

JUSTIÇA E ARETÉ COMO HORIZONTE ÉTICO NO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

Kleber Eduardo Barbosa Dias¹

RESUMO

O conceito de *Areté* e a sua evolução se relaciona a partir da nobreza grega. O homem que se manifesta em toda a literatura grega é o homem político. Este artigo enfoca não só o estudo sobre Aristóteles e a Gênese da *Areté*, bem como, na sequência, a justa medida e *Areté*. Em seguida há o estudo da ação e escolha, uma aproximação ao conceito de justiça. Assim, a análise mostra que o homem é responsável pelas suas ações, pela construção do seu caráter, de seu ser. O caráter é o resultado de uma ação virtuosa em que o princípio do agir depende da deliberação e da escolha do homem. A última parte, intitulado Justiça como completude da *Araté*, reforça a idéia de que os atos praticados pelo respeitador da lei são atos justos, pois estes são legítimos.

Palavras-chave: Areté. Evolução. Caráter. Aristóteles.

ABSTRACT

The concept of *Areté* and its evolution if relate from the nobility Greek. The man who if manifest in all literature Greek is the man politician. This article not only focuses the study on Aristotle and the Gênese of the *Areté*, as well as, in the sequência the measured joust and *Areté*. After that it has the study of the action and I will choose, an approach to the justice concept. Thus, the analysis sample that the man is responsible for its actions, for the construction of its character, of its being. The character is the result of a virtuous action where the beginning of acting it depends on the deliberation and the choice of the man. The last part, intitled Justice as completed of the *Araté*, strengthens the idea of that the acts practised for the respirator of the law are right acts, therefore these is legitimate.

Keywords: *Areté*. Evolution. Character. Aristotle.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO. 2 O CONCEITO DE *ARETÉ* E SUA EVOLUÇÃO A PARTIR DA NOBREZA GREGA (AGATHÓS). 3 ARISTÓTELES E A GÊNESE DA *ARETÉ*. 4 JUSTA-MEDIDA E *ARETÉ*. 5 AÇÃO E ESCOLHA: UMA APROXIMAÇÃO AO CONCEITO DE JUSTIÇA. 6 JUSTIÇA COMO COMPLETUDE DA *ARETÉ*. 7 CONCLUSÃO. REFERÊNCIAS.

1 INTRODUÇÃO

O conceito de *areté*, bem como a sua evolução, está relacionado à própria concepção que os gregos faziam do homem na Paidéia.

A Paidéia é uma construção consciente do homem para que nele se forme o Homem,

¹ Docente do Curso de Direito da UniFil.



um ideal de excelência (*areté*), um ideal de formação do espírito humano, não tendo relação nenhuma com a idéia de adestramento. O homem é o centro do pensamento da Paidéia. A evolução do pensamento filosófico é a evolução da preocupação de cosmos ao problema antropológico, que irá culminar na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles. A filosofia para estes se torna um exercício de educar o homem para a excelência. A essência do Estado grego, também, só pode ser compreendida sob o ponto de vista da formação do homem e de sua vida inteira.

2 O CONCEITO DE *ARETÉ* E SUA EVOLUÇÃO A PARTIR DA NOBREZA GREGA (*AGATHÓS*)

A descoberta do Homem caracteriza-se pela compreensão gradual da essência deste homem e das leis que o determinam. Educar significou para os gregos educar o homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser. No entanto, este ser depende do seu profundo enraizamento na vida comunitária. O homem que se manifesta em toda a literatura grega é o homem político (*zoon politikon*). Pode-se dizer que os verdadeiros homens que representam e encarnam a Paidéia são os poetas, os filósofos, os retóricos e os oradores, quer dizer, os homens de Estado.

O fundamental neste homem da Paidéia é o *kalón*, isto é, a beleza no sentido normativo da imagem desejada, do ideal. A visão grega arcaica do homem era profundamente marcada pela idéia da areté, que pode ser traduzida como excelência, que se fixa ao lado da imagem do herói, dotado de uma areté guerreira. Seguidamente, mais tarde, a areté se torna civilizadora, tendo como herói o fundador da cidade (*hêros klistês*). Com o passar do tempo, o conceito de *areté* irá se transpor para o sábio (*sóphos*). A partir da organização da polis, o conceito de areté passa a se vincular intimamente ao conceito de justiça (*diké*), e o herói fundador da cidade passa a ser o legislador (*nomotêthes*) (VAZ, 1991, p. 29).

O problema da areté está fortemente presente no período clássico da filosofia. Sócrates ao dizer no final do Livro I da República: “O debate não é sobre qualquer pergunta eventual”, “mas sobre de que modo deve uma pessoa viver”, demonstra o contorno ético da indagação de Sócrates no confronto com o sofista Trasímaco. A discussão girava em torno do problema parcialmente criado com o emprego dos conceitos de “natureza” (*physis*) e “convenção” (*nomos*), e a questão resultante sobre que tipo de vida era “naturalmente” racional viver. Trasímaco acrescentava a sugestão de que era naturalmente racional lutar pelos interesses próprios, ligados a um quadro de satisfações egoístas, em termos de poder, riqueza e sexo. Esse conjunto de reflexão feito por Trasímaco, por si só gera os ingredientes do medo e da inveja, apresentando-se inteiramente inadequadas para qualquer explicação da sociedade (FINLEY, 1998, p. 272-273).

Essa imagem moral, apresentada pelos sofistas era uma influência de um tipo de moral social que oferecia alguns critérios impessoais sobre quem deve ser admirado e respeitado, encontrando particularmente em um tipo de sucesso competitivo, herdada de uma moral aristocrática. Os séculos V e VI da Grécia herdaram esse conceito aristocrático areté, excelência pessoal, particularmente a noção de alguém a respeito de quem se pensa bem e se fala bem, delineando uma imagem boa. Nesse caso, o termo essencial é kalos, “belo”, “nobre”, “esplêndido”.

O início do conceito de areté na Grécia arcaica limitou-se a uma reduzida classe social, a nobreza (*kalos kagathos*). A nobreza é a fonte do *agathós* (Bom), processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação. Pode-se dizer que a história da formação grega tem sua origem no mundo aristocrático da Grécia primitiva com o nascimento de um ideal definido de homem superior. Por mais que mude o conteúdo do conceito de formação na Grécia, ela conservou



bem clara a marca da sua origem. A formação não é outra coisa senão a forma aristocrática, cada vez mais espiritualizada, de uma nação. O conceito da formação de um nível elevado de homem, na filosofia de Platão e Aristóteles, permanece como um horizonte a ser almejado.

Como a *areté* é um atributo próprio da nobreza, é na obra de Homero que se vê a fonte aristocrática e educadora desse ideal, como já lembrou Platão na República (PLATÃO, 2003). Os feitos que tornavam alguém admirado, se tratasse de um herói, eram tipicamente, não exclusivamente, feitos de armas individuais, e a *areté* neles se revelava. Uma pessoa podia ser humilhada e perder a reputação não só por fracassar nesses feitos, mas por ser injuriada – coisas assim levaram à ira de Aquiles e ao suicídio de Ajax. Aqui há dois pontos diferentes no que concerne a *areté*, um deles é que a vergonha é uma noção predominante e o motivo principal é o temor da desgraça, do ridículo e da perda de prestígio. O outro ponto diferente é que a superioridade se manifesta por meio de proezas competitivas e auto-afirmativas.

As idéias de *areté*, vergonha e reputação, eram, naturalmente, noções muito mais antigas do que as concepções egoístas dos sofistas e a teoria social totalmente reducionista que as acompanhava. Quando os sofistas expressam um ideal de homem poderoso, eles estão de fato admirando um ideal ético estruturado numa concepção aristocrática que em si já é antiquada em fins do século V. Estas linhas que compõem a imagem do homem na cultura arcaica encontram um ponto de intersecção e convergência no temeroso tema do destino (*moira*). A liberdade, para os gregos, só é possível ser compreendida a partir da perspectiva da tragédia grega. A tragédia grega caracteriza-se fundamentalmente pelo sentimento de que há uma desproporção entre as causas e os efeitos. Ou seja, como explicar o fato de que, para intenções boas, tem-se uma resultante de conseqüências más? Na tragédia grega Antígona, há uma abertura para a possibilidade da passagem do mito à Filosofia, pois ali aparece uma contradição. De um lado, um sentimento de que é justo procurar o bem e realizar a liberdade, apesar de forças exteriores, estranhas e desconhecidas, que se chocam com a vontade humana. E do outro lado, “Ninguém pode escapar ao destino”, visto pertencer o êxito aos deuses, cabendo ao homem apenas o esforço (TEIXEIRA, 1999, p. 12).

Fica claro que, apesar do mais cruel destino, existe alguma coisa que pertence única e exclusivamente ao homem: a sua atitude pessoal e livre diante dos acontecimentos. Na Grécia, em relação ao destino, há duas abordagens. Uma primeira representada por Ésquilo, de caráter mais pessimista. Esta é precisamente que domina a época arcaica, pois acentua o desamparo do homem frente à força do destino. E a segunda, representada por Eurípides, possui um caráter moralista, que acabará prevalecendo, na idade clássica, visto fundamentar-se sobre a descoberta da responsabilidade pessoal na esfera da realidade, na qual o homem pode estender seu poder de escolha, tendo como conseqüências o mérito ou a vergonha.

Com o aparecimento e a organização da polis, a partir do século VIII e VII, marcará um momento decisivo na história da Grécia, pois a partir dela se vê um novo paradigma nas relações sociais entre os homens. O sistema da polis traz consigo uma extraordinária valorização da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. A palavra torna-se o instrumento político por excelência. Peithó, a força de persuasão que lembra o valor da palavra nos rituais religiosos, toma uma nova forma, o debate contraditório, a discussão, a argumentação (VERNANT, 1996, p. 34). O advento da polis e da democracia em Atenas irá trazer à reflexão filosófica o problema da educação (*Paidéia*) que se coloca em torno de uma nova forma de *areté* política exigida pela vida democrática e diferente da *areté* arcaica aristocrático-guerreira; e o problema da habilidade ou sabedoria (*sophia*) que não encontra mais sua fonte na tradição e vê acentuar-se seu caráter técnico (*téchne*) e intelectualista (*philosophie*). Aquela educação, privilégio de um pequeno grupo pertencente à aristocracia ateniense, é estendida ao demos, colocada ao alcance de todos.

O pensamento antropológico do século V a.C. é marcado pelo desenvolvimento do pensamento sofisticado que fizeram do problema da cultura (*paidéia*) o problema maior da filosofia. Apesar de os sofistas ainda terem um ideal fundamentado num ideal de homem poderoso, é a partir desse momento que a origem e desenvolvimento da cultura é pensado como progresso, que pressupõe um primitivo estado de barbárie, ultrapassado pela fundação das cidades pelo mito do herói fundador e pela invenção das técnicas. Jean-Pierre Vernant diz que nesse período entre a política e o logos surge uma relação recíproca.

A arte política é essencialmente exercício da linguagem, e o logos, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através de sua função política. Historicamente, são a retórica e a sofística que, pela análise que empreendem das formas do discurso como instrumento de vitória nas lutas da assembléia e do tribunal, abrem caminho às pesquisas de Aristóteles [...] (VERNANT, 1996, p. 35).

São, pois, os sofistas que irão consumir a inflexão antropológica da filosofia grega. A própria designação de sophistes, que engloba o saber teórico e as habilidades práticas, revela que o homem e suas capacidades passam a ser o objeto principal da filosofia. Aqui se encontra a origem da concepção do homem como animal racional, base da antropologia e do humanismo no Ocidente, a inflexão decisiva que orienta até hoje o pensamento antropológico.

A *polis* traz em si outra característica que é a publicidade das manifestações da vida social. Pode-se dizer que a polis existe na medida em que se distinguiu um domínio público, opondo-se a processos secretos que constituíam na origem o privilégio exclusivo dos *basileus* ou dos *gene* detentores de *arché*¹. A *polis* trouxe práticas abertas, estabelecidas em pleno dia, num movimento de democratização e de divulgação que, no plano intelectual, trouxe consequências decisivas. A ordem social (*arché*) já não aparece então sob a dependência do soberano, já não está ligada ao poder criador de um personagem excepcional, à sua atividade de ordenador. A *arché* pertence na realidade exclusivamente à lei (VERNANT, 1996, p. 47).

É a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos. É ela que constituirá o elemento de base da *paidéia* grega. A redação de leis se torna uma reivindicação essencial para a cidade. A lei da *polis*, por oposição ao poder do soberano, exige que todos sejam igualmente submetidos a ela. Junto à lei (*nomos*) associa-se a Dike (*Justiça*). No mundo do poeta Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, introduz-se pela primeira vez o ideal que serve como ponto de cristalização a todos estes elementos e adquire uma elaboração poética em forma de epopéia: a idéia do direito (*diké*).

A *diké* para Hesíodo situa-se no centro da vida, e é dela que deverá brotar uma sociedade melhor. Para Hesíodo é Zeus que cria a *Diké*, que é uma personagem divina. A justiça para ele só pode ser encontrada, não nas disputas e na opressão, mas na aspiração à ordem divina que governa o mundo. Assim a justiça entra na convicção íntima do homem, tornando possível que um outro o ajude encontrar um caminho. É por esta razão que W. Jaeger vai dizer que “é com Hesíodo que começa o domínio e o governo do espírito” (JAEGER, 1979, p. 105). Nos poemas de Hesíodo encontra-se um guia, que não se fundamenta numa ascendência aristocrática nem numa

¹ Entende-se a palavra *arché* como princípio ordenador, fonte. No caso da política a fonte de onde emana o poder. Por esta razão têm-se as palavras monarquia, anarquia, oligarquia. No período arcaico a *arché* está no rei (*basileu*). Com o surgimento da polis e a organização democrática a lei se torna a *arché*.



função oficial reconhecida.

Com o aumento da oposição entre os nobres e os cidadãos livres, a qual deve ter surgido em consequência do enriquecimento dos cidadãos alheios à nobreza gerou, provavelmente, o abuso político da magistratura e levou o povo a exigir leis escritas. A partir de então, a *diké* na cidade grega se converte num lema de luta de classes. Luta esta fundamentada num princípio que significa que há deveres para cada um e que cada um pode exigir e, no qual se poderá apoiar quem for prejudicado pela *hybris* – palavra cujo significado original corresponde à ação contrária ao direito. A *Diké* ganha o significado de cumprimento da justiça, sobretudo numa tentativa racional para pôr fim a um conflito, equilibrar forças sociais antagônicas e ajustar atitudes humanas opostas. É a maldade dos homens, seu espírito de *hybris*, sua sede insaciável de riqueza que naturalmente produzem a desordem, provocando a escravidão e a sedição.

Com a elaboração da lei escrita para a organização da *polis*, a concepção de *areté* ganhou outra dimensão. A *areté* guerreira, que se baseava na coragem e na auto-afirmação, é substituída pela *sophrosyne*, um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma disciplina comum, uma força interior para refrear os impulsos instintivos que correriam o risco de perturbar a ordem geral. Agora o homem deve submeter-se a *philia*, ao espírito de comunidade que se fixa numa lei escrita que fundamenta o Estado e define os homens como *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais. Apesar de tudo que opõe os homens no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade (VERNANT, 1996, p. 42).

A *Sophrosyne*, ligando-se a *Diké*, exigirá do homem a dignidade do comportamento, exteriorizada numa atitude moral, que se impõe como obrigações numa forma psicológica. A *areté* do futuro cidadão está em exercitá-lo em dominar suas paixões, suas emoções e seus instintos. Diz Vernant (1996, p. 64-65):

A sophrosyne submete assim cada indivíduo, em suas relações com outrem, a um modelo comum conforme à imagem que a cidade se faz do “homem político”. Por seu comedimento, o comportamento do cidadão afasta-se tanto da negligência, das trivialidades grotescas próprias do vulgo quanto da condescendência, da arrogância ativa dos aristocratas. O novo estilo das relações humanas obedece às mesmas normas de controle, de equilíbrio, de moderação que traduzem as sentenças como “conhece-te a ti mesmo”, “nada em excesso”, “a justa medida é o melhor.

A cidade forma um conjunto organizado, um cosmos, que se torna harmonioso, quando cada cidadão que a compõe está em seu lugar e possui a porção de poder que lhe cabe em função de sua própria *areté*. A *areté* do cidadão está em aperfeiçoar-se na *diké*, que fixa as leis escritas, substituindo a prova de força em que sempre os fortes triunfavam, e que impõe sua norma de equidade, sua exigência de equilíbrio. O legislador se torna, então, o educador do povo que promulga a justa medida que dará à cidade seu ponto de equilíbrio entre as classes, formando no homem o desejo e a ânsia de se tornar um cidadão perfeito, ensinando-o a mandar e obedecer, sobre o fundamento da justiça.

Na filosofia, a partir de Sócrates, percebe-se o conceito de *areté* e *diké* tomar estes rumos. Com a filosofia socrática ocorre um deslocamento da preocupação do cosmos e da *arché*, que seria o princípio de todas as coisas, para a indagação do que é o homem e sua *areté*. Conhecer a *areté* torna-se assim o principal objetivo do verdadeiro conhecimento. Em vista disto, Sócrates

vai dizer que só pratica o mal quem ignora o que seja a verdadeira areté do homem. E quem tem o verdadeiro conhecimento só pode agir bem. Logo, o conhecimento tem estreita ligação com o bem; o mal está vinculado com a ignorância. Assim, na pergunta “o que é o homem?”, não se pode responder que é o seu corpo, mas sim que é “aquilo que se serve do corpo”, que é a alma, ou seja, a razão. Por isso, autoconhecimento era um dos pontos fundamentais da filosofia socrática. O cuidado da alma se torna a pregação principal de Sócrates em sua filosofia, devendo o homem preservar sua integridade, visto que nenhum dano real, duradouro poderá jamais ocorrer. As incertezas deste mundo são tantas que pode acontecer a qualquer um ser despojado de todas suas posses e atirado injustamente à prisão, ou mutilado por acidente ou doença; mas esses são acontecimentos fortuitos numa existência fugaz que, de qualquer modo, está para findar em breve. Contanto que a alma permaneça intacta, todos os infortúnios serão passageiros.

A *areté* se realiza pela *sophrosyne* (autodomínio), ou seja, domínio de si mesmo nos estados de prazer, dor e cansaço, na manifestação das paixões e dos impulsos. O *sophrosyne* significa o domínio de sua racionalidade sobre a sua animalidade. Esse domínio da racionalidade é identificado por Sócrates com a liberdade humana. O verdadeiro homem livre é o que sabe dominar seus instintos, o verdadeiro homem escravo é o que, não sabendo dominar seus instintos, torna-se vítima deles. Ao conceito de *sophrosyne* está ligado o conceito de “autonomia”. Deus não tem necessidade de nada. Para Sócrates, o sábio é o que mais se aproxima desse estado de ter necessidade de muito pouco. O sábio que vence os instintos e elimina todas as coisas supérfluas, basta a si mesmo, ou seja, sua razão para que viva feliz.

Dentro dessas definições, Sócrates altera o conceito de herói que existia na Grécia. Como visto anteriormente, o herói era o que se apresentava capaz de vencer os inimigos, as adversidades e todos os obstáculos que se apresentavam. O novo herói para Sócrates é o que sabe vencer os inimigos interiores, os monstros selvagens que habitam a alma, as paixões e impulsos (REALE, 1990, p. 91). Dessa concepção de liberdade interior, Sócrates vai aprofundar a sua concepção de felicidade, que não pode vir de bens exteriores, do corpo, mas somente da alma, porque esta é a essência do homem. E a alma é feliz quando é ordenada, ou seja, virtuosa. Bem como disse Sócrates: “Para mim, quem é virtuoso, seja homem ou mulher, é feliz, ao passo que o injusto e malvado é infeliz”. Assim como a doença mostra que há uma desordem no corpo, a injustiça e a maldade mostram que há uma desordem na alma.

Platão, posteriormente a Sócrates, irá construir uma filosofia voltada para a compreensão do homem e da areté. A concepção platônica de homem é, provavelmente, a mais poderosa e a que exerceu mais influência sobre o Ocidente. A antropologia platônica consiste numa síntese na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do homem com os cosmos; a tradição sofística do homem como ser de cultura e, portanto, de educação, voltado para o horizonte político e por fim a herança de Sócrates que lhe deu a noção do homem interior e da alma. A motivação filosófica-chave de Platão consiste em tentar reconstruir com novos pilares a *paidéia* grega, fundamentada não mais em uma realidade mítica, mas nos pressupostos do saber filosófico.

Através da Filosofia, Platão expressou o modelo mais elevado de educação do homem. O filósofo, como amigo da sabedoria, é aquele que vive feliz porque possui a *areté* e tem como ideal de vida viver a justiça tanto individual quanto coletiva, tendo por objetivo chegar à verdade que se manifesta na transparência das coisas, por meio de uma consistente formação dialética. O ideal de vida, apresentado por Platão, passa por certa mortificação e ascese. Platão condena os homens que pautam sua vida segundo o imperativo do prazer, pois vivem como errantes, incapazes de ultrapassar o limite do prazer e elevar-se até o verdadeiro ser, não podendo provar o que seja um verdadeiro prazer. Os prazeres mais excelentes da vida humana, segundo Platão, são os



ligados à alma. A vida feliz (*eudaimonia*) é a do homem que tende para o inteligível e não cede à fascinação do sensível. A *eudaimonia* é da ordem do conhecimento, estando na procura do Bem e do Belo, na procura da fonte do ser e do conhecimento. A *eudaimonia* é sobretudo um exercício da razão contemplativa.

Com Aristóteles, a pergunta pela *areté* reconduz a um outro horizonte, o do caráter. É surpreendente como os elementos da filosofia socrático-platônica ainda se encontram na complexa e muito interessante teoria ética de Aristóteles. No entanto, ele inaugura algo diferente em sua filosofia ética que é o de não dar tanto peso a excelência intelectual como se vê Platão fazer com o imperativo da contemplação do Bem para a conversão da alma. Aristóteles distingue entre “*areté intelectual*” e “*areté de caráter*”, e ressalta a importância, para esta última, da correta formação do desejo e da motivação mediante a instrução. Sem uma formação correta, nada pode ser feito e com isso desaparecem as esperanças nos poderes regeneradores da própria filosofia, implícitos na posição de Sócrates. Aristóteles, diferentemente de Platão, não acreditava numa alma inteiramente separada do corpo, e essa negação alia-se à rejeição socrática ao ascetismo. Aristóteles procura uma ética que encontre possibilidades imanentes a *eudaimonia*. Em Aristóteles, o antigo vínculo entre *areté* e honra que existia na Grécia se reafirma, o que não aconteceu na filosofia de Platão. Mesmo possuindo algumas diferenças com relação a Sócrates e a Platão, Aristóteles conclui que a vida da razão teórica (contemplativa) é a mais alta forma de vida humana, entretanto, apesar das discordâncias com seus antecessores, Aristóteles também conserva o paradigma socrático sobre a unidade das virtudes, que se encontra na *phronesis* (prudência). O indivíduo que possui *phronesis* deve consequentemente ter todas as excelências de caráter. A *areté* em Aristóteles está na integridade racional do caráter como também na integridade de uma vida virtuosa ao longo do tempo.

50

3 ARISTÓTELES E A GÊNESE DA *ARETÉ*

Aristóteles, dentro de sua física, vai enunciar a variedade dos entes da natureza com que o homem se confronta na variedade estrutural da vida. “Dentre eles, uns são por natureza e outros por outras causas responsáveis” (CAEIRO, 2002, p. 284) Alguns dos exemplos que se pode ter como entes naturais são os animais, os vegetais. Os entes naturais diferenciam-se dos outros que não são constituídos por natureza na medida em que cada um deles detém em si mesmo o princípio do movimento (*arché kinesis*). A noção de movimento em Aristóteles não se restringe apenas o movimento espacial de um lugar ao outro, mas que os entes naturais possuem um movimento intrínseco ao seu ser que o possibilita a atualização do que é potencialmente como tal. O movimento (*kinesis*), portanto, diz respeito à possibilidade que inere em cada ente natural de se alterar, sentido que está presente, por exemplo, nos de crescimento e diminuição. A alteração, num exemplo claro, é o processo de envelhecimento.

O tema *kinesis* corresponde ao tema da estrutura e da forma como as coisas se mantêm em vida, na medida em que se experimenta como alteração. Os entes nascem, vêm à existência, crescem e diminuem, desenvolvem-se, envelhecem e morrem. Quer dizer, os entes naturais estão sujeitos intrinsecamente à ação provocada neles pela alteração. A movimentação que traz um ente natural à existência é o que caracteriza essencialmente o seu ser natural. A natureza (*physis*) provoca, pela sua presença, o primeiro movimento que inere em cada uma das coisas que é, por natureza, um movimento que lhes subsiste intrinsecamente como uma das suas propriedades inalienáveis (CAEIRO, 2002, p. 285).

O nascimento natural (*physis*) das coisas contrapõe-se do nascimento proveniente da produção técnica (*apo téchnes*). Qualquer ente que seja produzido por meio de manufatura ou



fabricado não tem em si implantada uma tendência natural para alteração. Sua alteração depende uma força extrínseca a ele. Aquilo que consiste um ente natural é a sua natureza. Aquilo, porém, em que consiste um ente técnico (*apo téchnes*) é uma determinação acidental e não essencial. Quando uma casa é feita de pedra ou madeira, isto é, um fato acidental. A pedra e a madeira são objetos naturais, pois são aquilo que são, no entanto o material de que a casa é feita é um acidente, pois a casa poderia ter sido construída com outro material. A matéria, para Aristóteles, é aquilo de que algo é feito porque é nessa estrutura que inere o princípio de onde provêm os processos que trazem algo à existência ou fazem algo ser, e que permitem também assegurar a sua permanência.

Os entes provenientes da técnica são provocados pela perícia, pois um homem gera outro homem, uma planta gera outra planta, mas uma casa não gera outra casa. Por isso o vir a existir de um ente técnico não se gera a partir de nenhum outro ente técnico, ele depende de uma força externa que põe em movimento a matéria que em potência possui a forma de se tornar uma casa. A estrutura daquilo que é da natureza para a natureza é movida pela própria natureza, através da *kinesis* que está presente em seu ser.

É a partir da verificação dessa possibilidade fornecida pela *physis* e pela *kinesis* no horizonte da natureza, que Aristóteles promove uma análise da excelência (*areté*) em geral, e da excelência do homem como possibilidade ética. Esta capacidade que os seres têm de partir de um estado potencial para o estado efetivamente atualizado do seu ser está presente no próprio ser do homem que tem a tendência para o bem (ARISTÓTELES, 1987, p. 1-3), para a *areté* e para a atualização da justiça. No horizonte da natureza, a geração de um estado originário para um estado perfeito e acabado (*télos*), em que um ente natural realiza a sua própria substância, é um processo que constantemente está a processar-se. O ser tem presente em substância o potencial para a atualização daquilo que está inerente a sua natureza, ou seja, o ente natural está determinado a realizar aquilo que ele é, a não ser que acidentalmente algo o impeça. É a própria natureza que dá origem ao processo de transformação que leva qualquer coisa a realizar seu *télos*.

Mas quando se tem em vista o ser humano, o princípio da movimentação em direção à *areté* é completa e radicalmente diferente daquele que está na origem do processo natural de transformação ou manutenção de um ente natural. Para Aristóteles, no ser humano há dois tipos de *areté*. Uma diz respeito ao modo como o pensamento pode ser exercido, executando efetivamente as suas funções ao ter em vista tudo quanto se lhe oferece a pensar na tendência para um acolhimento pelo espírito, “por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo (ARISTÓTELES, 1987, p. 14)”. A gênese deste tipo de *areté* (*dianoetiké*) se realiza através do ensinamento. A de outro tipo diz respeito ao modo como na constituição íntima do humano se dá a possibilidade efetiva de ele viver de uma forma excelente. Esta *areté* é “adquirida em resultado do hábito” (ARISTÓTELES, 1987, p. 16), não inere ao humano como se fosse uma parte integrante da sua natureza. Nasce com uma capacidade para adquirir, mas esta capacidade deve ser desenvolvida pela prática. A possibilidade de olhar para a *areté* e de sua apropriação corresponde à capacidade de a tornarmos efetiva, ou seja, a *areté* que transforma a possibilidade íntima do homem (*areté etiké*) não detém em si o princípio do movimento que a leva de si e por si a constituir-se. As *areté(s)*, tanto a prática como a teórica, não estão ao seu dispor por natureza. Aos humanos, por natureza, só inere a sua possibilidade, com a potencialidade de atualizá-las.

Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito. Por outro lado, de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos (ARISTÓTE-



LES, 1987, p. 24-29).

A *areté* (excelência) é uma certa forma de completude, visto que no dado momento que um determinado ente se torna excelente, diz-se que aquela coisa é perfeita, completa. No ser humano, a *areté* resulta de uma apropriação constituída a partir de um hábito, isto é, resulta de um processo de habituação. A forma de adquirir uma determinada excelência resulta da apropriação autêntica de atualizar uma potencialidade que desde sempre está presente através do hábito.

As virtudes (*areté*) intelectuais e morais não se dão, portanto, de forma natural como num ente natural em que o movimento (*kinesis*) está no próprio ente que o permite a realização de seu ser. No caso humano, a *areté* é uma possibilidade de realização, têm-se por natureza a potencialidade de adquirir a virtude. Aristóteles dirá que da mesma forma que o homem se torna apto a respeito de qualquer atividade de produção técnica, assim também se apropria de uma determinada *areté*. Aquelas coisas que tem de aprender a fazer, são aprendidas no momento em que se está a fazê-las. Fazer é aprender. Fazer é tornar-se. Só ao fazer efetivamente uma casa se torna construtor de casas e, ao tocar cítara, torna-se tocador de cítara (ARISTÓTELES, 1987, p. 35).

Não apenas se aprende no esforço tendencioso para se apropriar de uma determinada capacidade, como também melhora a capacidade técnica ao exercitar mais e melhor essa mesma capacidade. Neste processo, vê-se que é na atividade que se obtém a potência que habilita a esta e àquela excelência e não ao contrário, como naturalmente se constituem as coisas. A *areté* é dada apenas em potência, para que ela de fato se torne eficaz é necessária uma apropriação. É essa apropriação que acontece no hábito. O hábito é mais fácil de alterar-se do que a natureza. Algo que é natural, não é possível de alterar como o envelhecimento, o crescimento, etc. No entanto, pelo hábito, o homem o torna sua própria natureza, sendo, muitas vezes, impossível de se alterá-lo.

52

4. JUSTA-MEDIDA E *ARETÉ*

A *areté* ética não é natural nem contra a natureza, mas a natureza dá ao homem uma potencialidade para adquiri-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito, de modo semelhante ao que acontece nas artes em geral. Como se vê, Aristóteles diz que o homem adquire a *areté* por meio do hábito, mas ainda é preciso esclarecer em que consiste a *areté etiké*. Para responder a isso, Aristóteles diz, inicialmente, quanto ao gênero da virtude, que as manifestações da alma são de três espécies – paixões, faculdades e disposições – a excelência (*areté*) moral deve ser uma destas. Inicia-se, assim, a análise propriamente dita acerca do objeto da virtude moral, que são as paixões ou emoções e as ações humanas. Por “paixões” designa “os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor”, por “faculdades”, entende, as inclinações em virtude das quais o homem diz ser capaz de sentir tudo isso, ou seja, de se irar, de magoar ou compadecer, e, por último, por “disposições”, entende os estados de caráter, em virtude dos quais o homem se sente bem ou mal em relação às paixões (ARISTÓTELES, 1987, p. 22-28).

Assim, em relação à cólera, o homem está mal se a sente violentamente ou praticamente não a sente, e bem se a sente moderadamente, e de maneira idêntica em relação às outras paixões. Aristóteles conclui dizendo a esse respeito que nem as virtudes morais (*areté etiké*), nem as deficiências morais são paixões, e que os homens não são chamados “bons” ou “maus” com base nas paixões, mas, sim, no hábito, no fundamento da *areté* ou na deficiência (*kakía*) moral. Em geral, para Aristóteles, os homens regulam suas ações, uns mais, outros menos, pelo critério do prazer e da dor/sofrimento. Então, se as várias espécies de excelência ética (*areté etiké*) não são



paixões nem faculdades, só lhes resta serem disposições (ARISTÓTELES, 1987, p. 12-13).

Após Aristóteles ter definido a *areté etiké* como disposição ou hábito, ele procurará examinar qual a justa proporção dela,

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. Por exemplo, a excelência do olho torna bom tanto o olho como a sua função, pois é graças à excelência do olho que vemos bem. [...] Portanto, se isto vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função (ARISTÓTELES, 1987, p. 15-24).

Analisando, subseqüentemente, a natureza específica da *areté etiké*, Aristóteles diz que de tudo que é contínuo e divisível é possível extrair uma parte maior, menor ou igual, tanto em relação a coisas quanto em relação ao homem. A *areté*, o hábito, é o meio-termo (*mésotes*) em relação ao homem, não às coisas. Escreve Aristóteles que por meio-termo ou mediania relativa ao homem nós, significa aquilo que não é demais (excesso) nem muito pouco (falta). Assim como cada arte realiza seu trabalho, tendo diante dos olhos o meio-termo e julgando suas obras por esse padrão, a *areté* no homem encontra o meio-termo.

O objeto do excesso, da falta e do meio-termo em que Aristóteles (1987, p. 15-28) menciona é o que se refere às paixões e às ações humanas. Explica ele:

Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio-termo. Por exemplo, tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, e em geral o prazer e a dor, podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como outro, isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência características da virtude. Analogamente, no que tange às ações também existe excesso, carência e um meio termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digno de louvor; e acertar e ser louvado são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio termo.

Portanto, por meio da prática das virtudes morais, engendra-se uma justa proporção entre os extremos, relacionando às paixões e às ações humanas. A *areté etiké* consiste na disposição de escolher o justo meio, adequado à natureza humana, tal como é determinado pela razão e como poderia determiná-lo o sábio. Essa mediania não seria uma espécie de mediocridade, mas sim algo que está relacionado com o sumo bem e ao mais justo, como diz Aristóteles, “ela é um extremo”, um ponto mais elevado. O erro ou vício para o filósofo é, precisamente, características do excesso e da falta, uma má escolha da vontade.

A virtude é, pois uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-



termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolho o meio termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo (ARISTÓTELES, 1987, p. 1-9).

Essa doutrina da virtude ética como justo meio ou meio-termo entre os extremos é ilustrada por uma ampla análise que Aristóteles faz das principais virtudes éticas no Livro III e IV de sua *Ética a Nicômaco*, que eram consideradas as principais na Grécia Antiga.

O justo meio exclui os dois extremos viciosos que pecam um por excesso, o outro por falta. Esta capacidade de escolha é uma potência que se aperfeiçoa e revigora com o exercício, ou seja, com o *habitus*. A coragem, que é o justo meio entre a covardia e a temeridade, gira em torno do que se deve e do que se não deve temer. A temperança, que é o justo meio entre a intemperança e a insensibilidade, diz respeito ao uso moderado dos prazeres. A liberalidade, que é o justo meio entre a avareza e a prodigalidade, diz respeito ao uso prudente das riquezas. A magnanimidade, que é o justo meio entre a vaidade e a humildade, concerne a reta opinião de si próprio. A benignidade, que é o justo meio entre a irascibilidade e a indolência, concerne à ira. Em todas essas manifestações a virtude ética é a justa medida que a razão impõe a sentimentos, ações ou atitudes que, sem o controle da razão, tenderiam para um ou outro excesso.

5 AÇÃO E ESCOLHA: UMA APROXIMAÇÃO AO CONCEITO DE JUSTIÇA

54

Em relação à natureza da virtude, é significativo ressaltar a importância que Aristóteles dá à responsabilidade do homem sobre suas ações e paixões. Para isso é necessário conhecer a distinção entre o ato voluntário e o involuntário, bem como a escolha e a deliberação, porque o sujeito, na concepção ética aristotélica, é responsável pela ação. Porém, conseguir agir bem é uma tarefa árdua, um ato considerado louvável e, como o próprio Aristóteles (1987, p. 23-29) adverte, nada fácil

Do que acabamos de dizer segue-se que não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio-termo. Por exemplo, encontrar o meio de um círculo não é para qualquer um, mas só para aquele que sabe fazê-lo; e, do mesmo modo qualquer um pode encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro – isso é fácil; mas fazê-lo à pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém, eis o que não é para qualquer um e tampouco fácil. Por isso a bondade tanto é rara como nobre e louvável.

A *areté etiké* (virtude/excelência ética) relaciona-se com as ações e paixões, e somente os atos voluntários são louvados e censurados, os involuntários são perdoados. São consideradas involuntárias as ações praticadas sob compulsão (coerção) ou por ignorância, o que determina a ação involuntária são forças exteriores. O agente não contribui de forma alguma para o ato, mas, ao contrário, é influenciado por algo externo, como, por exemplo, quando o homem é torturado. Quem é compelido a agir dessa forma, age sofrendo. Mas Aristóteles observa que nem sempre um ato é estritamente involuntário. Pode haver mescla nos atos, como no exemplo que Aristóteles (1987, p. 5-8) fornece..



Mas, quanto às coisas que se praticam para evitar maiores males ou com algum nobre propósito (por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos, é discutível se tais atos são voluntários ou involuntários.

As outras causas dos atos involuntários estão relacionadas com a ignorância. De acordo com Aristóteles, a ação praticada por ignorância, e seguida de arrependimento, é involuntária, e o ato realizado por ignorância sem arrependimento é uma ação não voluntária porque demonstra atitude de indiferença. Por outro lado, o homem que age sob o efeito da bebida ou da ira age por ignorância. Nesse caso, quando o homem embriagado ou encolerizado age por ignorância, ele desconhece os efeitos que o ato pode produzir, tornado tal ato penoso. Mas nem por isso atos dessa espécie podem tornar o homem mau. O homem se torna mau quando ignora o que deve fazer e, abstando-se de suas obrigações morais, age de certa forma voluntariamente. “Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não fazê-las” (ARISTÓTALES, 1987, p. 15-17).

Voluntária é, então, a ação cuja origem está no homem, no qual está o poder de praticá-la ou não. Ocorre quando o homem conhece as circunstâncias particulares em que está agindo. Assim, o homem é, para Aristóteles, o senhor de suas ações do princípio ao fim, tornando-se responsável pelas ações praticadas.

Em seguida, Aristóteles (1987, p. 27) examina a escolha e a deliberação. A escolha parece relacionar-se intimamente com a virtude ética. Para ele, nem todos os atos voluntários são realizados por escolha. As crianças e os animais inferiores são capazes de praticar ações voluntárias, mas nunca escolhem. A escolha não é uma forma de desejo, nem uma espécie particular de opinião. O desejo sempre está relacionado a um fim, enquanto a escolha está relacionada aos meios. A escolha para Aristóteles está ligada a deliberação, porque as duas dizem respeito ao agir e requerem o uso da racionalidade. A escolha é relativa às coisas e ações que dependem do homem. No entanto, mesmo havendo estreita ligação entre escolha e deliberação, há uma diferença entre as duas: a deliberação procura estabelecer quais e quantas são as ações e os meios necessários para alcançar certos fins, isto é, dos mais remotos aos mais próximos, enquanto a escolha age sobre estes últimos, descartando-os quando são irrealizáveis e atualizando-os quando realizáveis.

Aristóteles destaca que a virtude ética (*areté étike*) se relaciona sempre com os meios, ou seja, com a ação escolhida e deliberada pela prudência, a virtude intelectual (*areté dianoétike*) que torna o ato moral consciente. A *areté*, portanto, é resultado de uma conquista, de um hábito, realizável pelo homem, do mesmo modo, a perversão (*kakía*) que se dá nos extremos das ações é resultado também de um hábito, conforme explica Aristóteles (1987, p. 7-13).

Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende do agir, também depende de nós o agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o não agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil. Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.



Portanto, o homem é responsável pelas suas ações, pela construção do seu caráter, de seu ser. A ética de Aristóteles é uma ética da responsabilidade, em que o homem deve procurar a virtude, que está no meio-termo das ações e paixões. O caráter do homem virtuoso não é mais resultado de determinações da natureza, do destino, somente restrito a uma educação nobre, a uma certa condição social. O caráter é o resultado de uma ação virtuosa em que o princípio do agir depende da deliberação e da escolha do homem.

6 JUSTIÇA COMO COMPLETUDE DA *ARETÉ*

Aristóteles, no livro V da *Ética a Nicômaco*, parte do pressuposto de que a justiça pode ser concebida de várias formas. Ele procura analisar as várias concepções de homem justo e injusto e descobrir que espécie de meio-termo é a justiça. A justiça é entendida, diz Aristóteles, como aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo e que as faz agir justamente e desejar o que é justo. E a injustiça seria a disposição, nas palavras dele, que leva a agir injustamente e a desejar o que é injusto (ARISTÓTELES, 1987, p. 6-10).

Por serem a justiça e a injustiça termos ambíguos e que podem trazer confusões, Aristóteles procede ao exame da primeira noção conceitual do termo, que seria a noção de justiça total ou universal, podendo-se definir como na virtude (*areté*) da observância da lei. O homem justo é compreendido como aquele que respeita a lei considerada legítima e que vige para o bem da comunidade. Eis o que ele diz: “Mas o homem sem lei, assim como ganancioso é ímprobo, são considerados injustos, de forma que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos. O justo é, portanto, o respeitador da lei e o probo, e o injusto é o homem sem lei e ímprobo” (ARISTÓTELES, 1987, p. 32).

56

Toda lei tem caráter geral e visa o Bem da comunidade, ou seja, tem como finalidade estabelecer a justiça. Quando se estuda a filosofia de Aristóteles, tem que estar claro que a construção teórica que ele faz é sempre a partir de um horizonte teleológico, ou seja, da finalidade do ser das coisas. Para os gregos, e especificamente em Aristóteles, a palavra *telos*, de onde se traduz “fim”, não significa qualquer “fim”, mas algo que alcança a atualização máxima de sua potência. A justiça como *areté* é o *telos* da vida humana e da comunidade política, e estas funcionam de forma dialética, interdependentes. O homem justo existe e dá existência ao bem e à justiça na Polis que, por sua vez, existe e dá existência ao homem justo.

Por essa razão, os atos praticados pelo respeitador da lei são atos justos, pois estes são, em certo sentido, atos legítimos. Ora, todos os atos prescritos pelo legislador são legítimos, ou são considerados como tais, porque se considera justos, visto que na concepção de qualquer homem, as leis tem por finalidade a vantagem de todos e que elas procuram produzir, preservar, para a sociedade política, a felicidade e tudo que ela abarca. Por isso que toda ação que esteja vinculada à legalidade obedece a uma norma que é dirigida para o bem de todos, e aquele que observa a lei e a respeita pode ser chamado de justo, e o que, ao contrário disto, seria o injusto.

O legislador sempre age, tendo em vista o melhor para todos (*dike*) e o bem comum de todos. As leis devem buscar o Bem comum, a felicidade da comunidade (*telos*). Aristóteles lembra que se a lei é bem elaborada, ela consegue servir ao seu propósito, que é de trazer a felicidade ao homem, ou seja, atualizar a *areté*, mas se ela for feita às pressas com certeza não atingirá ao que se propôs. Esta seria a justiça total, por ter uma característica abrangente e universalizante, visto que a lei sempre é genérica e vale para todos.

O cidadão que contraria as leis, contraria a todos os membros da comunidade em que está inserido, e o que respeita as leis, está respeitando a todos. As virtudes e os vícios de um cidadão



se relacionam, indiretamente, com todos e suas ações tem um efeito sobre todos. O legislador para Aristóteles é como um artesão, que tem a arte de tornar bons os cidadãos, e inculcar, através de leis, hábitos virtuosos. Esse deve ser o propósito e a função de todo legislador. Essa comunidade, que é organizada pelos ditames emanados pelo legislador é o tipo próprio de justiça aplicável para a vida política. Na justiça, como já foi dito, está toda a virtude (*areté*), pois o respeito à lei corresponde ao respeito de todos. Diz Aristóteles (1987, p. 3):

Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o bem de um outro, visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que é vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado. Ora, o pior dos homens é aquele que exerce a sua maldade tanto para consigo mesmo como para com os seus amigos, e o melhor não é o que exerce a sua virtude para consigo mesmo, mas para com um outro; pois que difícil tarefa é essa.

É nesse sentido que a justiça não é parte da virtude (*areté*), mas a virtude (*areté*) inteira, a mais completa, porém a mais difícil de ser exigida e a mais excelente de todas. Muitos são capazes de praticar a justiça para com aquilo que é de seu interesse, mas são poucos os que fazem em função de um outro.

Aristóteles, além do conceito universal de justiça, faz um estudo da justiça particular e da justiça política. No entanto, não serão abordados estes aspectos da justiça aqui. O que importa saber é que a justiça como *areté* (excelência), segundo o Estagirita, está relacionado com o caráter do homem, e este relacionado ao seus hábitos. É interessante notar que Aristóteles parece ver claramente que existe uma estreita relação entre pensamento, deliberação, ação, hábito e caráter, e, como resultado, a justiça.

Na verdade, Aristóteles é praticamente o primeiro filósofo que dá ao termo *ethos* um conceito que tem o sentido da virtude do caráter, e deste como justiça. Ele supera o significado dado por Homero ou Hesíodo. Para Homero *ethos* tem o sentido de habitat, de esconderijo ou de refúgio de animais, enquanto que para Hesíodo o sentido é o de uma maneira de ser habitual, de costume ou caráter. Isso já mostra que o termo não é uma invenção de Aristóteles, mas uma elaboração filosófica que parte da experiência vivencial da realidade.

Aristóteles acolhe e explora essas significações dando-lhes uma nova medida. Esta nova acepção da ética como fruto do hábito manifesta quase sempre uma tendência natural na compreensão da ética. Poder-se-ia dizer que a ética pressupõe a natureza (*physis*). Tudo aquilo que agrega distorções à identidade natural das coisas, significa alteração de caráter e esfacelamento da capacidade de autonomia do homem. Toda capacidade de realização do homem passa pela responsabilidade do homem em auto-determinar-se. O vício (*kakia*) é a distorção do caráter e a morte da realização ética do homem.

7 CONCLUSÃO

O conceito de *ethos*, com suas múltiplas relações, é o centro de onde brota a redefinição aristotélica de ética. É daí que parte um significado que ultrapassa o conceito que o vincula ao temperamento resultante da natureza e da educação. O *ethos* é uma força moral que cada um forja através de seus atos, sendo o homem fruto de sua própria obra. A responsabilidade dá ao homem a experiência da maturidade de um caráter que não esteja maculado ou mascarado pela incontinência de um homem que faz a si mesmo.



Portanto a compreensão da relação entre pensamento, deliberação, ação, hábito e caráter, na ética de Aristóteles, leva ao tema da responsabilidade. O pensamento para Aristóteles precisa ser educado e treinado com o estudo que exige tempo, que levará o homem a *sophia* (sabedoria). Na sabedoria, o homem pode deliberar com prudência (*phronesis*), que o fará agir com justiça (*diké*), entendendo aqui justiça a partir dos gregos como adequação, equilíbrio. E, por fim, da ação do homem formar-se-ão hábitos que modelará o caráter, o *ethos* do homem.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro; Gerd Borheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os Pensadores).
- BITTAR, Eduardo C. B. Teorias Sobre a Justiça: Apontamentos para a Histórias da Filosofia do Direito. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2000.
- CAEIRO, António. A arete como possibilidade extrema do humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda. 2002.
- JAEGER, Werner. Paidéia: A formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- MORAES NETO, Joaquim José de. Aristóteles. Londrina: Ed. Uel, 1999.
- FINLEY, M. I. (Org.). O legado da Grécia: uma nova avaliação. Trad. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- PLATÃO. A República. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- REALE, Giovanni; DÁRIO, Antiseri. História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: PAULUS, 1990.
- REALE, Giovanni. História da Filosofia Antiga. v. 2. Platão e Aristóteles. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994.
- ROSS, Sir David. Aristóteles. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- TEIXEIRA, Evilázio. A educação do homem segundo Platão. São Paulo: Paulus, 1999.
- VAZ, Henrique C. L. Antropologia Filosófica I. São Paulo: Loyola, 1991.
- VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Trad. Isis Borges B. da Fonseca. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.