e todo o sofrimento ao qual será submetido. Assim, ele reconhece sua falha enquanto monarca, sua soberba, e indiretamente sua tirania, embora ele nunca pretendesse isto (a tirania). A *hubris* é a responsável por tudo: é justo absolver Creonte de uma acusação de tirania voluntária e, portanto, de uma astúcia no sentido de assegurar o seu poder. Ele seria um mau tirano na pressuposição da voluntariedade: aqui a má tirania é apenas simbólica, ou seja, fruto de uma incompreensão geral de Creonte a respeito de seus atos: não compreende sua tirania, muito menos a disfarça. É o colapso da razão, seja da boa razão, ou da perversa.

²³ *Política* V 11.

Creonte esquece o que Nicole Loraux chama de "enraizamento divino" da *polis*²⁴, o que dá a ela uma "função de imortalidade" e "assegura sua transcendência ao lembrar aos seus homens que eles são mortais"²⁵. O infeliz tirano, tomado pela soberba, é o personagem trágico por excelência, pois ao desafiar os deuses, sucumbe, é castigado com a morte de Hêmon, seu filho e de Eurídice, sua esposa, que, atormentados pela dor, tiram a própria vida. No final, Creonte é a personificação da dor, do sofrimento e do arrependimento: temos aqui a essência mesma da tragédia, o padecer, o sofrer. Sofrendo, o homem compreende, se bem que demasiado tarde, pois demasiado tarde ele atende o conselho do corifeu, que finalmente o alerta, apesar de todo desenrolar anterior, para a inevitável punição dos deuses: ele sepulta Polinices segundo as regras divinas, mas neste momento a tragédia já estava efetivada, pois, como nota o corifeu, ele distinguiu tardiamente o que era realmente o *justo*²⁶. Creonte sofre, reconhece sua culpa, "Ai! Ai de mim! O autor dessas desgraças"²⁷, pois esqueceu sua condição de rei ao esquecer a natureza divina da *polis*: um monarca não pode ir de encontro às leis não-escritas postas desde sempre. A *imprudência* de Creonte foi ter dado demasiada importância à condição política, não levando em consideração que o fundamento desta está na lei divina, pois indissociáveis que são.

Certamente, Antígona é a afirmação da consciência individual, da família, mas perpassada, inevitavelmente, pela lei divina: é a afirmação da consciência religiosa. Então, o conflito do qual trata a tragédia não se dá entre a moralidade pública e a moralidade privada, entre a lei da cidade e aquela da família, mas sim entre a lei divina (arcaica) e a lei,

²⁴ N. LORAUX. *A Tragédia Grega e o Humano*, p.21.

²⁵ *Idem*, p.21.

²⁶ *Antígona*, 1411. Aristóteles, na *Retórica*, estabelece com precisão a questão do justo, finalmente reconhecido por Creonte: "Pois há, realmente [...] uma justiça e uma injustiça natural que é comum a todos, mesmo para aqueles que não tenham associação e compromisso com os outros. Isto é o que a Antígona de Sófocles quer dizer quando afirma que o sepultamento de Polinices era um ato justo a despeito da proibição: ela quer dizer que era justo por natureza" (I 13 1373b 6-11).

²⁷ *Antígona*, 1458.

poder-se-ia dizer, meramente humana – representada aqui pela desmedida de Creonte -, que já não pode encontrar sua justificativa no espaço político, nas leis da cidade: quem fundamenta a lei da cidade é a lei divina, intangível, imprescritível, indelével, imemorial, existindo desde sempre, superior aos decretos de um tirano, é *agraphos nomos*, a lei não-escrita. Antígona não pode ser condenada como *apolis* ao defender um sepultamento digno para Polinices, defesa primeiramente fundada nos laços familiares, embasada num notável sentido a respeito da própria concepção de religiosidade, e sutilmente justificada pelo caráter divino da *polis*, pela lei divina que a fundamenta.

A única vontade que conta é a vontade dos deuses, não a do tirano. Como diz o coro, na sua participação derradeira, "com os deuses não seja ímpio ninguém"²⁸. Creonte o foi, por superestimar a condição política, da qual já não era mais o modelo, em detrimento da perspectiva religiosa, não percebendo que elas estão intimamente imbricadas: ele o fez não por deficiência de caráter, mas por deficiência da razão, pois a razão perpassada pela soberba tem como resultado a precariedade do juízo:

a desmedida empáfia nas palavras
reverte em desmedidos golpes
contra os soberbos que, já na velhice,
aprendem afinal prudência²⁹.

Referências

ARISTÓTELES. *Política* (ed. D. Ross). Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.

_____. *Politics* (trad. D. Ross). IN: The Compleat Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

²⁸ *Idem*, 1487-8.

²⁹ *Idem*, 1489-1492.

_____. *Rhetoric* (trad. W. R. Roberts). IN: The Complet Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation, ed. J. Barnes). Vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1984.

BIGNOTTO, N. “Tirania e Racionalidade na Antígona de Sófocles”. In: *Síntese*, 63. Belo Horizonte: Loyola , 1993.

BOWRA, C. M. *Historia de la Literatura Griega*. México: FCE, 1950.

BRANDÃO, J. de S. *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1991. 2 vol.

HEGEL, G.W.F. *Esthétique*. T. 8, vol. 2. Paris: Aubier-Montaigne, 1965 (*Vorlesungen über die Ästhetik*. Vol. III [Werke 15]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993).

_____. *Esthétique. Textes Choisis*. Paris: PUF, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992. 2 vol.

KNOX, B. *The Heroic Temper*. Berkeley: Univ. California Press, 1964.

LORAUX, N. A Tragédia Grega e o Humano. In: *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 199.

NUSBAUM, M. C. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press , 1992.

PETIT, A. “L'Analyse Aristotélicienne de la Tyrannie”. In: *Aristote Politique*. Paris: PUF, 1993.

SÓFOCLES. *Théâtre Complet* [trad. Robert Pignarre]. Paris: Flammarion, 1964.

_____. *A Trilogia Tebana* [trad. Mário Gama Kury]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

