

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Gilberto Davanço Neto

**A sabedoria em Aristóteles: a educação como um instrumento necessário à
justiça social.**

Mestrado em Direito

São Paulo
2022

Gilberto Davanço Neto

**A sabedoria em Aristóteles: a educação como um instrumento necessário à
justiça social.**

Dissertação apresentada à banca
examinadora da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, como exigência
parcial para obtenção do título de MESTRE
em **Direito no núcleo de Filosofia do
Direito** sob a orientação do prof. Dr.
Gabriel Benedito Issaac Chalita.

São Paulo

2022

D245 Davanço Neto, Gilberto
A sabedoria em Aristóteles: a educação como um
instrumento necessário à justiça social / Gilberto
Davanço Neto. -- São Paulo: [s.n.], 2022.
155p. ; cm.

Orientador: Gabriel Benedito Issaac Chalita.
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós
Graduados em Direito.

1. Aristóteles. 2. Educação. 3. Ética. 4. Justiça. I.
Chalita, Gabriel Benedito Issaac. II. Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, Programa de
Estudos Pós-Graduados em Direito. III. Título.

CDD 340D245s

ERRATA

DAVANÇO NETO, GILBERTO. *A sabedoria em Aristóteles: a educação como um instrumento necessário à justiça social*. 2022. Dissertação. Mestrado em Direito. - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022, 155 p.

Página	Linha	Onde se lê	Leia-se

Banca Examinadora

À comunidade da Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo pelo apoio
permanente.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Gabriel Benedito Issaac Chalita por toda orientação, principalmente por instigar e fomentar reflexões que proporcionaram esta pesquisa acadêmica. Além de um excelente professor, Gabriel Chalita é um educador, sempre muito generoso e atencioso com o próximo.

A todos os meus professores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) que fizeram parte desta jornada, Álvaro Luiz Travassos de Azevedo Gonzaga, Aparecida Regina Borges Sellan, Cláudio de Cicco, Marcelo Gomes Sodré, Márcio Pugliese e Willis Santiago Guerra Filho.

À querida professora Márcia Cristina de Souza Alvim que me concedeu a oportunidade de ser seu assistente na graduação da PUC-SP, o que foi uma experiência muito enriquecedora e, além dos sábios conselhos que eu pude aprender ao longo do mestrado. À professora Nathaly Campitelli Roque (PUC-SP) que eu tive a honra de ter na minha banca de qualificação e por tecer relevantes comentários e sugestões para esta dissertação. Ao professor Wilson Levy Braga da Silva Neto (PUC-SP) por me ajudar com importantes conselhos ao longo do mestrado. Ao professor e amigo Alysson Leandro Barbate Mascaro que sempre deixou portas abertas para eu poder acompanhar todas as suas aulas e reflexões críticas na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (FD-USP). Ao professor Eduardo Carlos Bianca Bittar (FD-USP) pela sua enriquecedora pesquisa em Aristóteles. Ao professor Marco Antônio de Ávila Zingano (FFLCH-USP) pelos seus trabalhos de pesquisa, tradução e comentários das obras de Aristóteles. Ao grupo de pesquisa “Justiça e razão prática: Aristóteles e seus interlocutores”, capitaneado pelo professor Nuno Manuel Morgadinho dos Santos Coelho (FD-USP).

Aos meus pais, Fernanda e Márcio, por proporcionarem as condições em circunstâncias adversas, educaram-me para a vida e tornaram possível os meus estudos desde criança, o que permitiu a minha realização pessoal, amo vocês.

Aquilo em que para cada um consiste o ser e em vista do qual todo o mundo deseja viver, é aquilo em que cada um quer passar o tempo com os amigos; por isso alguns se reúnem para beber juntos, outros jogam dados juntos, outros fazem ginástica em grupo ou saem à caça juntos ou se reúnem para filosofarem em comum. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1172a2-5).

RESUMO

DAVANÇO NETO, GILBERTO. *A sabedoria em Aristóteles: a educação como um instrumento necessário à justiça social*. 2022. Dissertação. Mestrado em Direito. - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022, 155 p.

Este trabalho acadêmico, com base na sabedoria em Aristóteles, pretende responder à questão de qual maneira é possível construir uma sociedade (*pólis*) justa, ordenada e virtuosa, para que todos os cidadãos possam alcançar o Bem supremo, isto é, a *eudaimonía*, este que é o objetivo da ética em Aristóteles. Para esta tarefa, utiliza-se o método exploratório indutivo, através da revisão bibliográfica das obras de Aristóteles e, sob a ótica de relevantes estudiosos desses textos. Tal resposta é buscada levando em conta que existem os desvios morais dos cidadãos, isto é, os extremismos que se dão no excesso e na escassez ao se deliberar as suas vontades, os quais refletem na *pólis*. Para solucionar esta questão, Aristóteles demonstra a necessidade da educação humanística (*paideia*). De certo modo, a educação ocorre por meio do hábito, de ações reiteradas e prudentes, que visam o meio-termo entre os extremismos da escassez e do excesso. Desse modo, ao deliberarem as suas virtudes em excelência, os cidadãos poderão atingir a *Areté*. Ademais, as ações justas dos cidadãos irão refletir em um ciclo virtuoso entre, *pólis* e cidadãos. Entretanto, para que seja possível aos cidadãos as condições necessárias para atingirem a *Areté* e posteriormente a *eudaimonía*, é necessário que a *pólis* (Estado) ofereça os meios para essa realização, isto é, a emancipação social do ser humano. Para tanto, a *pólis* precisa garantir os Direitos Humanos básicos aos cidadãos. Ao discorrer da dissertação, na conclusão, poderemos constatar que o Direito à educação é fundamental para a garantia da Dignidade Humana. Porque proporciona igualdade e a liberdade aos cidadãos. Dessa maneira, os cidadãos poderão obter as condições necessárias para deliberarem de forma livre e prudente as suas vontades na sociedade. Ademais, poderão contribuir com as suas riquezas, isto é, os seus conhecimentos. Construindo assim, uma sociedade justa, de modo igualitário e livre. De tal modo, proporcionando a justiça social a todos os cidadãos, isto é, a emancipação social do ser humano.

Palavras-chave: Aristóteles. Educação. Estado. Ética. Justiça.

ABSTRACT

DAVANÇO NETO, GILBERTO. *Wisdom in Aristotle: education as a necessary instrument for social justice*. Dissertation. Master in Law. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022, 155 p.

This academic work, based on the wisdom in Aristotle, aims to answer the question of how it is possible to build a just, orderly and virtuous society (polis), so that all citizens can achieve the supreme good, that is, eudaimonía, which is the goal of ethics in Aristotle. For this task, the exploratory inductive method is used, through the bibliographical revision of Aristotle's works and, from the point of view of relevant scholars of these texts. Such answer is sought considering that there are the moral deviations of citizens, that is, the extremes that occur in excess and scarcity when deliberating their wills, which reflect on the polis. To solve this issue, Aristotle demonstrates the need for humanistic education (paideia). In a way, education occurs through habit, through reiterated and prudent actions, which aim at the middle ground between the extremes of scarcity and excess. In this way, by deliberating their virtues in excellence, citizens will be able to achieve Areté. Moreover, the just actions of citizens will reflect in a virtuous cycle between polis and citizens. However, for it to be possible for citizens to have the necessary conditions to achieve the Ate and later the eudaimonia, it is necessary that the polis (State) offers the means for this realization, that is, the social emancipation of the human being. For this, the polis needs to guarantee basic human rights to its citizens. In the conclusion of this dissertation, we can see that the Right to education is fundamental to the guarantee of Human Dignity. Because it provides equality and freedom to citizens. Thus, citizens may obtain the necessary conditions to deliberate freely and prudently their wills in society. Moreover, they will be able to contribute with their wealth, that is, their knowledge. Thus, building a fair society, in an egalitarian and freeway. In such a way, providing social justice to all citizens, that is, the social emancipation of the human being.

Keywords: Aristotle. Education. Ethics. Justice. State.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 A FILOSOFIA EM ARISTÓTELES.....	15
1.1 A EPISTEMOLOGIA EM ARISTÓTELES.....	24
1.2 O FIM DO SER HUMANO.....	36
1.2.1 O bem supremo.....	42
1.3 AS VIRTUDES ÉTICAS EM ARISTÓTELES.....	45
1.3.1 As virtudes éticas práticas (moral).....	46
1.3.2 As virtudes dianoéticas.....	50
2 A VIRTUDE MORAL DA JUSTIÇA EM ARISTÓTELES.....	57
2.1 O SENTIDO GERAL E O SENTIDO PARTICULAR DE (IN)JUSTIÇA.....	62
2.2 A ESCOLHA POR DELIBERAÇÃO PARA PRATICAR AÇÕES JUSTAS.....	64
2.3 A JUSTIÇA CULMINA TODAS AS VIRTUDES.....	65
2.4 A JUSTIÇA TOTAL.....	67
2.5 A JUSTIÇA PARTICULAR.....	68
2.5.1 A justiça particular distributiva.....	72
2.5.2 A justiça particular corretiva.....	73
3 A PÓLIS EM ARISTÓTELES.....	76
3.1 OS VÍCIOS E DESVIOS NA PÓLIS.....	94
3.2 A JUSTIÇA NA PÓLIS.....	100
3.3 A PÓLIS VIRTUOSA.....	107
3.4 A EDUCAÇÃO DAS VIRTUDES HUMANAS.....	114
3.5 A IMPORTÂNCIA DAS LEIS.....	120
4 A EDUCAÇÃO COMO UM INSTRUMENTO NECESSÁRIO À JUSTIÇA SOCIAL.....	124
4.1 A FORMAÇÃO HUMANÍSTICA DO SER HUMANO MODERNO (CONTEMPORÂNEO).....	124
4.2 OS SABERES NECESSÁRIOS À CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE JUSTA.....	129

4.3 A EDUCAÇÃO NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO.....	134
CONCLUSÃO.....	146
REFERÊNCIAS.....	151

INTRODUÇÃO

Este trabalho acadêmico, com base na sabedoria em Aristóteles, pretende responder à questão de qual maneira é possível construir uma sociedade (*pólis*) justa, ordenada e virtuosa, para que todos os cidadãos possam alcançar o Bem supremo, isto é, a *eudaimonía*, que é o objetivo da ética em Aristóteles.

Para esta tarefa, utiliza-se o método exploratório indutivo, através da revisão bibliográfica das obras de Aristóteles. Utilizaremos as obras *Categorias*, *De Anima*, *Ética a Nicômaco*, *Metafísica* e *Política* e, sob a ótica de relevantes estudiosos desses textos.

Tal resposta é buscada levando em conta que existem os desvios morais dos cidadãos, isto é, os extremismos que se dão no excesso e na escassez ao se deliberar as suas vontades, os quais refletem na *pólis* e, por meio dos seus governantes que os representam.

Para solucionar essa questão, Aristóteles demonstra a necessidade da educação humanística (*paideia*) e das virtudes morais dos seres humanos. De certo modo, a educação ocorre por meio do hábito, de ações reiteradas e prudentes, que visam o meio-termo entre os extremismos da escassez e do excesso. Desse modo, ao deliberarem as suas virtudes em excelência, os cidadãos poderão atingir a *Areté*. Ademais, as ações justas dos cidadãos irão refletir em um ciclo virtuoso entre, *pólis* e cidadãos.

Entretanto, para que seja possível aos cidadãos as condições necessárias para atingirem a *Areté* e posteriormente a *eudaimonía*, é necessário que a *pólis* (Estado) ofereça os meios para essa realização, isto é, a emancipação social do ser humano. Para tanto, a *pólis* precisa garantir os Direitos Humanos básicos aos cidadãos.

O encadeamento desta pesquisa ocorre por meio da exposição estrutural do pensamento de Aristóteles e da análise que dele fazemos, que se desdobra nos seguintes capítulos.

No Capítulo 1, vamos abordar a filosofia em Aristóteles, desde a sua história e contexto de vida, para depois expormos o seu pensamento e apresentarmos conceitos e doutrinas pertinentes ao nosso tema de pesquisa, assim, explicitamos: virtude; ser

enquanto ser; substância, categorias; matéria e forma; potência e ato; as quatro causas; fim do homem; bem supremo; *eudaimonía* e entre outros.

Esses conceitos, ao desdobrar dessa pesquisa, serão a base da fundamentação do nosso pensamento. Por conseguinte, neste mesmo capítulo, vamos expor a parte principal do pensamento em Aristóteles para este trabalho, a ética, seja a ética prática e a ética dianoética. Nesse sentido, ao estudar a realidade no âmbito sensível, Aristóteles sistematiza como ciência a Ética, que se preocupa como fim, a vida boa, isto é, a *eudaimonía*.

Desse modo, vamos nos debruçar ao estudo da filosofia prática, sendo a Ética o nosso principal objeto de reflexão filosófica neste capítulo e, que se subordinam à filosofia política e teórica (Metafísica). A Ética em Aristóteles, se refere ao estudo das relações dos seres humanos para alcançarem a *eudaimonía*. Ela trata sobre as reflexões sobre o *ethos* (hábitos) e valores dos seres humanos, ou seja, reflexões filosóficas sobre a construção das relações entre os seres humanos e, ainda, consequentemente, as virtudes morais dos seres humanos e, sempre visando o Bem último.

No capítulo 2, vamos tratar sobre a virtude moral da justiça, são elas: o sentido geral e particular de (in)justiça; a escolha por deliberação para praticar ações justas; a justiça como ponto concêntrico que tendem as demais virtudes morais. E os tipos de justiça, são elas: total e particular, esta última subdividida em distributiva e corretiva.

Das virtudes morais do ser humano, a justiça é a mais relevante, conforme ensina Aristóteles em suas obras, especialmente no livro V do tratado *Ética a Nicômaco*. A virtude moral da justiça implica a vida dos cidadãos na *pólis*, porque ela culmina o ponto concêntrico que tendem todas as demais virtudes morais dos seres humanos e, pondera a justa medida, isto é, o meio-termo entre o excesso e a escassez para a deliberação das virtudes morais em sua excelência (*Areté*).

No capítulo 3, vamos abordar em destaque a *pólis*, vamos expor questões que compreendemos, assim como o nosso filósofo, serem de suma relevância para que uma *pólis* possibilite as condições necessárias para que seus cidadãos alcancem o Bem supremo, a *eudaimonía*. Nesse sentido, vamos tratar dos vícios e desvios da

pólis; a justiça na *pólis*; a *pólis* virtuosa; a educação das virtudes humanas pela *pólis* e; a importância das leis na *pólis*.

Em Aristóteles, a ética está diretamente relacionada à justiça, pois é a *pólis* e a Constituição (*politeia*) da *pólis* que promovem a justiça. Assim, a ética é a ciência prática e arquitetônica sobre os assuntos da *pólis*, cujo objetivo é construir o Bem comum, proporcionando o Bem de cada qual e, sobretudo, o Bem de todos, considerando os interesses da *pólis*. Nesse sentido, a Constituição (*politeia*) e a legislação (*nómoi*) são os instrumentos de que se utiliza o Estado (*pólis*) para orquestrar a harmonia das partes, sendo a justiça a virtude social por excelência e a ética o vetor condutor para a plena realização social na *pólis*.

No capítulo 4, apresentamos o desfecho da nossa reflexão, que acompanha na medida do possível, o do nosso filósofo Aristóteles. De tal modo, pretende-se atualizar para os dias de hoje, a resposta à questão de como construir uma sociedade justa. Como hipótese de solução, consolida-se a educação humanística como ferramenta necessária à construção de uma sociedade justa, com fim de se realizar a justiça social.

Dessa maneira, a educação deve ser o primeiro ensino aos humanos e universal. Centrado na condição humana, isto é, o que constitui de mais basilar o ser humano, ou seja, as humanidades. Outrossim, o ser humano deve reconhecer-se em sua humanidade em comum e reconhecer a diversidade cultural, para a formação do ser humano do futuro. Desse modo é a educação humanística, uma ferramenta necessária à construção de uma sociedade justa, uma sociedade que compreenda e garanta o Direito de todos, a fim de que todos sejam iguais e livres para construir a sua história.

Na conclusão, poderemos constatar que o Direito à educação é fundamental para a garantia da Dignidade Humana. Porque proporciona a igualdade e a liberdade aos cidadãos. Dessa maneira, os cidadãos poderão obter as condições necessárias para deliberarem de forma livre e prudente as suas vontades na sociedade. Ademais, poderão contribuir com as suas riquezas, isto é, os seus conhecimentos. Construindo assim, uma sociedade justa, de modo igualitário e livre, proporcionando a emancipação social do ser humano.

1 A FILOSOFIA EM ARISTÓTELES

Aristóteles de Estágira, notável filósofo grego do período da Grécia clássica, nasceu em 384 a. C. Abrangeu em seus estudos todas as ciências do seu tempo e criou outras, além de filósofo foi educador, mestre e pesquisador. Aos dezoito anos ingressou na Academia de Platão, onde permaneceu por vinte anos, até a morte de seu mestre.

Mudou-se para Míssias, onde se casou, e a convite de Felipe II, rei da Macedônia (382 a.C. – 336 a.C.), de quem seu pai era médico da família, se torna preceptor de seu filho Alexandre, permanecendo na corte da Macedônia até 334 a.C. Acompanha o seu discípulo à Ásia e depois retorna à Atenas, onde funda a sua escola, o Liceu.

Sua escola ficou conhecida como peripatética pelo hábito dele de proferir suas palestras durante longas caminhadas entre árvores no bosque da escola, o que provocava nos discípulos percepções pelos sentidos, por meio de atividades experimentais na natureza e, ao mesmo tempo que teve sucesso como metafísico, através do ócio contemplativo – assim como o método científico de seu pai que era médico, diferentemente do método da idealização dos arquétipos perfeitos do seu mestre, Platão.

O Liceu era uma academia de investigação e educação e, seu discípulo e agora imperador de Roma, Alexandre, o Grande, enviava inúmeras descobertas e materiais de suas conquistas para que seu mestre, no Liceu, pudesse analisar e desvendar a matéria bruta até ao ato puro, dentre esse material podemos destacar cento e cinquenta e oito Constituições de Estado, que assim fundamentou as suas reflexões sobre os seus trabalhos de ética e política. O Estagirita, como ficou conhecido Aristóteles, faleceu em 322 a.C. e deixou um legado não só de descobertas, mas principalmente o seu método filosófico¹; nesse sentido:

As amplas discussões doutrinárias absorviam as atenções dos sequazes platônicos, entre os quais se encontrava Aristóteles,

¹ Para uma maior compreensão da vida e obra do nosso filósofo: BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri/SP: Manole, 2003. e LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama kury. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008, p. 129-137

imprimindo-lhes um ritmo intenso de atividades que variavam entre a pesquisa, a oitiva das lições ministradas e as disputas promovidas entre os estudiosos. A liberdade de discordância, de persuasão e argumentação tornou o espaço acadêmico fecundo recanto para o florescimento da disputa intelectual e do ecletismo cultural. Algo que notabilizou a personalidade do jovem de Estagira foi o seu afinco pela leitura da generalidade dos pensamentos gregos, o que lhe valeu o epíteto de ‘o ledor’ (o anagnostes), que lhe foi atribuído por Platão, agudo observador de seus dotes intelectuais e de sua capacidade de concentração. O cognome recebido por Aristóteles atestava a indignação dos integrantes da Academia frente ao hábito do Estagirita de ler e pesquisar as obras científico-literárias diretamente nos textos que compunham a tradição helênica, perplexidade está plenamente justificável em virtude da ênfase dada à expressão oral, tanto no meio acadêmico, uma vez que os discípulos escutavam as lições, quanto no social, onde representações teatrais e o discurso político ganhavam relevo. A leitura da tradição helênica incorpora-se de tal forma ao conjunto das inovações metodológicas de Aristóteles que o problema histórico converte-se em parte da própria busca da verdade².

A herança empírica em face ao pensamento mitológico que vigorava em seu tempo era um dos diferenciais mais característicos de sua filosofia.

Essa é uma síntese da vida do filósofo, para podermos situá-lo de acordo com as suas circunstâncias de vida. Nesse sentido, tivemos a oportunidade de tomarmos conhecimento do seu testamento³, que nos oferece uma visão privilegiada de seus assuntos pessoais e opiniões morais no âmbito privado.

Aristóteles possuía um patrimônio consideravelmente grande, dois filhos adolescentes, uma companheira (a mãe de seus filhos morrerá) e um círculo de amigos de confiança. A forma que delibera as suas vontades e a quantidade de bens distribuída fazem jus à sua filosofia; desse modo, distribui seus bens para sua companheira Herpilis, de forma generosa pela “[...] grande afeição que Herpilis me dedicou [...]”; ela teria a preferência na escolha das casas de Aristóteles, vários servos, uma grande quantidade de prata para além do que ela já recebera e um belo dote se desejar se casar.

O filósofo deixou instruções para a dedicação de várias estátuas, sendo uma para sua mãe, uma para sua irmã e uma para seu irmão, que deveriam ser instaladas

² BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 30-31.

³ LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama kury. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008, p. 132.

como um memorial a ele, “[...] porquanto ele [o irmão] morreu sem deixar filhos [...]”. Ele também deixou instruções para um par de estátuas que deveriam ser erigidas em Estágira, sua cidade natal: “[...] em tamanho natural a Zeus Salvador e a Atenas Salvadora”.

Ele redigiu o testamento de forma bem detalhada para os seus executores, “[...] as guarnecerão com móveis que lhes pareçam apropriados e como aprouverem a Herpilis. Nicânor “[...] se encarregará da menina e do menino Nicômacos como lhe parecer conveniente em tudo que lhe diz respeito, como se ele fosse o pai e irmão”, e Abracis “[...] ganhará a liberdade, e por ocasião do casamento de minha filha receberá quinhentos dracmas e a serva que tem agora”.

Muitos dos temas e doutrinas do trabalho filosófico do Estagirita, que foram discutidos com os seus estudantes no Liceu, estão delineados em seu testamento, como a importância dos amigos e da família, os papéis sociais que cabem aos cavalheiros de posses, a generosidade e a dignidade no trato com os outros, o bom juízo de seres humanos leais. Podemos perceber a distribuição de seus afetos e bens de forma justa de acordo com a sua filosofia ensinada em vida, sempre considerando o conceito de meio-termo por meio da prudência ao deliberar suas vontades e virtudes morais.

Aristóteles revela-se nesse testamento como alguém que tem as virtudes que se esperariam de um humano que segue a sua filosofia teórica na vida. Desse modo, percebe-se uma espécie de virtude moral da justiça de forma distributiva em razão ao que cada pessoa representou para o testador em vida. De certa forma, é construído de acordo com a vivência humana e suas ações, ou seja, pelo hábito, o que será o justo para cada indivíduo⁴.

⁴ Este é o teor do testamento de Aristóteles: “Que tudo esteja bem; entretanto, se algo acontecer, Aristóteles adotou as seguintes disposições extremas. Antípatros é o testamenteiro em todos os assuntos e em geral; até a chegada de Nicânor, todavia, Aristomenes, Tímarcos, Diotelés e (se ele consentir e as circunstâncias permitirem) Teôfrastos, encarregar-se-ão tanto de Herpilis e das crianças como da herança. Quando a menina estiver na idade própria será dada em casamento a Nicânor; mas, se algo acontecer à menina (que Deus não queira, nem aconteça) antes do casamento, ou quando ela já estiver casada, porém antes de ter filhos, Nicânor terá plenos poderes, seja em relação às crianças, seja em relação a tudo mais, para administrar de maneira digna dele e de nós. Nicânor se encarregará da menina e do menino Nicômacos como lhe parecer conveniente em tudo que lhe diz respeito, como se ele fosse o pai e irmão. Se algo acontecer a Nicânor (que Deus não queira!) antes do casamento da menina, ou quando ela estiver casada, porém antes de ter filhos, terão pleno valor as suas disposições. Se Teôfrastos quiser conviver com ela, terá os mesmos direitos de Nicânor. Se assim não for, os

À época de Aristóteles, a concepção de filosofia e ciência é um todo único. A divisão com as ramificações que especificam e aperfeiçoam as ciências da filosofia virá a ocorrer somente no século XVII, como por exemplo: a química, a física etc. Com as datações das obras de Aristóteles e da grande maioria de seus contemporâneos do período da Grécia clássica (século VI a.C. a IV a.C.), seguimos o raciocínio de Giovanni Reale:

[...] utilizaremos a ordem lógica com que Aristóteles distinguia hierarquicamente as ciências. Na verdade, ele considerou primeiras as ciências teóricas, ou seja, puramente contemplativas, que são a metafísica, a física e a matemática; as ciências práticas, isto é, a ética e a política, são segundas; e terceiras, são as ciências poiéticas, ou seja, as artes. A lógica não entra no quadro porque, mais que uma ciência, fornece o instrumento preliminar para qualquer ciência, mostrando como o homem raciocina⁵.

Desse modo, para o nosso filósofo, a filosofia se divide em três: i) filosofia teórica, que estuda o conhecimento nele mesmo, o conhecimento das coisas nele

testamenteiros, de acordo com Atípatros, adotarão a respeito da filha e do menino as medidas que lhes parecem melhores. Os testamenteiros e Nicânor, pensando em mim e na grande afeição que Herpilis me dedicou, cuidarão dela sob todos os aspectos e, se ela quiser casar-se, esforçar-se-ão para que não lhe seja dado um marido indigno de nós; e além do que ela já recebeu dar-lhe-ão um talento de prata tirado da herança, e três serva a sua escolha, além da que ela já tem e do servo Pirraios; e se ela preferir permanecer em Calcis dar-lhe-ão o alojamento destinado aos hóspedes junto ao jardim, mas se preferir Stágeira, a casa de meu pai. Qualquer que seja a sua preferência entre as duas moradias, os testamenteiros as guarnecerão com móveis que lhes pareçam apropriados e como aprouverem a Herpilis. Nicânor se encarregará do menino Mírmex, para que seja reconduzido aos seus de maneira digna de nós, com todos os seus bens que recebemos. Abracis ganhará a liberdade, e por ocasião do casamento de minha filha receberá quinhentos dracmas e a serva que tem agora. A Talé serão dados, além da serva que ela já tem e que foi comprada, mil dracmas e uma serva. E Símon, além da quantia dada anteriormente para aquisição de outro servo, terá um servo comprado para ele ou receberá uma quantia adicional de dinheiro. E Tícon, Fílon, Olímpios e seu filho ganharão a liberdade quando minha filha se casar. Nenhum dos servos que cuidaram de mim será vendido, e todos continuarão a ser empregados; quando chegarem à idade própria terão a sua liberdade, se a merecerem. Meus testamentos cuidarão de que, quando estiverem prontas as estátuas encomendadas a Grilos, sejam as mesmas postas nos respectivos lugares, a de Nicânor, a de Próxenos, que era minha intenção ver terminadas, e da mãe de Nicânor; a de Arímnestos, já pronta, deve ser colocada em seu lugar, para perpetuar-lhe a memória, porquanto ele morreu sem deixar filhos; a de nossa mãe deve ser dedicada a Deméter em Nemea, ou onde acharem melhor. E onde quer que me sepultem, ponham no mesmo lugar os ossos de Pitiás depois de havê-los recolhido, de acordo com suas próprias intenções. E para comemorar o regresso de Nicânor são e salvo, como prometi em seu nome, devem ser dedicadas em Stágeira estátuas de pedra em tamanho natural a Zeus Salvador e a Atena salvadora.”

LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama kury. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008, p. 132.

⁵ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 48.

mesmo, denominada de Filosofia Primeira⁶ ou Metafísica^{7,8}, ii) filosofia prática, que estuda o conhecimento aplicado a ação humana, denominada de Política e Ética⁹ e, iii) filosofia produtiva, que estuda o conhecimento humano aplicado ao produto da ação humana, denominada de Retórica e Poética^{10,11}. Este é o pensamento sistemático aristotélico de estudos. Vamos nos debruçar ao estudo da filosofia prática, sendo a Ética e a Política o nosso objeto de reflexão filosófica e, que se subordinam à filosofia teórica (Metafísica).

A ética (*ét* de *ethos* e mais a partícula *ica* de ciência), significa estudos (ciência) sobre os *ethos* (*ethos*, que significa costumes e comportamentos do ser humano). A ética é uma filosofia sobre a virtude moral do humano, que se refere aos costumes e comportamentos do humano. Denominada de Filosofia Moral, por tratar sobre as reflexões sobre o *ethos* (hábitos) e valores, são reflexões filosóficas sobre a Moral e o Direito, este último porque o âmbito do Direito é o responsável e destinado para reger aqueles valores sociais em determinada comunidade. Desse modo, são as

⁶ A título de maior compreensão, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009, p. 123-176.

⁷ *Ibidem*, p. 93-122.

⁸ Reale explica que: “[...] cabe caracterizar de maneira exata os sentidos precisos que Aristóteles concedeu à ciência que ele chamou de ‘filosofia primeira’ e que os pósteros denominaram ‘metafísica’. Essas definições são, na verdade, quatro: a) A metafísica indaga as causas e os princípios primeiros, ou supremos; b) a metafísica indaga o ser enquanto ser; c) a metafísica indaga a substância; d) a metafísica indaga Deus e a substância suprassensível.” REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 53.

⁹ A título de maior compreensão sobre a Ética em Aristóteles: ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

¹⁰ Nesse sentido, Reale explica que para Aristóteles as ciências se dividem em i) práticas, ii) poiéticas, iii) teoréticas, iii.i) física, iii.ii) matemática, iii.iii) metafísica; de modo geral: “As ciências práticas referem-se às ações que têm seu início e seu termo no próprio sujeito que age: são as ações morais. De fato, é manifesto que as ações morais têm seu início no sujeito e retornam ao próprio sujeito, aperfeiçoando-o. As ciências poiéticas referem-se, ao contrário, às ações que têm seu princípio no sujeito, mas são dirigidas a produzir algo fora do próprio sujeito; tais são, por exemplo, todas as operações e produções da arte: a ação de construir, a ação de curar exercida pelo médico sobre o paciente, a ação de tocar um instrumento etc. Bem diferente das ciências prático-poiéticas são as ciências teoréticas; estas não se referem nem à ação nem à produção, mas têm como fim a pura especulação, ou seja, o puro conhecimento como tal”. ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 48-49.

¹¹ Reale comenta que: “[...] as ciências teóricas são superiores às práticas e às produtivas, e que, por sua vez, a metafísica é superior às outras duas ciências teóricas. Ao fazer metafísica, o homem realiza efetivamente a pura vida contemplativa que, pelas razões já vistas no Protréptico, é ontologicamente superior à vida ativa. Ao fazer metafísica, o homem se aproxima de Deus, não somente porque o conhece, mas também porque faz o mesmo que Deus, que é puro conhecimento, como veremos. Portanto, Aristóteles diz: ‘Todas as outras ciências podem até ser mais úteis ao homem, mas nenhuma é superior a esta [metafísica].’” REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 54.

reflexões filosóficas sobre as ações humanas o objeto de estudo da ética aristotélica, no intento de como o ser humano em sociedade poderá alcançar a *eudaimonía*¹².

Partindo da premissa aristotélica de que o ser humano é um animal racional (*zoon logikon*). E para que o ser humano seja um ser racional, é necessário estar em sociedade, ou seja, ser político. Porque é na *pólis*, com a vida em sociedade que se frutifica a fala e o intelecto nas relações com os concidadãos. Desse modo, ser racional é inseparável do ser político, dessa conjugação depende a realização do indivíduo.

Por conseguinte, só é possível a realização do ser humano em comunidade (*pólis*), e, nesse sentido, é que podemos afirmar que o humano é naturalmente um animal político (*zoon politikon*), porque é na *pólis* que o humano se forma um ser racional ao interagir com os demais concidadãos, desenvolvendo e aprimorando o seu *logos*, isto é, a fala e a racionalidade.

O ser humano é um animal político, mais do que qualquer abelha ou qualquer animal gregário. Afinal, a natureza não faz nada em vão; ora, somente o homem, entre os animais, possui uma linguagem. A voz sinaliza o doloroso e o agradável, e sob esse aspecto também a encontramos nos animais; a natureza deles, com efeito, chegou ao ponto de experimentar a sensação do doloroso e do agradável, significando-os em correlação mútua. A linguagem, porém, existe para manifestar o vantajoso e o nocivo, e, por conseguinte, o justo e o injusto. Há, então, apenas isto de característico do ser humano, em contraposição aos animais: somente os humanos têm a percepção do bem, do mal, do justo, do injusto e das outras noções desse gênero. O fato de ter essas noções em comum dá origem à família e à cidade¹³.

O ser humano ao viver em sociedade é naturalmente ordenado à política e à justiça, por consequências advindas das relações sociais e econômicas na *pólis*. Além de que, porque o humano tem a linguagem, esta que proporciona e frutifica a sua razão (*logos*), para que cada indivíduo possa se complementar e evoluir o ser (ontologia), a fim de expressar as suas virtudes em excelência (*Areté*), possibilitando alcançar a *eudaimonía*.

¹² Para maior compreensão sobre a *eudaimonía* em Aristóteles: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 103-125.

¹³ CHAUI, Marilena. *O ser humano é um ser social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 113.

Desse modo, a *pólis* é uma comunidade natural:

[...] não só porque o ser humano não é autossuficiente, mas também por ter necessidade dos outros para viver, e porque só na cidade se pode realizar completamente o fim do ser humano, qual seja, viver bem. Por isso Aristóteles define o ser humano como ‘animal político por natureza’, feito para viver na *pólis*, e isso é sinalizado pelo fato de que todos os seres humanos possuem a palavra (*logos*), e isso permite discutir o que é útil e prejudicial, o justo e o injusto (*Ethica Nichomachea*, 14, 1253 b 33-1254 a 1)¹⁴.

A *eudaimonía* é o *Bem* (finalidade) supremo. A sílaba *eu*, significa bom e, a partícula *daimonía*, significa um ser intermediário entre nós mortais e os deuses. Como uma espécie de “bom gênio” (*daímôn*), um humano mortal que se aproxima dos deuses pela sua capacidade de raciocínio, uma espécie de “sábio”, ou como grande parte dos especialistas em Aristóteles traduzem nos dias de hoje, felicidade; entretanto, esta palavra não tem o seu significado semântico adequadamente compreendido pelo sensu comum em um primeiro momento – o que iremos expor na sequência deste trabalho.

Todavia, esta reflexão filosófica de Aristóteles se origina sobre as relações das ações do ser humano, sobre a moral e sobre as regras sociais, sobre como devemos nos comportar em sociedade, para que possamos alcançar o Bem supremo, a *eudaimonía*.

Aristóteles divide o estudo da ética em virtudes éticas e virtudes dianoéticas; desse modo, o filósofo ensina que:

Sendo a virtude de duas espécies, uma dianoética e outra ética, a dianoética, ademais, gera-se e cresce por via do ensinamento, e tem por isso necessidade de experiência e de tempo; ao invés, a virtude ética provém do hábito.

Mas daí é igualmente manifesto que nenhuma das virtudes éticas se gera em nós por natureza. Nenhum, com efeito, dos seres naturais toma hábitos diversos: por exemplo, a pedra, levada pela natureza para baixo, nunca se habituaria a alçar-se para cima, mesmo que alguém, para habituá-la, a atirasse para o alto dez mil vezes; tampouco o fogo jamais iria para baixo, nem nenhum outro dos seres naturais poderia nunca se habituado de outro modo. Logo, as virtudes não se geram por natureza nem contra a natureza, mas nascem em nós, que,

¹⁴ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 125.

aptos pela natureza a recebê-las, nos tornamos perfeitos mediante o hábito¹⁵.

Por conseguinte, diante dos ensinamentos de Aristóteles, podemos compreender que as virtudes éticas são compostas pela política, Estado e cidadãos. Todos esses domínios (subdivisões) se ligam e se complementam, de forma que uma gera a outra e é impossível estudá-las de forma isolada por meio do pensamento em Aristóteles¹⁶.

A política é a relação entre Estado e cidadão, porque estão intimamente ligados; de modo que, não podemos estudar a ação humana destacada da sociedade que ele se insere. Como bem explica Aristóteles, nós somos um ser político (*zoon politikon*), essas são as razões que compreendemos e assim, é necessário estudar ao mesmo tempo a ética¹⁷ e a política¹⁸.

E da outra parte da divisão do estudo da ética, as virtudes dianoéticas, Aristóteles estuda a parte da alma intelectual, que são as virtudes mais próprias e únicas do ser humano, com o fim (finalidade) de que o homem atinja o Bem supremo¹⁹ ao que todos tendem, a *eudaimonía*. Contudo, também estudaremos as virtudes éticas (práticas), que culminam na virtude moral da justiça.

Nesse sentido, ao aprofundarmos no discorrer deste trabalho, a palavra ética que em um primeiro momento pode significar ciência do costume, que tem como objeto de estudo a atividade prática do mundo sensível dos humanos. Porém, a ética de Aristóteles une-se estreitamente aos conceitos fundamentais da Metafísica. Sendo que cada humano possui a sua essência e respectivamente uma determinada atividade, isto é, a sua virtude. O que é justamente a excelência de sua expressão de ser (*Areté*).

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1103a14-27.

¹⁶ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 111.

¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, Antonio Campelo Amaral e Carlo de Carvalho Gomes. Edição bilingue. Lisboa: Vegas, 1998.

¹⁹ Para maior compreensão sobre o *Bem final* na ética aristotélica, sugere-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 42-64.

Esta ação é determinada por um fim (*telos*), a que se endereça a atividade de todos os humanos. Desse modo, qual é o fim? O fim é o *Bem supremo* dos humanos e este Bem é denominado *eudaimonía*²⁰. Aristóteles em vista ao Bem supremo como a essência do ser humano a atividade que por sua essência lhe é única e própria, que o destaca de todos os outros seres vivos e o assemelha aos deuses, isto é, a atividade racional.

Sendo o humano um ser racional, o pensamento é a expressão da essência do ser humano. Tal essência, isto é, a razão humana, é o meio para a realização de seu fim, do seu Bem supremo. Portanto, no pensamento (razão) consiste na virtude do ser humano. Sendo assim, a vida teórica sobrepõe-se à vida prática; dessa forma, a vida contemplativa é a melhor de todas as vidas, porque é a excelência da ação humana. O que proporciona ao humano, a vida bela e divina²¹.

A razão consiste em conservar sempre a justa medida, ou seja, por meio do hábito da prudência, que se possibilita deliberar as vontades morais de forma justa, isto é, entre o excesso e a escassez²². Por isso toda virtude é o termo médio entre dois extremos (vícios), mas não um mero termo médio aritmético-mecânico, senão verdadeiramente racional.

Desse modo, Aristóteles concebe a doutrina do meio-termo:

Qual é o oposto da bravura? Covardia, certo? Nem tanto. De acordo com Aristóteles, há dois opostos da bravura – a covardia e a temeridade. Covardia é ter medo demais e temeridade é ter de menos. O mesmo é verdadeiro de todas as outras virtudes. Toda virtude será no meio do caminho entre dois vícios associados, um na direção da emoção demasiada, o outro na direção da emoção de menos. Essa é uma das doutrinas mais famosas de Aristóteles, a ‘doutrina do meio-termo’. Dizer que a quantidade certa de emoção está entre duas quantidades erradas não é dizer que ela é a média dessas duas quantidades. Às vezes a quantidade certa está mais próxima de uma que de outra. Na realidade, a quantidade certa varia grandemente de acordo com as circunstâncias individuais do caso. [...] como ‘o intermediário relativamente a nós... que não é nem demais nem de

²⁰ Para maior compreensão sobre *eudaimonía* e *Bem supremo* em Aristóteles, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, p. 73-110.

²¹ *Ibidem*, p. 485-520.

²² Para maior compreensão sobre a doutrina aristotélica do *meio-termo*, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 405-438.

menos – e este não é um nem o mesmo para todos’ (EN 1106a26-b7)²³.

As próprias virtudes práticas de domínio de si mesmo, de temperança, de magnanimidade, e outras, revelam a superioridade da razão no procedimento. O humano, diferentemente dos animais e dos deuses é um ser político (*zoon politikon*); de modo que, o Bem supremo do humano, a *eudaimonía*, é impossível ser alcançada na vida individual, isolado da comunidade. Sendo assim, podemos compreender que a ética imbrica na política²⁴.

Embora o pensamento grego fosse dominado pela ideia da medida e da simetria, oriundos da escola pitagórica e, o excesso e a escassez eram vistos como desvio da beleza (*belo*) cósmica (*cosmos*) da natureza (*phýsis*). Aristóteles, ao pesquisar as Constituições de diversas *pólis* (cidade-Estado), para discernir em cada uma a forma degenerada e a forma justa e racional, que encontra o ideal no meio-termo, a justa medida aristotélica, dependendo de cada caso.

1.1 A EPISTEMOLOGIA EM ARISTÓTELES

Podemos partir do seguinte pensamento do filósofo: “[...] toda modificação do real, todo caminho que nos conduz e orienta, assim como tudo o que fazemos e escolhemos, parece que se inclinam para um certo bem. Por isso se disse, com razão, que o bem é aquilo diante do qual nada resiste²⁵”. Desse modo, podemos compreender que o seu pensamento metodológico é pautado na realidade dos fatos, por meio da ação, para se alcançar um fim, isto é, o ser humano age em busca de um Bem supremo, isto é, a *eudaimonía*.

Aristóteles ao estudar a realidade, no âmbito sensível²⁶, sistematiza e estuda os campos do saber: i) ética, que se preocupa com a vida boa; ii) política, que se

²³ BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles* (Coleção Companions & Companions). Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. – Aparecida-SP: Editora: Ideia & Letras, 2009, p. 280.

²⁴ Para maior compreensão em relação a comunidade política (*pólis*) e o *Bem supremo*, sugere-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 439-491.

²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1094a1-2

²⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 113-114.

preocupa com a condução da *pólis*; iii) epistemologia, que se preocupa com a possibilidade de alcançar o conhecimento; iv) metafísica, que se preocupa com a estrutura do Ser enquanto ser (ontologia).

[...] Aristóteles, mostra-nos que a matriz conceptual que lhes é comum, não obstante as diferenças que os distinguem, apresenta-se como a mais apta para nos permitir pensar, como anteriormente já observamos, os problemas que fluem imediatamente de nossa natureza como seres racionais e livres: problemas do agir, do bem, da excelência e dos fins da vida humana, em suma os problemas postos pela simples questão socrática – como convém viver? – da qual nasceu a Ética²⁷.

O tratado *Metafísica* (*tá méta tá phýsica*)²⁸, termo este cunhado por Andrônico de Rodes²⁹, que compilou e organizou os textos de Aristóteles neste tratado, é nomeado pelo simples fato de que vem depois do tratado da *Física*.³⁰ O que Aristóteles compreendia pelos textos que assim compõem o tratado da *Metafísica*, são os estudos do *Ser enquanto ser*³¹, *Substância*, *Teologia* e *Princípio e causas primeiras*³². Contudo, a Metafísica para Aristóteles é o estudo do Ser, nesse sentido:

[...] O ser exprime significados diversos, mas que têm relação precisa com um princípio idêntico ou uma realidade idêntica, como bem ilustram os exemplos de ‘sadio’ e ‘médico’, no trecho citado. Portanto, as várias coisas denominadas ser exprimem, sim, sentidos, diversos do ser, mas todas elas implicam, ao mesmo tempo, uma referência a algo que é uno, ou, mais especificamente, às substâncias³³.

²⁷ *Ibidem*, p. 126.

²⁸ A título de maior compreensão sobre o nome Metafísica, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009, p. 93-122

²⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. Vol. I. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 27-28.

³⁰ “O título deve ter surgido no século I a.C., [...] portanto, justamente na época da publicação da edição de Andrônico. Ele teria sido cunhado ou pelo próprio Andrônico para a publicação de sua grande edição dos escritos aristotélicos, ou teria surgido imediatamente depois da publicação ou em consequência dela, dado que, justamente na ordem da publicação, os livros de filosofia primeira vinham depois dos de física.” ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 27.

³¹ Para Aristóteles o estudo do *Ser enquanto ser* é o estudo do Ser no sentido mais geral e o seu significado e sentido: “[...] além de doutrina das causas, a metafísica é definida por Aristóteles como doutrina “do ser”, ou também “do ser enquanto ser”. REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 56.

³² ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 37-46.

³³ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 57.

O conceito de *Substância*, é um dos temas principais da investigação de Aristóteles na *Metafísica*, ela é considerada como o princípio (*arché*) e a causa (*aitia*); de modo a explicar e justificar o Ser de cada coisa.

[...] A substância é a causa primeira e o ser próprio de toda a realidade determinada. É o que faz de um composto algo que não se resolve na soma dos seus elementos componentes. Tal como a sílaba *ba* não é igual à soma de *b* e *a*, mas tem uma natureza própria que desaparece quando se dissolve nas letras que a compõem, assim também qualquer realidade tem uma natureza que não resulta na adição dos seus elementos componentes e é diferente de cada um e de todos estes elementos. Essa natureza é a substância daquela realidade: o princípio constitutivo do seu ser. A substância é sempre princípio, nunca elemento componente (Met. 1041 b, 31)³⁴.

De forma que, por um lado, temos a substância como essência do Ser e por outro lado o Ser da essência.

[...] Como essência do ser, a substância é o ser determinado, a natureza própria do ser necessário: o homem como 'animal bípede'. Como ser da essência, a substância é o ser determinante, o ser necessário da realidade existente: o animal bípede com este homem individual. Os dois significados podem ser incluídos sob a expressão essência necessária, a qual dá, o mais exatamente possível, o sentido da fórmula aristotélica. [...] A essência necessária é aquela que constitui o ser próprio de uma realidade qualquer, aquele ser pelo qual a realidade o é necessariamente. A substância é, portanto, não o ser assumido genericamente, mas o ser autêntico: é a essência do ser e o ser da essência³⁵.

Nesse sentido, o estudo do *Ser*³⁶, da realidade e da existência, é o estudo de seres particulares e não universais, isto é, o estudo da *Substância*³⁷.

³⁴ ABBAGNANO. Nicola. *História da filosofia: volume 1*. 8 ed. Tradução de António Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 157.

³⁵ *Ibidem*, p. 158.

³⁶ Mister salientar quanto ao significado da fórmula, *ser enquanto ser*: “[...] Essa fórmula não pode ser entendida como um uniforme, abstrato e unívoco *ente* de caráter extremamente geral, como muitos creem, mas exprime a própria multiplicidade dos significados do ser e a relação que os liga formalmente e que faz com que cada um deles seja ser. Então, o *ser enquanto ser* significa a substância e tudo aquilo que, de múltiplas maneiras, se refere à substância.” REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 57-58.

³⁷ Para maior compreensão sobre *Substância* e *Essência*, sugere-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009, p. 371-413.

O ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada. O ser, portanto, não se diz por mera homonímia, mas do mesmo modo como chamamos 'salutar' tudo que se refere à saúde: seja enquanto a conserva, seja enquanto a produz, seja enquanto é sintoma dela, seja enquanto é capaz de recebê-la; ou também do modo como dizemos 'médico' tudo que se refere à medicina: seja enquanto a possui, seja enquanto é inclinado a por natureza, seja enquanto é obra da medicina; e poderemos aduzir ainda outros exemplos de coisas que se dizem de modo semelhante a estas. Assim também o ser se diz em muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio [...]³⁸.

De modo que o valor do Ser, possui determinada validade a partir do seu princípio intrínseco, da sua Substância; e não, a partir de um princípio extrínseco, da perfeição, da ordem cósmica. O valor está no Ser, e não é o Ser que está no valor, porque todo aquilo que é, enquanto é, realiza o valor primordial e único, o ser enquanto tal.

Com a descoberta da validade do ser enquanto tal, Aristóteles está em condições de adoptar perante o mundo uma atitude completamente distinta da de Platão. Para ele, tudo aquilo que é, na medida em que é, tem um valor intrínseco, é digno de consideração e de estudo e pode ser objecto de ciência. Ao contrário, para Platão, só aquilo que encarna um valor diferente do ser pode e deve ser objecto de ciência: o ser enquanto tal não basta, porque não tem em si o seu valor. Com a teoria da substância, Aristóteles elaborou o princípio que justifica a sua atitude frente à natureza, a sua obra de investigador infatigável, o seu interesse científico que não se apaga nem diminui nem sequer ante a mais insignificante manifestação do ser. A teoria da substância é ao mesmo tempo o centro da metafísica de Aristóteles e o centro da sua personalidade. Ela revela o íntimo valor existencial da sua metafísica³⁹.

Para Aristóteles, a realidade são as formas neste mundo; de modo que, o que vale é a categorização da realidade deste mundo terreno, para podermos compreendê-lo. Por esta razão, é a compreensão denominada de filosofia prática; dessa forma, o que vale é o empírico. Nesse sentido, o nosso filósofo cria a doutrina das Categorias, que demonstra como se compõe o Ser:

As categorias representam os significados nos quais originariamente se divide o ser (Metafísica, 1029a21), isto é, as supremas divisões do

³⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1003a32-1003b6.

³⁹ ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*: volume 1. 8 ed. Tradução de António Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 158-159.

ser, ou, como ainda diz Aristóteles, os supremos ‘gêneros’ do ser. E nesse sentido se compreende perfeitamente que Aristóteles, em Delta 7, indique nas categorias o grupo de significados do *ser* por *si*, justamente porque se trata dos *significados originais*⁴⁰.

No tratado *Categorias*⁴¹, o filósofo divide a realidade em aspectos gerais. São as divisões denominadas de categorias⁴², sobre o *Ser enquanto ser*, que são: Substância, Quantidade, Realidade, Relação, Onde, Quando, Posição, Ter, Fazer e, Ser afetado⁴³. Toda ciência tem categorias, que são conceitos básicos para permitir uma metodologia do seu objeto de estudos, para que assim, seja possível identificar, definir e analisar este objeto da melhor forma possível.

Entretanto, o problema é que nas ciências o objeto é um recorte da realidade, ao passo que a ontologia busca enxergar a realidade como um todo e é exatamente isso que Aristóteles almeja.

As *categorias*, ao mesmo tempo que são: i) aspectos linguísticos, ou seja, o modo de como a nossa linguagem se comporta, também é a lista de diferentes tipos fundamentais de predicados e, ii) a ontologia, que é a lista de diferentes modos fundamentais de existência.

Aristóteles explica que:

[...] deveremos dizer que tanto a definição como o que é das coisas podem ser ditos segundo múltiplos significados. De fato, o ‘que é’ significa, num sentido, a substância e algo determinado, noutro sentido significa cada uma das outras categorias: quantidade, qualidade e todas as restantes. E assim como o ‘é’ se predica de todas as categorias, não, porém, do mesmo modo, mas da substância de modo primário e das outras categorias de modo derivado, assim também o

⁴⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. Vol. I, 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 74.

⁴¹ ARISTÓTELES. *Categorias*. Traduzido por José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

⁴² Para maior compreensão sobre as *Categorias*, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 315-340.

⁴³ Reale indaga como Aristóteles “deduziu” as categorias e a sua tábua e expõe que; “Este problema é extremamente complexo, até agora não resolvido e, provavelmente, insolúvel. Devem ter contribuído suas pesquisas lógicas, linguísticas, mas sobretudo deve ter sido decisiva a análise *fenomenológica e ontológica*. Eis a tábua: 1) Substância ou essência, 2) Qualidade, 3) Quantidade, 4) Relação, 5) Ação ou agir, 6) Paixão ou padecer, 7) Onde ou lugar, 8) Quando ou tempo, 9) Ter, 10) Jazer”. ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 74.

que é se diz em sentido absoluto da substância, e de certo modo também das outras categorias⁴⁴.

Desse modo, compreende-se que esta última realidade é a Substância. Assim, constata-se que aquilo que vale em geral para os diversos significados do Ser, depois, também vale em particular, para as Categorias. Porém, as demais Categorias são Ser apenas em relação à primeira e em virtude dela⁴⁵.

[...] as figuras das categorias expressam os significados primeiros e fundamentais do ser, são a distinção originária em que se apoia necessariamente a distinção dos significados posteriores. As categorias representam, portanto, os significados em que o ser se divide originariamente, são as divisões supremas do ser, ou, como também diz Aristóteles, os “gêneros” supremos do ser⁴⁶.

Sendo assim, os significados do Ser, pressupõem o Ser das Categorias, que depende inteiramente do Ser da primeira Categoria, que é a Substância.

[...] Portanto, todos os significados do ser das categorias supõe o ser da primeira categoria e nele se baseia inteiramente, é evidente que a pergunta radical sobre o sentido do ser deve centrar-se na substância. Assim, é possível compreender perfeitamente as exatas afirmações de Aristóteles⁴⁷.

Dito isto, podemos compreender que, o modo de como a linguagem se forma e funciona, proporcionará como a realidade se estrutura⁴⁸, porque o modo como a realidade se estrutura, é o modo como a língua se estrutura; ou seja, nós temos uma sentença gramatical formada hierarquicamente pela relação: sujeito, verbo e predicado.

Sendo que na realidade tudo se comporta assim, se tem um aspecto na realidade, o sujeito, que faz com que todos os outros aspectos da realidade, verbo e

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1030a18-24.

⁴⁵ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 60.

⁴⁶ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 60-61.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁸ A título de maior compreensão sobre os predicados em Aristóteles, recomenda-se: ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: antiguidade e idade média*, vol. 1. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017, p. 231-234.

predicado a ele se liguem, porque são dependentes a ele e a ele subsistem. Por esta razão, entre as dez Categorias, a Substância (*ousía*) é a que segundo Aristóteles, alicerça e baseia as demais, assim como se comporta o sujeito na estrutura de uma sentença gramatical⁴⁹:

[...] o centro unificador dos sentidos do ser é a *ousía*, a substância. A unidade deriva nos vários sentidos do ser porque todos eles têm relação com a substância. Nesse sentido, pode-se dizer que a ontologia aristotélica é fundamentalmente uma 'ousiologia'⁵⁰.

Giovanni Reale, explica que “Aristóteles enfrenta a questão da substância estruturando-a de maneira exemplar. Depois de ter reduzido o problema ontológico geral e seu núcleo central, ou seja, à questão da *ousía*”⁵¹. Por conseguinte, para poder examinar as substâncias^{52,53} em geral, Aristóteles se baseia nas substâncias sensíveis:

Todos admitem que algumas das coisas sensíveis são substâncias; portanto deveremos desenvolver nossa pesquisa partindo delas. De fato, é muito útil proceder por graus na direção do que é mais cognoscível. Com efeito, todos adquirem o saber desse modo: procedendo por meio de coisas naturalmente menos cognoscíveis na direção das que são por natureza mais cognoscíveis. E como nas ações devemos partir daquelas que são bens para o indivíduo e fazer com que o que é cognoscível por natureza torne-se cognoscível também para o indivíduo. As coisas que são cognoscíveis e primeiras para o indivíduo são, amiúde, pouco cognoscíveis por natureza e captam pouco ou nada do ser. Todavia, é preciso partir dessas coisas que são por natureza pouco cognoscíveis ao indivíduo, para chegar a conhecer as coisas que são cognoscíveis em sentido absoluto, procedendo, como dissemos, justamente por meio das primeiras⁵⁴.

⁴⁹ Para maior compreensão sobre *Predicado e Matéria* em Aristóteles, sugere-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009, p. 247-280.

⁵⁰ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 57.

⁵¹ *Ibidem*, p. 62.

⁵² Para maior compreensão sobre Substância em Aristóteles, sugere-se: ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia: volume 1*. 8 ed. Tradução de António Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 157-159.

⁵³ Para maior compreensão sobre Substância em Aristóteles, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009, p. 73-92.

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1029b1-13.

A definição em geral de Substância (*ousía*) “[...] O Estagirita diz que por substância (*ousía*) podem ser entendidos, a diversos títulos: 1) a forma; 2) a matéria; 3) o *sínolo*, ou composto de matéria e forma”⁵⁵. Dessa forma, Giovanni Reale explica que:

a) Substância é, num sentido, forma [...]. Forma, segundo Aristóteles, é a íntima natureza das coisas, ‘o que é’, ou a essência delas. A forma ou essência do homem, por exemplo, é sua alma, ou seja, aquilo que faz dele um ser vivente racional; a forma ou essência do animal é a alma sensitiva; a da planta, a alma vegetativa. [...] b) Contudo, se a alma racional não conformasse um corpo, não haveria um homem, e se a alma sensitiva não conformasse certa matéria, não teríamos um animal; se a alma vegetativa não conformasse outra matéria, não teríamos as plantas. [...] c) Com base no que foi dito, o terceiro significado também fica perfeitamente claro: o “*sínolo*”. *Sínolo* é a união concreta de forma e matéria. Todas as coisas concretas nada mais são que *sínolos* de forma e matéria. Portanto, todas as coisas sensíveis, sem distinção, podem ser consideradas em sua forma, em sua matéria e no conjunto de forma e matéria; e são “substâncias” (*ousía*), a título diverso (no sentido que vimos), tanto a forma quanto a matéria e o *sínolo*⁵⁶.

Desse modo, Aristóteles estabelece que são cinco, as características definidoras das Substâncias:

[...] a) O que não é inerente a outra coisa nem predicado de outra coisa; portanto, é objeto de inerência e de predicação. b) Aquilo que pode subsistir por si ou separadamente do resto, autonomamente. c) Aquilo que é ‘algo de determinado’ (não um universal abstrato, um tóde ti). d) O que tem uma unidade intrínseca e não é mero agregado de partes não organizadas. e) O que é ato ou em ato (não puramente em potência)⁵⁷. O sentido do ser é assim plenamente determinado. O ser em seu significado mais forte é a substância; e a substância, num primeiro sentido (impróprio), é matéria, num segundo sentido (mais próprio) é *sínolo*, num terceiro sentido (e por excelência) é forma. Ser, portanto, é a matéria; ser, num grau mais alto, é o *sínolo*; e ser, no sentido mais forte, é a forma⁵⁸.

Compreende-se assim, a razão de que Aristóteles considera a forma como a causa primeira do Ser, porque é a forma que fundamenta (informa) a matéria e funda

⁵⁵ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 63.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 64-65.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 67.

o *sínolo*. Nesse sentido, embora constata-se a importância da matéria, porém, a essência suprema do Ser é a forma, isto é, a alma (*psyché*), o que entendemos como razão; desse modo, é a razão que deve orientar o Ser ao deliberar as suas virtudes, ou seja, o ser humano deve agir de forma racional.

Por conseguinte, ao tratarmos a essência da alma, isto é, o *eîdos*, Giovanni Reale explica que: “[...] O *eîdos* aristotélico é um princípio metafísico: em termos modernos, seria uma estrutura ontológica transcendental”⁵⁹. Aristóteles ensina que:

O que é composto de alguma coisa, de modo que o todo constitui uma unidade, não é semelhante a um amontoado, mas a sílaba. E a sílaba não é só as letras das quais é formada, nem BA é idêntica a B e A, nem a carne é simplesmente fogo mais terra: de fato, uma vez que os compostos, isto é, carne e sílaba, se tenham dissolvido, não existem mais, enquanto as letras, o fogo e a terra continuam existindo. Portanto, a sílaba é algo irreduzível só às letras, ou seja, às vogais e às consoantes, mas é algo diferente delas. E assim a carne não é só fogo e terra, ou quente e frio, mas também algo diferente deles. Ora, se também esse algo devesse ser (a) um elemento ou (b) um composto de elementos, ter-se-ia o seguinte: (a) se fosse um elemento, valeria para ele o que dissemos antes (a carne seria constituída desse elemento com fogo e terra e de algo diverso, de modo que iríamos ao infinito); (b) se fosse, ao invés, um composto de elementos, seria, evidente, composto não só de um único elemento, mas de mais elementos (do contrário, estaríamos ainda no primeiro caso), de modo que deveríamos repetir também a respeito disso o que dissemos a respeito da carne e da sílaba. Por isso, pode-se considerar que esse algo não é um elemento, mas a causa pela qual determinada coisa é carne, esta outra é sílaba, e assim para todo o resto. E isso é a substância de cada coisa: de fato, ela é a causa primeira do ser⁶⁰.

Dessa forma, a Substância pode ser compreendida como um princípio e uma causa. De modo que, o *eîdos* é a essência, o fundamento da forma (alma)⁶¹. E “como se vê, a *ousía-eîdos* de Aristóteles, como estrutura imanente ontológica da coisa [...]”⁶².

⁵⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1041b12-28.

⁶¹ A título de maior compreensão, sugere-se: Forma e substância, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009, p. 235-246.

⁶² REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 68.

Por conseguinte, é pertinente explorarmos a relação entre potência e ato, que Aristóteles trabalha em relação à matéria e forma. Para tal compreensão, Giovanni Reale explica que:

[...] A matéria é 'potência', ou seja, potencialidade, no sentido de que é capacidade de assumir ou receber a forma: o bronze é 'potência' da estátua, pois é capacidade tanto de receber quanto de assumir a forma da estátua; a madeira é 'potência' dos vários objetos que podem ser feitos com ela [...]. A forma se configura, ao contrário, como ato ou atuação dessa capacidade. O composto ou sínolo de matéria e forma, enquanto tal, será ato de modo predominante; se considerado em sua forma, será apenas ato, ou enteléquia; se considerado em sua materialidade, será, ao contrário, misto de potência e ato. Portanto, todas as coisas que possuem matéria têm sempre, enquanto tais, maior ou menor potencialidade. Porém, como veremos, se há seres imateriais, ou seja, formas puras, eles serão atos puros, sem potencialidade⁶³.

Conforme as doutrinas de Aristóteles, expostas anteriormente, ao serem integradas ao conceito de potência e ato em relação à Substância. Compreende-se que a matéria é potencialidade, enquanto ela é a capacidade de assumir ou receber a forma e, a forma, ao invés, é o ato da capacidade de potencial da matéria.

Desse modo, as coisas que têm matéria possuem potencialidade, e nos casos dos seres imateriais, ou seja, puras formas, serão atos puros e consequentemente privados de potencialidade⁶⁴. Nesse sentido, Giovanni Reale complementa:

[...] A alma, portanto, enquanto essência e forma do corpo, é ato e enteléquia do corpo; e, em geral, todas as formas das substâncias sensíveis são ato e enteléquia. [...] A doutrina da potência e do ato é de grandíssima importância ontológica. Com ela Aristóteles pôde resolver as aporias eleáticas do devir e do movimento: devir e movimento fluem no leito do ser porque não assinalam uma passagem do não-ser absoluto ao ser, mas do ser em potência ao ser em ato, isto é, do ser ao ser. Tal doutrina, ademais, resolveu perfeitamente o problema da unidade de matéria e forma: a matéria, sendo potência, implica a forma, que é ato ou atuação da própria matéria. [...] ⁶⁵.

⁶³ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 70.

⁶⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1074a e seguintes.

⁶⁵ ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. Vol. I. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 108-109.

Por conseguinte, diante da doutrina da relação potência e ato referente à Substância, podemos compreender a relação da linguagem que se configura ao modo de como a realidade é percebida.

Nesse sentido, podemos perceber no exemplo em que, “a mulher é bonita”. Nessa sentença gramatical⁶⁶, a “mulher” é a Substância, “é”⁶⁷ o verbo, e “bonita” o predicado (adjetivo). Todavia, o predicado não existe por ele mesmo, este depende e se subordina à Substância. Os predicados não existem de modo independente, só existem de modo dependente de uma Substância, esta é a que dá alicerce e fundamento aos demais.

A Substância, neste caso em exemplo é o sujeito, é a essência fundamental porque existe de forma independente e existe por ela mesmo. Portanto, percebe-se que a língua proporciona e conseqüentemente nos expõe como a realidade percebida se comporta.

Ademais, dependendo de como se faz as perguntas linguísticas, ela pode não fazer sentido, mesmo que ainda se tenha uma certa razão lógica na sentença. Isto ocorre não por causa da linguagem, mas porque a realidade pode não estar se comportando desse modo. No caso em que se consegue expressar a linguagem (falar), mas não fazer sentido na realidade. Assim como a língua precisa de um sujeito, a realidade precisa de uma Substância.

A Substância é o que há de mais basilar na realidade, porque é a partir dela que os outros modos de Ser podem existir, tanto como a quantidade, a qualidade, a relação etc. Por esta razão, Aristóteles denomina de *Ontologia*, o que nós denominamos de Metafísica de Aristóteles, que é o estudo, a ciência do *Ser enquanto ser*. É o que ele também denomina de *Investigação sobre a Substância*, porque a Substância é um modo de Ser, oriundo daquelas dez Categorias que expomos

⁶⁶ Diante ao exposto, conforme o tratado *Categorias*, a estrutura do pensamento humano ocorre de acordo com a disposição gramatical da sua linguagem. (ARISTÓTELES. *Categorias*. Traduzido por José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.)

⁶⁷ Aristóteles explica que “O é predica-se de todas as categorias, porém não do mesmo modo, mas de modo primário, da substância, e de modo derivado, das outras categorias”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1030a32 e seguintes.

anteriormente. A Substância é a mais fundamental, porque ela existe de modo independente e todas as demais Categorias dependem dela.

A Substância é algo que não é predicado, nem inerente a outra coisa, ela é algo que pode subsistir por si ou separadamente do resto. Algo determinado e particular, é o que Aristóteles conceitua como *tóde tí*, que significa “isso” ou “tal”, de forma destacada e independente ao restante⁶⁸. É algo que apresenta uma unidade intrínseca e não um mero agregado ou amontoado de coisas, porque as Substâncias são determinadas.

Exposto isso, Substância é aquilo que pode se localizar metaforicamente abaixo de tudo o mais, fundamenta, baseia, alicerça e o mais importante, permanece idêntico a si mesmo enquanto tudo o mais se modifica (corrompe) e perde suas qualidades.

Diante ao exposto, pode surgir o seguinte questionamento: qual a Substância do ser humano, o corpo (matéria) e/ou a alma (forma)? O ser humano é o composto por essas duas Substâncias, corpo (matéria) e alma (forma), o que constitui o *sínolo* (composto).

Nesse sentido, da parte da alma (forma), temos a compreensão de que a natureza íntima do humano, a sua essência, para a resposta ao que é o humano, isto é, um ser vivente racional. E da parte do corpo (matéria), temos a compreensão de que o elemento sensível, o que é definível pela forma e que sem essa definição é indeterminável, isto é, a carne e os ossos (matéria). Sendo assim, o *sínolo* é a união composto de forma e matéria, isto é, um ser vivente racional de carne e ossos. E que, embora a matéria não pode subsistir por si, entretanto, a forma pode subsistir por si.

A forma é o que há de mais compreensível, porque é determinada, particular (*tóde tí*). Por essas razões que a Substância é aquilo que por se localizar metaforicamente abaixo de tudo o mais, fundamenta, baseia, alicerça e, o mais importante, permanece idêntico a si mesmo enquanto tudo o mais se modifica e perde

⁶⁸ A título de maior compreensão sobre *tóde tí*, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Metafísica de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009, p. 25-26.

suas qualidades. De modo que a Substância é aquilo que permanece, é a essência do Ser.

Contudo, conforme a doutrina das *Quatro Causas*, Aristóteles ensina que são quatro causas para compreendermos como a Substância se fundamenta, i) a causa material é o momento sensível que a coisa é feita, ii) a causa formal é a essência, o que define algo, a sua essência, a definição do que uma coisa é feita, iii) a causa eficiente é a origem, o início dessa coisa e, iv) a causa final é o propósito (*telos*), a que se dirige a Substância, que está relacionado ao Bem supremo, que é a *eudaimonía*.

Desse modo, aufere-se que, a Substância do ser humano é o composto (*sinolo*) entre forma (alma), esta que é a *psyche* (a razão) e, a matéria (corpo), esta que é a carne e os ossos. Portanto, podemos compreender que para Aristóteles, o ser humano é um ser vivente e racional de carne e ossos, com o fim – o propósito - de alcançar a *eudaimonía*.

1.2 O FIM DO SER HUMANO

O propósito do ser humano é o Bem, que para Aristóteles significa o fim, no sentido de finalidade. Aristóteles ensina que “Toda modificação do real, todo caminho que nos conduz e orienta, assim como tudo o que fazemos e escolhemos, parece que se inclinam para um certo bem. Por isso se disse, com razão, que o bem é aquilo diante do qual nada resiste”⁶⁹.

Nesse sentido, mister examinarmos a doutrina das *quatro causas*, conforme anteriormente introduzimos. Um dos estudos da metafísica compreendido por Aristóteles, é pesquisar as “causas primeiras”, que estabelecem para o mundo do devir, quatro causas: i) formal, ii) material, iii) eficiente e, iv) final.

De acordo com Aristóteles, podemos expor que: i) A causa formal é a essência das coisas, ou seja, a alma para os viventes. Nos casos das figuras geométricas, por exemplo, o círculo, é o fato de ser o lugar equidistante de um ponto central. E nos

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1094a1-4.

casos dos objetos de arte, a essência é a estrutura; ii) A causa material é aquilo de que é construído (feito) uma coisa. Por exemplo, a matéria dos animais são a carne e os ossos, a matéria da estátua de madeira é a madeira, da casa são os tijolos e o cimento; iii) A causa eficiente ou motora é aquilo de que provêm a mudança e o movimento das coisas, por exemplo, o pai é a causa eficiente do filho. Nesse sentido, a vontade é causa eficiente de várias ações do humano, o chute que dou em uma bola é a causa eficiente de seu movimento; iv) A causa final constitui o fim, o propósito das coisas e das ações.

Desse modo, podemos compreender que a doutrina das quatro causas é aquilo em vista de que ou em função de que cada coisa é, advém, ou se faz. Aristóteles ensina que é o Bem de cada coisa, ou seja, o devir das coisas⁷⁰.

Por conseguinte, podemos estudar a *causa final* do ser humano, a finalidade que tende a ação humana, esta que é a *eudaimonía*, o fim último do humano, isto é, o seu Bem supremo. Nesse sentido, Enrico Berti explica que:

Toda ação humana, de acordo com o filósofo, tende a um fim ou a um meio em vista de um fim. O fim é sempre um bem, aparente ou real, e os meios necessários para o alcançar são bens, também eles, mas subordinados ao bem que é fim. O fim último, ao que tendem todas as ações humanas, direta ou indiretamente, ou seja, pelos meios, é o 'bem supremo' ou 'ótimo' (*ariston*). Quanto ao bem supremo do indivíduo, este é, como dissemos [*eudaimonía*], parte do bem da *polis*, da cidade⁷¹.

Dessa forma, existem os Bens relativos e os Bens últimos. Os Bens relativos são aqueles que se faz visando alguma coisa, não se faz porque se faz por ele mesmo, mas se faz visando algo além dele. Por exemplo, como um meio para alcançar outra coisa; de modo que, se estes Bens forem sempre relativos, uma coisa para alcançar outra, decerto que esses Bens e as finalidades nunca acabarão, dessa forma, se regrido o humano ao infinito.

⁷⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*; ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. Vol. I. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 54.

⁷¹ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 114.

Sendo que, se regredirmos ao infinito, o que sabemos que é algo impossível, isto é um indício que o ser humano é um ser irracional, porque não é algo racional, não se pode compreender isso pela razão. Contudo, é necessário que haja o Bem último, a finalidade última, ou seja, o Bem supremo que o homem almeja (tende), isto é, a *eudaimonía*.

Portanto, o conteúdo do Bem supremo que toda ação humana tende e almeja em última instância alcançar é a *eudaimonía* (felicidade). Sobre isso, Aristóteles diz que: “[...] já que a felicidade é a atividade da alma conforme à virtude perfeita [...]”⁷². Em primeiro e introdutório momento a *eudaimonía* (felicidade) pode ser compreendida em cultivar a *Areté* (virtude).

A *eudaimonía* é em parte a *Areté*, associada a capacidade, destreza, força e, aquilo que algo faz de melhor, em excelência (no panorama grego). A título de exemplo introdutório, a *Areté* do olho é enxergar bem, do cavalo é correr e, do soldado é guerrear.

Diante do pensamento em Aristóteles, a *eudaimonía* deve ser necessariamente algo realizável no plano terreno, praticável por meio de ações reiteradas, pelo hábito ao longo da vida, e não, em momentos isolados de contemplação plena a algo transcendental. Nesse sentido, Enrico Berti complementa que:

O sumo bem do ser humano é por todos identificado com a felicidade. [...] Desse modo, o sumo bem do ser humano, no qual consiste a felicidade, não pode ser, conforme Aristóteles, um bem transcendente, como a ideia do bem de Platão [...] mas deve ser um bem que o ser humano possa praticar, realizável por meio das ações⁷³.

Em segundo momento, ao aprofundarmos sobre qual é o teor e o conteúdo da essência pura dessa “felicidade”. Ao indagarmos os prazeres atinentes ao corpo humano, como a alimentação e a procriação, não são, porque todos os seres vivos, animais e plantas, sentem esses prazeres; sentir prazer no corpo não é algo propriamente humano, se tem algo tão nobre quanto a felicidade, não pode ser

⁷² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1102a5-6.

⁷³ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 115

meramente animal. Portanto é menos digno que os prazeres racionais, que é único ao ser humano.

Por conseguinte, Aristóteles indaga a honra. Então, como se conquista a honra, depende do que os outros pensam de você ou depende exclusivamente de você? Em certa medida, depende das suas ações sem o público, mas agora em grande medida, é a imagem social que atribuem a você, que construirá a sua honra perante a sociedade. De forma que são fatores que em grande medida independem das suas ações, mesmo que se pratique atos justos, as consequências e compreensão, isto é, a valoração dos seus atos não dependem somente de você, mas do julgamento da sociedade.

Podemos concordar que a felicidade precisa ser algo que dependa propriamente do ser humano, como indivíduo e, que seja possivelmente alcançável de acordo com os seus próprios atos. Diante disso, compreende-se que a honra não é um candidato para atingir a *eudaimonía*⁷⁴.

Nesse sentido, Aristóteles indaga a riqueza material. Entretanto, se a felicidade é o Bem supremo, o fim último, não tem como ser isto, porque a riqueza material é o meio para se ter algo depois. Por exemplo, o conforto, a segurança entre outras coisas. Sendo assim, a riqueza material é um meio e consequentemente não pode ser um fim último. Desse modo, a riqueza material não pode ser a *eudaimonía*, que todos os seres humanos tendem como fim.

Todavia, podemos indagar a forma do arquétipo perfeito do Bem. Este, conforme Platão, se alcançado, o humano seria pleno e alcançaria o mundo perfeito. Entretanto, a forma do Bem tem a Substância composta de forma e matéria, sendo que a forma está neste mundo e não no mundo inteligível proposto por Platão, por esta razão, se não for um mundo alcançável neste plano dos homens mortais, não é um candidato possível para a felicidade que os seres humanos possam alcançar.

Para solucionarmos esta questão sobre a *eudaimonía*, ao analisarmos o tratado *De anima*⁷⁵ (ou *Da Alma*), Aristóteles expõe que a alma é o princípio da vida e tem as

⁷⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1076a30-1177a14.

⁷⁵ ARISTÓTELES. *De Anima*. 2 ed. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

suas faculdades (capacidades), que governam e regulam essas operações. De forma hierárquica, o filósofo caracteriza as faculdades da alma em três⁷⁶, que são os fenômenos e as funções fundamentais da vida, são elas: i) vegetativo, como o nascimento, a nutrição e o crescimento, ii) sensitivo motor, como a sensação e motor e, iii) intelectivo (racional), como o conhecimento, a deliberação e a escolha.

Aristóteles explica que: “As mencionadas faculdades da alma podem ser encontradas [...] em sua totalidade em alguns seres, em outros, apenas em parte, e em outros, ainda, em número de uma só”⁷⁷. De forma que, as plantas possuem apenas a alma vegetativa. Os animais, a vegetativa e a sensitiva motor. Os seres humanos, a vegetativa, a sensitiva motora e a racional, ou seja, todas as faculdades (capacidades) da alma.

Se a felicidade é a atividade conforme à virtude, é bem razoável que seja conforme à virtude mais excelente, e esta será a virtude daquilo que em nós há de melhor. Logo, seja isto o pensamento [*nous*], ou outra coisa, que pareça por natureza ordenar e guiar, e tenha inteligência das coisas belas e divinas – quer porque ela própria seja divina, quer porque das coisas que estão em nós seja a mais divina. A sua atividade, conforme à virtude que lhe é própria, será a felicidade perfeita. Que tal seja a contemplativa [*theoretiké*]⁷⁸.

Sendo assim, podemos constatar que a felicidade dos seres humanos se encontra na ação oriunda da alma intelectiva (racional), para deliberar de forma prudente as demais faculdades da alma, a vegetativa e a sensitiva, com a intenção de ser justo. Sendo essas razões, objeto de maior compreensão ao discorrer deste trabalho.

De modo que, “[...] o bem e a felicidade que buscamos foram o bem humano e a felicidade humana. Virtude humana significa não a do corpo, mas a da alma. E

⁷⁶ Abbagnano ao explicar que Aristóteles distingue três funções fundamentais da alma, complementa: “[...] a) a função vegetativa, que é a potência nutritiva e reprodutiva e é própria de todos os seres vivos a começar pelas plantas; b) a função sensitiva, que compreende a sensibilidade e o movimento próprio dos animais e do homem; c) a função intelectiva, que é própria do homem. As funções mais elevadas podem fazer as vezes das funções inferiores, mas não vice-versa; assim, no homem, a alma intelectiva realiza também as funções que nos animais são desempenhadas pela alma sensitiva e nas plantas pela vegetativa”. ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*: volume 1. 8 ed. Tradução de Antônio Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 172.

⁷⁷ ARISTÓTELES. *De Anima*. 414a29-31.

⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1177a10-20.

entendemos felicidade como uma atividade da alma”⁷⁹. Nesse sentido, a faculdade da alma que é única e particular ao humano é a intelectiva (racional). Desse modo, para alcançá-la, é necessário o hábito do ócio contemplativo, que se encontra na virtude dianoética, e não, na virtude ética (prática).

A *eudaimonía* é alcançada pela razão no seu mais puro fim, ela por ela mesmo, ou seja, a sabedoria por ela mesma, isto é, sem nenhuma intenção de se aplicar em outra coisa, como se fosse um meio para algo.

Aristóteles descreve essa atividade com o termo *theôria*, que em geral se traduz como ‘contemplação’. Na realidade, porém, não se trata de contemplação, mera visão estática, mas sim de estudo, investigação, precisamente investigação das causas primeiras. Essa atividade, que é amada por si mesma, para ser autêntica felicidade terá de se estender pela vida inteira. Por conseguinte, a felicidade não consiste na vida meramente contemplativa, conceito de origem cristã, e sim na vida ‘teórica’, dedicada à pesquisa, ao estudo, vida essa que Aristóteles procurou realizar tanto na Academia como no Liceu. Enquanto vista como fim em si mesma, tal atividade se assemelha àquele que se pressupõe seja praticada pelos deuses, por isso o sábio – conforme o filósofo – é aquele que procura ‘tornar-se imortal’ na medida do possível, isto é, assemelhar-se aos deuses, e por isso ele vem a se tornar ‘o ser humano mais amado pelos deuses (*theophilestatos*)’ (*Ethica Nichomachea*, X, cap. 7-9)⁸⁰.

Assim sendo, o Bem supremo (último) é a *eudaimonía*, que é alcançada pela atividade de investigação teórica, isto é, o ócio contemplativo; permeado pela razão humana com ações dedicadas ao conhecimento, e isto é o amor pela sabedoria, o que imbrica no conceito da palavra *philosophia* (Φιλοσοφία), *philo* significa amizade/amor e *sophia* significa sabedoria/conhecimento, origem grega da nossa palavra *filosofia*, que pode significar amor à sabedoria.

⁷⁹ *Ibidem*, 1102a14-17.

⁸⁰ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 123.

1.2.1 O bem supremo

O Bem para Aristóteles significa a finalidade, Aristóteles ensina que o Bem supremo é o fim último, que é a *eudaimonía*; de modo que, a finalidade de todas as ações dos seres humanos é a *eudaimonía*.⁸¹

[...] Aristóteles empenha-se, desde o início da sua reflexão, em mostrar que a felicidade é o bem que todos buscam na vida e, assim, é o fim ao qual deve tender a toda a nossa vida. [...] E, com base no que poderíamos chamar de metafísica cosmológica da felicidade, ele apresenta a felicidade como um dever, porque o homem só é feliz quando realiza o fim para o qual existe, o fim que lhe prescreve a razão como tarefa de ser homem. Com efeito, a tarefa de um ser é aquela para a qual ele é feito e que, sendo o seu fim, define a sua essência⁸².

Conforme a nossa reflexão anterior, sobre “o fim do ser humano”, Aristóteles no tratado *De anima*, expõe que a *eudaimonía* não pode ser destinada à capacidade (faculdade) vegetativa e sensitiva da alma, porque é algo que os animais e as plantas são capazes de terem. Também não pode ser a honra, porque esta não depende da ação do próprio humano, mas sim dos outros humanos que irão valorá-lo e julgá-lo. Ainda não pode ser a riqueza material, porque essa é apenas o meio para se alcançar um fim último. Além de que, não são as formas do Bem em Platão, que se compreende em arquétipos perfeitos e inalcançáveis na vida terrena, porque diferentemente de Platão, Aristóteles rejeita a idealização dos arquétipos perfeitos que não são alcançados neste mundo.

Portanto, para o nosso filósofo, a *eudaimonía* é em parte alcançar a *Areté*, o que podemos associar à capacidade, à destreza e à força. Podemos assim, interpretar como excelência, ou seja, aquilo que algo faz de melhor. Por exemplo, a *Areté* do olho é enxergar bem, a do soldado é guerrear e, a do professor é ensinar.

[...] Se conclui que o bem próprio do homem é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude; se as virtudes são muitas, segundo a melhor e mais perfeita. Isso vale também para uma vida completa. Se uma andorinha, ou um só dia, não faz verão,

⁸¹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 125.

⁸² PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 12-13.

tampouco um só dia, ou um breve tempo, proporciona beatitude ou felicidade⁸³.

Assim, podemos compreender o significado de *Areté* igual ao de virtude. Sendo assim, qual é a virtude do ser humano enquanto ser humano, isto é, qual a capacidade (faculdade) do ser humano em excelência, e que por isso, se diferencia dos animais e das plantas? Porque como ensinou Aristóteles, a *eudaimonía*, o Bem supremo, consiste na *Areté*, nessa disposição para a excelência das ações⁸⁴, ou seja: “O saber fazer bem uma coisa, o saber agir bem é, de acordo com Aristóteles, uma ‘virtude’ (*Areté*, no termo que significa excelência, perfeição), e por isso a felicidade há de ser uma virtude”⁸⁵.

Entretanto, sobre a questão, qual é a virtude própria do ser humano, ou seja, o que define por distinção a vida humana das demais vidas (animais e plantas); para tal questão, Enrico Berti disserta que:

[...] Aristóteles recorre à distinção entre as faculdades da alma, que desenvolveu em sua psicologia, observando que no ser humano, além das faculdades vegetativas, que nada têm a ver com a razão, há faculdades sensitivas, como o desejo (princípio do movimento), que participam da razão enquanto podem lhe obedecer, e faculdades intelectivas, que constituem a própria razão. Portanto, haverá virtudes, ou seja, comportamentos bons, da parte da alma que pode obedecer à razão, que agora ele chama de ‘caráter’ (*éthos*). E essas virtudes são, por conseguinte, virtudes ‘éticas’, e virtudes da própria razão, que agora ele denomina *dianoia*, cujas virtudes são, assim, virtudes ‘dianoéticas’ (*Ethica Nichomachea*, I, cap. 13)⁸⁶.

De acordo com Aristóteles, o ser humano é composto (*sínolo*) de forma (alma) e matéria (carne e ossos). Sendo que o ser humano é propriamente a forma, porque esta é a definição, por ser a sua essência. O que Aristóteles também denomina de alma. A alma humana é a *psyche* (razão), isto é, o que comanda o corpo (matéria). Sendo que, a alma é compreendida por três partes.

⁸³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1098a15-20.

⁸⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 122-123.

⁸⁵ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 116.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 117.

Para cada parte da alma há uma força e disposição adequada, ou seja, para cada parte da alma há uma *Areté*, aquilo que ela faz de melhor. Portanto, se sabemos que a *eudaimonía*, o fim último do ser humano, consiste em cultivar a *Areté*, aquilo que se faz de melhor e o que é mais próprio do ser humano, necessariamente encontra-se na sua alma, porque é a sua alma que o distingue dos demais seres vivos (animais e plantas).

Desse modo, qual a faculdade da alma, que é singular e constitui o ser humano, para atingir a *eudaimonía*? Cada uma das três faculdades da alma tem a sua respectiva *Areté* (virtude): i) a alma vegetativa, realiza a manutenção do corpo, que são a alimentação, a saúde e a procriação da sua espécie, ii) a alma sensitiva, realiza o controle das paixões e dos impulsos e, iii) a alma intelectiva, realiza o conhecer por intermédio da razão.

Contudo, constata-se que é a faculdade intelectiva (racional) da alma que é exclusiva ao ser humano; desse modo, o distingue dos demais seres vivos. Sendo assim, Marcelo Perine explica que:

[...] O homem é, portanto, um composto de desejo razoável e de razão desejante. Aqui está o fundamento da moral de Aristóteles, que pode ser resumido assim: 'é porque nós somos o nosso espírito, e porque o corpo é para nós um outro, que toda a moral consiste em viver a vida do espírito e não a vida deste outro'⁸⁷.

De forma que, o ser humano deverá viver de acordo com o *logos*, a razão. Nesse sentido, o ser humano não deverá deixar se levar pelos prazeres vegetativos e sensitivos do corpo, mas se utilizar da razão para deliberar as suas virtudes morais e racionalizar de modo equilibrado (justo) os prazeres do corpo, para então, somente assim, alcançar a *eudaimonía*, isto é, o pleno estado de felicidade.

⁸⁷ PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 12.

1.3 AS VIRTUDES ÉTICAS EM ARISTÓTELES

A ética aristotélica se configura não como ética do dever ou do valor, ou uma ciência que prescreve aquilo que o homem deveria fazer ou aquilo ao qual o homem deveria aspirar, e sim como ética do fim ou da *eudaimonía* (felicidade). Desse modo, não é sobre como a ciência que descreve aquilo que o ser humano faz ou aquilo ao qual efetivamente o humano aspira.

Aristóteles trabalha a questão da ética em vistas ao Bem supremo, isto é, a *eudaimonía*, para o qual todo ser humano tende, este é o Bem do ser humano; sendo isto, o objeto de trabalho de toda a filosofia prática aristotélica^{88,89}.

Ao estudar a realidade no âmbito sensível, Aristóteles sistematiza como ciência a Ética, que se preocupa com a vida boa. Dessa forma, o estudo da ética em Aristóteles é dividido em: i) virtudes dianoéticas, que estuda a parte da alma intelectual, essas são as virtudes mais próprias e únicas do ser humano e, ii) virtudes éticas, que estuda a parte da alma sensitiva, essas são as virtudes práticas, ou seja, as virtudes morais dos seres humanos.

Decerto que, haverá tantas virtudes morais (éticas) enquanto houver tipos de sentimentos, paixões e ações a moderar dos seres humanos. Entretanto, as virtudes dianoéticas, que se referem estritamente a parte intelectual (racional), se subdivide em razão teórica e razão prática; dessa forma, Aristóteles ao subdividir as virtudes dianoéticas, que estão na parte da alma intelectual, formula o conceito distinto de *sophía* e *phrónesis*.

Para a compreensão das virtudes éticas, que se subdividem em dianoéticas e éticas, vamos expor a seguir sobre cada uma delas e tecer reflexões pertinentes ao tema proposto nesta pesquisa.

⁸⁸ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 118-120.

⁸⁹ Para maior compreensão sobre os métodos da ética em Aristóteles, sugere-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 183-207.

1.3.1 As virtudes éticas práticas (moral)

A Ética é uma filosofia sobre a virtude moral do homem, que se refere aos seus costumes e comportamentos. Atualmente é denominada de Filosofia Moral, por tratar sobre as reflexões referente aos hábitos e valores, são reflexões filosóficas sobre a Moral e o Direito, este último porque o âmbito do Direito é o responsável e destinado para reger aqueles valores sociais em determinada comunidade.

Esta ética é tratada como espécie denominada de ética aplicada (prática), que compreende as reflexões filosóficas sobre as ações humanas, o objeto de estudo da ética aristotélica, ou seja, como o ser humano poderá se comportar na comunidade para alcançar a *eudaimonía*.

Aristóteles ensina que é através do *ethos* (hábito) que o homem será virtuoso; não é uma questão de conhecimento ou intelectual, mas sim de ações repetidas, de forma constante no tempo, de modo a aprimorar a alma (caráter).

Os livros II a V da *Ethica Nichomachea* são consagrados à ilustração das virtudes éticas. Nestes, o filósofo antes de mais nada esclarece que a virtude é um 'hábito' (*hexis*), uma disposição permanente que, quando se trata das virtudes éticas, adquire-se com o costume (*ethos*, com e breve), que se adquire repetindo muitas vezes os mesmos atos, as mesmas ações, enquanto no caso das virtudes dianoéticas isto se dá por meio do ensino (*Ethica Nichomachea*, II, cap. 1)⁹⁰.

Desse modo, ser virtuoso de acordo com a ética em Aristóteles é ter um hábito bom, fazer uma ação boa⁹¹. Nesse sentido, se o ser humano deseja ser justo, precisa praticar ações justas constantemente. Além de que, apenas uma ação justa não assegura ser uma pessoa justa, porque nada assegura a bondade humana, ninguém é bom em si mesmo. De tal maneira que, é através de ações reiteradas e deliberadas por meio da prudência, que o ser humano se tornará virtuoso em suas ações.

Conforme ensina o nosso filósofo:

⁹⁰ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 117.

⁹¹ Para maior compreensão sobre *deliberação* e *razão prática* em Aristóteles, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*: textos selecionados. Coordenação de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 126-154.

[...] As virtudes, ao contrário, nós as adquirimos por tê-las inicialmente e tê-las posto em prática, tal como no que toca às artes. De fato, aprendemos, nesse caso, executando o que teremos que executar. Exemplo: homens se tornam construtores construindo e se tornam tocadores de lira tocando lira. Analogamente, é a realização de atos justos que nos torna justos, a de atos moderados que nos torna moderados, a de atos corajosos que nos torna corajosos; o que acontece nos Estados testemunha isso. Legisladores, com efeito, tornam os cidadãos bons treinando-os em hábitos, o que é a meta. De todo legislador, que, se não a atingir, será um fracasso, [tarefa] no que se distingue a boa constituição política da má. Ademais, as ações que constituem princípios ou instrumentos para a produção de quaisquer virtudes são idênticas àquelas que são instrumentos da destruição dessas virtudes [...]. Se assim não fosse, não haveria qualquer necessidade de mestres, entendendo-se que todos já nasceriam bons ou maus profissionais. [...] Em síntese, nossas disposições são geradas por atividades semelhantes. [...] ⁹².

Dessa forma, o ser humano é justo (bom) na medida que pratica constantemente coisas boas. Entretanto, que coisas boas são essas? O que é virtude (*Areté*), na parte sensitiva da alma, que são as paixões sendo controladas? Aristóteles ensina que virtude é o meio-termo, isto é, a justa medida. Contudo, este é o conteúdo da virtude da ética moral da justiça⁹³.

Por conseguinte, a *vida boa* é desenvolvida conforme as virtudes humanas, para assim atingirmos a *eudaimonía*. Como exemplo, Aristóteles cita um flautista. Neste caso, a *pólis* deverá oferecer-lhe a melhor flauta possível, para que ele possa desenvolver sua virtude por excelência. Somente assim, a *pólis* será virtuosa, proporcionando a *eudaimonía* tanto do flautista como da *pólis*, sempre acometidos das virtudes da mediania e da prudência.

O equilíbrio, que é a justa medida, a virtude da justiça, esta é a virtude por excelência, porque é a que culmina e serve como ponto central a que todas as demais virtudes culminam. A essência da ideia de virtude é justamente a de cumprir bem uma determinada função, para o fim a que se define, através da melhor realização pelo meio⁹⁴.

⁹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1103a31-b25.

⁹³ A título de maior compreensão sobre a *lei moral* na ética aristotélica, recomenda-se: ZINGANO, Marco. *Estudos de ética antiga*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009, p. 327-362.

⁹⁴ ARISTÓTELES. *A política*.

Aristóteles, ao tratar sobre a virtude (*Areté*), ensina o que é a justa medida ou o meio-termo:

De tudo que é contínuo e divisível é possível tomar o maior, o menor, ou uma parte igual essas partes podem ser maiores, menores e iguais seja relativamente a própria coisa ou relativamente a nós. O igual é uma mediania entre o excesso e a escassez⁹⁵.

Nesse sentido, de acordo com os hábitos do período da Grécia antiga, expostos por Aristóteles em alguns exemplos, podemos depreender que se trata de exemplos contemporâneos a nós, porque constituem a nossa essência como “animais da cidade”. São hábitos que tiveram início naquele período e lugar, e que são a origem do nosso modo de vida em comunidade, que se reflete até os dias de hoje, são eles: i) a virtude da coragem, que tem o meio-termo (justa medida) entre a covardia (escassez) e a temeridade (excesso) e, ii) a virtude da temperança, que tem o meio-termo entre a devassidão (escassez) e a insensibilidade (excesso), que é como os humanos dedicam-se aos prazeres sensoriais. Estes são os princípios dessas virtudes morais, que é o meio-termo (justa medida).

De todo modo, não se tem uma definição de cada virtude referente a determinada ação do ser humano, porque cada virtude varia entre a escassez e o excesso. Portanto, é o meio-termo como padrão de conduta para se comportar em comunidade⁹⁶, sendo este, o raciocínio da justiça e da ética em Aristóteles⁹⁷. Dessa forma:

[...] Assim, um mestre de qualquer arte evita o excesso e a escassez, procurando e elegendo o ponto mediano, a mediania [...]. Ora, a

⁹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1106a26-a29

⁹⁶ Para uma maior compreensão façamos uma distinção entre normas e princípios, uma distinção que se utiliza no Direito contemporâneo: norma é um passo a passo bem delineado (positivado) e, princípio é uma diretriz em aberto e geral. A norma é algo dado em detalhes, como por exemplo o Código de Processo Civil, que diz como devemos proceder para ingressar com uma ação judicial. Diferente de um princípio que não dá o passo a passo, mas apenas uma diretriz; como exemplo citamos o princípio da liberdade de expressão, que será decidido de acordo com os valores socialmente convencionados, através do sistema político e concretizado por determinada autoridade competente de uma instituição estatal, ou seja, os princípios são normas que não prescrevem uma certa conduta, mas, simplesmente, definem valores e parâmetros hermenêuticos. Dessa forma, servem como ponto de referência interpretativo e são os critérios axiológicos e os limites para a aplicação das demais disposições normativas dados ao intérprete.

⁹⁷ Por exemplo “[...] as virtudes, como a coragem ou a temperança, são produzidas por uma vida média (mesotês), entre dois vícios [...]”, a escassez e excesso.” - BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 118.

virtude tem a ver com as paixões e ações, sendo erros os excessos e escassez destas; o meio termo, por sua vez, é louvado e constitui o êxito; que se acrescente que ambos são marcas da virtude. Assim, porquanto visa à mediania, a virtude é uma espécie de mediania [...] ⁹⁸.

O meio-termo é a virtude, os extremos são os vícios e desvios do ser humano, que são a escassez ou o excesso. Por definição a virtude é a justa medida, nem falta e excesso, não pode ser excessiva e não pode ser um culto a mediocrização. Contudo, a virtude moral do ser humano é o meio-termo entre dois extremos de sentimentos, paixões e ações, que podem se produzir de modo escasso ou excessivo. Sendo a virtude, de certo modo, o hábito de se evitar esses extremos.

Entre todas as virtudes éticas, “[...] Aristóteles consagra especial atenção à justiça, concebida não como valor transcendente (*diké*), mas sim precisamente como uma virtude humana (*dikaiosyne*), capacidade de agir de maneira correta” ⁹⁹. Por exemplo:

[...] ao se tratar de distribuir honrarias entre seres humanos com méritos desiguais, a desigualdade vai constituir no ato de dar a cada um segundo os seus méritos (justiça distributiva), enquanto ao se tratar de reparar ofensas, a igualdade vai consistir no ato de ressarcir a parte lesada em medida igual ao dano sofrido (justiça corretiva) [*Ethica Nichomachea*, V, cap. 1-9] ¹⁰⁰.

Desse modo, passando em seguida à determinação positiva do Bem supremo, Enrico Berti observa que:

[...] existindo muitos bens diferentes entre si, alguns dos quais são desejados por si próprio e outros em vista dos primeiros, o bem supremo, isto é, a felicidade, deverá consistir em algo que seja desejado por si próprio, não em vista de outro, e que, portanto, apresente o caráter autossuficiência. Portanto, ele individua tal bem na ‘obra’ (*érgon*) própria do homem, isto é, na atividade em que o homem mais se realiza como homem, na qual alcança a sua perfeição. Ora, visto que a característica específica do homem, a sua forma, aquilo que os distingue dos outros animais, é a alma racional, a obra própria do homem consistirá numa atividade da alma racional, mais ainda, na atividade mais excelente desta, ou seja, na virtude (*areté*),

⁹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1106b05-b27

⁹⁹ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 118.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 119.

se esta é uma só, ou na melhor dentre as suas virtudes, se não muitas. [*Ethica Nichomachea*, I, cap. 6]¹⁰¹.

Contudo, para determinar quais são as virtudes por excelência e própria do humano, Aristóteles compreende como sendo as atividades mais excelentes a da alma teórica, isto é, racional.

De tal maneira, Enrico Berti explica que: “[...] de fato, vimos no *De anima* que o homem possui somente uma alma, a racional ou intelectiva, que desempenha também as funções da sensitiva e da vegetativa [...]”, afirma o autor, e segue: “As autênticas virtudes se referem somente às primeiras duas partes, isto é, aquelas que, referindo-se à razão, são propriamente ditas, são chamadas por Aristóteles de virtudes dianoéticas (*diánoia* = razão)”, e explica que “[...] as da segunda, isto é, da parte que obedece à razão, são chamadas de virtudes éticas (*éthos*, latim *mos* = costume, modo de comportar-se, caráter moral). [*Ethica Nichomachea*, I, cap. 13]”¹⁰².

1.3.2 As virtudes dianoéticas

Decerto que haverá tantas virtudes éticas (morais) enquanto houver tipos de sentimentos, paixões e ações a moderar dos seres humanos¹⁰³. Entretanto, as virtudes dianoéticas, que se referem estritamente à parte intelectiva (racional), se subdividem em razão teórica e razão prática. As virtudes dianoéticas (intelectivas) são as próprias e exclusivas da alma racional dos seres humanos.

Dessa forma, Nicola Abbagnano explica as espécies das virtudes dianoéticas:

[...] Ela compreende a ciência, a arte, a prudência, a sabedoria, a inteligência. A ciência é a capacidade demonstrativa (apodíctica) que tem por objecto aquilo que não pode acontecer de outra maneira, isto é, o necessário e o eterno. A arte (tecné) é a capacidade, acompanhada da razão, de produzir um objecto qualquer; respeita, portanto, à produção (poiesis) que tem sempre um fim fora de si, não à acção (práxis). A prudência (fronesis) é a capacidade unida à razão de agir convenientemente face aos bens humanos; cabe-lhe

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 164.

¹⁰² BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 165.

¹⁰³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 116-117.

determinar o justo meio em que as virtudes morais consistem. A inteligência (*nous*) é a capacidade de compreender os primeiros princípios de todas as ciências, primeiros princípios que, precisamente enquanto tais, não caem no âmbito das próprias ciências. A sabedoria (*sofia*) é o grau mais alto da ciência e inteligência, que sabe não só deduzir dos princípios, mas ajuizar da verdade dos mesmos princípios. Enquanto a prudência respeita às coisas humanas e consiste no juízo sobre a sua conveniência, oportunidade e utilidade, a sabedoria refere-se às coisas mais altas e universais. A prudência é sempre prudência humana e não tem valor para seres diferentes ou superiores ao homem; a sabedoria é universal. Por isso, é absurdo sustentar que a prudência e a ciência política coincidem com a ciência suprema, pelo menos enquanto não se demonstrar que o homem é o ser supremo do universo. Anaxágoras, Tales e outros homens do mesmo tipo eram chamados sábios, não prudentes; porque conheciam muitas coisas maravilhosas, difíceis e divinas, mas inúteis aos homens, e se desinteressavam dos seres humanos (Et. Nic., VI, 7, 1141 a)¹⁰⁴.

De modo que, Aristóteles ao subdividir as virtudes dianoéticas, que estão na parte da alma intelectual, temos: i) *sophía*, a virtude da razão teórica que é a parte da alma que conhece o imutável e, ii) *phrónesis*, a virtude da razão prática que é a parte da alma que conhece o mutável e o contingente¹⁰⁵.

Este contraste entre *sophía* (sabedoria), que pode ser compreendida como saber racional teórico e *phrónesis* (prudência), que pode ser compreendido como o saber racional prático, é o reflexo no campo da ética da atitude filosófica fundamental de Aristóteles.

[...] Como teoria da substância, a filosofia é uma ciência que nada tem a ver com a dos valores propriamente humanos; por isso a sabedoria, que consiste na plena posse dessa ciência nos seus princípios e nas suas conclusões, nada tem a ver com a prudência, que é o guia de conduta humana. A sabedoria tem por objecto o necessário que, como tal, nada tem a ver com o homem na medida em que não pode ser modificado por ele: perante o necessário, é possível uma única atitude, a da pura contemplação (teoria)^{106,107}.

¹⁰⁴ ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*: volume 1. 8 ed. Tradução de António Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 176-177.

¹⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1102a5-1103a10.

¹⁰⁶ ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*: volume 1. 8 ed. Tradução de António Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 177.

¹⁰⁷ Entretanto, Nicola Abbagnano traz a reflexão do seguinte contraponto, no sentido de que a ética aristotélica encerra a afirmação incisiva da superioridade da vida teórica, defendido pela ética platônica: “[...] Este é um ponto em que o afastamento polémico entre Aristóteles e Platão é mais acentuado. Platão não distinguia a sabedoria da prudência: por estas duas palavras entendia a mesma coisa, isto é, a conduta racional da vida humana, especialmente da vida social (Rep., 428 b; 433 e). Aristóteles distingue e contrapõe as duas coisas. A prudência tem por objecto os assuntos humanos que são

De tal modo que, Aristóteles ensina que:

[...] a parte racional também é duplamente dividida, uma parte detendo a razão soberana e em si mesma, e a outra parte apenas obediente a ela como se é em relação ao pai. A virtude também é diferenciada em consonância com essa mesma divisão. Algumas formas são chamadas intelectuais [*sophía*] e outras morais [*phrónesis*].¹⁰⁸ Sendo a virtude de dois tipos, nomeadamente, intelectual [*sophía*] e moral [*éthos*], deve-se a produção e ampliação da primeira, sobretudo à instrução, exigindo isso consequentemente experiência e tempo. A virtude moral ou ética é o produto do hábito¹⁰⁹.

Dedicado todo o livro VI da *Ética a Nicômaco* a abordagem das virtudes éticas, se segue para a abordagem das virtudes *dianoéticas* no livro VII¹¹⁰, que são as virtudes relativas à parte da alma constituída pela própria razão (*diánoia*).

Desse modo, as virtudes dianoéticas são duas, a saber, a *sophía* (sapiência) e a *phrónesis* (sabedoria).¹¹¹

[...] A primeira [*sophía*] é chamada também razão teórica, pois tem como fim o conhecimento da verdade enquanto tal, ao passo que a segunda [*phrónesis*] é chamada razão prática, pois tem como fim o conhecimento da verdade que concerne à ação (práxis) e à produção (*poíesis*), no sentido que é justamente aquela 'reta razão' que governa as ações e as produções e, portanto, é indispensável à formação das virtudes éticas. Todavia, também esta, considerada no seu próprio exercício, tem virtudes próprias que não são éticas, mas dianoéticas (*Ethica Nichomachea*, VII, 2) ¹¹².

mutáveis e não podem ser incluídos entre as coisas mais elevadas; a sabedoria tem por objecto o ser necessário, que se subtrai a todos os acontecimentos (Et. Nic., VI, 7, 1041 b, 11). Assim, a distância entre prudência e sabedoria é a mesma que ocorre entre o homem e Deus. O que quer dizer que, para Aristóteles, a filosofia tem como tarefa fundamental levar o homem individual até à vida teórica, até à pura contemplação do que é necessário; enquanto para Platão lhe cabe a tarefa de levar os homens a uma vida em comum, fundada na justiça." ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*: volume 1. 8 ed. Tradução de António Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013, p. 178.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1103a3-1103a5.

¹⁰⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1103a14-1103a17.

¹¹⁰ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 124.

¹¹¹ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 120.

¹¹² BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 169.

Estas são as virtudes mais elevadas do homem, porque são estritamente do ser humano racional.¹¹³ Primeiramente, hierarquicamente nós temos a *phrónesis*, (prudência) que pode ser compreendida por sensatez, discernimento e tino, que sabe racionalmente o que fazer. A *phrónesis* se refere a todas as virtudes éticas (práticas). Nesse sentido, quando tratamos da coragem, da temperança, está em ação a parte da alma que cultiva o discernimento em relação a elas.

Portanto, a *phrónesis* é o governo de si de acordo com a justa medida (meio-termo), diante a cada decisão sobre o que é bom e mau a respeito dos sentimentos, paixões e ações. Diante disso, para se adquirir a *phrónesis* é necessário o hábito, a experiência passada na vida. Porque para se ter esse discernimento é necessário se ter passado pelas experiências da vida, a ponto de saber reconhecer em cada uma delas, a escassez e o excesso. Essa habilidade só se aprende vivendo, a *phrónesis*.

Em segundo, nós temos a virtude dianoética mais elevada, a da *sophía*¹¹⁴, é a virtude da razão teórica, que é a parte da alma que conhece o imutável. A *sophía* é a sabedoria, a inteligência, é a parte da alma racional que se destina a objetos depois dos quais nada há. Porque como a *phrónesis* é a parte da alma que se preocupa da ação humana, não porque a ação humana é boa nela mesmo, mas porque a ação humana visa a ser controlada, porque descontrolada ela causa injustiças e a infelicidade.

Ao passo que, à *sophía* visa a algo que depois dos quais nada existe. Então ela visa as coisas que são estudadas neles mesmos e não para que se atinja algo por meio deles. Na *phrónesis*, se estuda e conhece para que eu controle a minha ação, e

¹¹³ “Para cada um desses dois tipos de ações há a razão prática do hábito diverso. O hábito, isto é, a disposição estável que capacita a produzir segundo reta razão e que, portanto, constitui o hábito racional da produção, é denominado por Aristóteles ‘arte’ (*téchne*), que significa habilidade técnica, capacidade de produzir bem, tanto no campo das artes úteis quanto no campo das assim chamadas belas-artes. (*Ethica Nichomachea*, VI, 4) Pelo contrário, o hábito que capacita a agir bem, isto é, a cumprir ações conforme a reta razão e que, portanto, constitui o hábito racional da ação propriamente dita é chamado por Aristóteles ‘sabedoria’ (*phrónesis*, às vezes traduzido também como ‘prudência’), que significa justamente capacidade de reconhecer quais ações humanas são boas e quais são más, ou seja, o que é bem ou mal para os homens. [...] Aristóteles remete à observação daqueles homens considerados ‘sábios’: são aqueles que sabem deliberar bem acerca das várias ações, isto é, sabem reconhecer quais delas são boas não do ponto de vista utilitarista, mas do ponto de vista moral, atinente ao ‘viver bem’.” BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 170.

¹¹⁴ “Para Aristóteles, a ‘sapiência’ [*sophía*] é a virtude da razão teórica, ou seja, o seu melhor hábito, a sua excelência”. BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 171.

na *sophía*, se estuda e conhece para nada, ou seja, o estudo é nele mesmo, a reflexão é nela mesma.

Para Aristóteles, a *sophía* é o que há de mais elevado, o estudar para nada. Porque tudo o que se subordina a sua razão a alguma coisa, o que está em ação não é um fim nele mesmo. De tal forma, que a *eudaimonía* é o Bem supremo do ser humano, é o fim último a que todos os humanos tendem, porque depois dela nada há, é o estado mais elevado da razão humana, isto é, o ócio contemplativo.

Enquanto se estiver pensando, ainda que em âmbito racional (*phrónesis*) para alguma coisa que não se basta em si mesmo, não se está no Bem supremo, em uma finalidade última, neste caso se está em um fim que na verdade ainda é mais um meio para outro fim. De modo que, não se está em *eudaimonía*, porque esta só pode ser atingida quando a racionalidade se direciona a coisas que depois dos quais nada há. Porque em caso contrário, não é *eudaimonía*, porque esta se trata de um Bem último, o Bem supremo a que todo humano tende e almeja em vida como finalidade.

Se a atividade do intelecto, que é contemplativa, parece superior em dignidade, além de não contemplar nenhum outro fim senão ela mesma [...], também parece que todas as qualidades atribuídas aos homens felizes se encontram nessa atividade; então ela será a felicidade perfeita do homem, desde que perdure pela vida inteira, pois, de fato, nada do que diz respeito à felicidade pode ser incompleta. Se, portanto, o intelecto é algo de divino em comparação com a natureza do homem, também a vida conforme ao intelecto será divina se comparada à vida humana. [...] Devemos, antes, tanto quanto possível agir como imortais e tudo fazer para viver segundo a parte mais elevada que temos em nós, pois, ainda que ela seja pequena em tamanho, supera em muito todo o resto em potência e valor¹¹⁵.

Nesse sentido, Aristóteles ensina que a virtude dianoética da *sophía* por meio do ócio contemplativo é a parte mais valorosa da alma do ser humano, porque é a que mais aproxima o humano da divindade que é perfeita e plena e, que é satisfeita em si mesma. Sendo este, o Bem último, o Bem supremo que os seres humanos almejam em vida. A vida intelectual pura é a vida mais feliz, porque ela não visa a outra coisa senão a ela mesma.

¹¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1177b17-1178a1

[...] Aristóteles aqui propõe a afirmação da superioridade da vida contemplativa sobre a vida política, a primeira repousando na *theoria* [*sophía*] a segunda regida pela *phrónesis* [...]. a inteligência (*nous*) e a sabedoria 'o divino ou o que há de mais divino' (X, 7, 1177 a 15-16) no homem, mas mostra-se como a consequência irrecusável da concepção da virtude como 'atividade' (energia), uma vez que a atividade da *theoria* é a mais perfeita, desde que dirigida ao mais perfeito dos objetos: o divino (*to theion*), dela procedendo, portanto, a mais perfeita eudaimonia¹¹⁶.

A virtude suprema não é a *phrónesis*, apesar de ser importante e necessária ao humano, mas não é, porque ela ainda se destina a outra coisa além dela mesma. Contudo a utilidade distintiva entre a *sophía* (sapiência) e a *phrónesis* (sabedoria, prudência):

[...] pode parecer que elas sejam totalmente inúteis ao homem, a sapiência porque não se ocupa de modo algum das coisas que o homem pode alcançar, isto é, daqueles que dependem dele, e a sabedoria porque, embora ocupando-se dessas coisas, se limita a torná-las conhecidas e não produz por si mesma a posse, isto é, não comporta por si mesma a posse de todas as virtudes. A isso Aristóteles responde que a sapiência e a sabedoria, sendo cada virtude de determinada parte da alma, são desejáveis de per si mesmas, independentemente do fato de produzirem alguma coisa diferente. Além disso, ele observa que elas são também produtivas, e precisamente a sapiência produz a felicidade enquanto torna felizes pelo simples fato de ser possuída e por operar, e a sabedoria é a condição para a posse ou para o exercício de todas as virtudes ética (*Ethica Nichomachea*, VI, 12)¹¹⁷.

Desse modo, podemos compreender que em Aristóteles a virtude suprema é a *sophía*, porque ela se contenta com ela mesma e, é por isso, porque a *eudaimonía* é o Bem último e supremo do homem¹¹⁸. Diante disso, conforme ensina o nosso filósofo:

Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao

¹¹⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 125.

¹¹⁷ BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 172-173.

¹¹⁸ "O Livro X, que é o último, da *Ethica Nichomachea*, retoma a definição da felicidade apresentada no Livro I, qual seja, atividade conforme a virtude, e como as virtudes são muitas, de acordo com a mais alta. Esta, como já vimos, é a sabedoria, portanto a felicidade consiste no exercício da sabedoria." – BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 122.

intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente¹¹⁹.

Por conseguinte, Aristóteles ensina que tanto a riqueza como a saúde não têm nenhum valor se nossa alma não for boa, porque a alma é superior ao corpo; sendo que a parte racional da alma é superior à parte irracional.

Devemos assim, promover o que há de melhor na melhor parte de nós, isto é, superar os vícios do corpo e, utilizar da razão para deliberar as nossas vontades e compreender (contemplar) as coisas, este estado de contemplação (ócio contemplativo) é uma virtude em si mesmo e traz consigo suas próprias recompensas, porque naturalmente nós gostamos de compreender as coisas.

É natural que na *pólis* tornamo-nos “animais racionais”. Todavia, caso não o fizermos, ainda poderemos estarmos vivos, mas não viveremos como seres humanos, e sim, como animais. Poderemos ter prazer enquanto vivermos, mas sem ter prazer em viver. Portanto, a única maneira de realizarmos nossa natureza humana é realizar nossa natureza divina, que é o *logos* (razão), o nosso elemento divino, porque por possuímos o *logos*, aproximamo-nos do feliz estado dos deuses e, contraponto a isto, o humano que não delibera suas vontades por meio da razão é reduzido à condição de uma planta ou de um animal.

¹¹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 1072b18-24.

2 A VIRTUDE MORAL DA JUSTIÇA EM ARISTÓTELES

Aristóteles, ao tratar as virtudes morais do ser humano, que pertencem às virtudes da ética prática, como exposto anteriormente, primeiro investiga separadamente cada virtude moral¹²⁰; de modo que, a investigação das virtudes morais deve ser tratada: “[...] não somente de modo geral, mas deve aplicar-se também aos casos particulares, pois nos discursos relativos às ações os gerais são mais vagos, ao passo que os que concernem às partes atingem mais a verdade”¹²¹.

Com esse entendimento, Aristóteles, no tratado *Ética a Nicômaco (EN)*, entre o livro III, capítulo 8 e o livro IV, discorrerá sobre o estudo das virtudes morais uma a uma. Sendo assim, o estagirita examinará detalhadamente as virtudes morais da coragem, temperança, generosidade, magnificência, magnanimidade, ambição e desapego, tolerância, polidez, veracidade, cortesia na diversão e o pudor.

Entretanto, em especial destaque à virtude moral da prudência, Aristóteles no tratado *Ética a Nicômaco (EN)*, livro I, capítulo 13 a livro III, capítulo 8, expõe a definição da virtude moral e demonstra que ela está ligada a determinadas opções racionais do ser humano para encontrar o *justo meio*. De tal modo, a prudência, exposta no livro VI do tratado *Ética a Nicômaco*, é a virtude intelectual que opera no interior da virtude moral¹²². Ou seja, a prudência é o meio pelo qual o ser humano deve deliberar as suas virtudes, utilizando-se assim, da razão para encontrar o meio-termo ao deliberar as suas virtudes.

Conforme o método de estudos em Aristóteles, ao se estudar de forma pormenorizada cada uma das virtudes morais citadas, “[...] termina a enumeração das virtudes com todo um livro, o livro V, consagrado à justiça, a principal das virtudes éticas. A que constitui, sem dúvida, um dos textos fundadores de toda a reflexão ocidental sobre Moral e Direito”¹²³. Na sequência do seu tratado *Ética a Nicômaco*, dedicar-se-á ao livro V inteiro (*EN*, livro V, capítulos 1-15), para o ponto culminante da

¹²⁰ ZINGANO, Marco. *Aristóteles: Ética Nicomachea: III 9 – IV 15: as virtudes morais*. Estudo, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.

¹²¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1107a28-31.

¹²² ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 17.

¹²³ VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica*, 1. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 124.

principal virtude moral para ele, a justiça: “[...] fiquem definidas deste modo a justiça e as outras virtudes, as virtudes éticas [...]”¹²⁴.

Aristóteles encerra a reflexão das virtudes morais com todo o livro V do tratado *Ética a Nicômaco*, consagrado à virtude moral da justiça, que é a principal das virtudes éticas, e que constitui, sem dúvida, um dos textos fundadores de toda a reflexão ocidental sobre Moral e Justiça¹²⁵. Neste tratado, o filósofo introduz ao exame o fenômeno moral, por meio da análise da noção de *eudaimonía*, tema central de toda teoria moral, que se baseia na sua ética. Pretendendo assim, enunciar a fundamentação de que o ócio contemplativo favorece a vida política¹²⁶.

Nesse sentido, Eduardo Bittar explica que:

A prática da virtude é a finalidade da ética. O meio da aquisição da virtude (*areté*) é ponto de fundamental importância nesse sentido. De fato, não sendo a virtude nem uma faculdade, nem uma paixão inerente ao homem, encontra-se neste apenas a capacidade de discernir entre o justo e o injusto, e de optar pela realização de ações conformes a um ou a outro. A virtude assim como o vício, adquire-se pelo hábito, reiteração de ações num determinado sentido. A própria terminologia das virtudes chamadas éticas deve-se ao termo ‘hábito’ (*éxis*), de acordo com a própria análise que dele faz Aristóteles, em *Eth. Nic.*, 1103 a 17. Sendo própria dos homens a capacidade racional de deliberação, a escolha é algo que permite a cada indivíduo discernir, diante das situações práticas, o justo do injusto. Mas, fica claro que o fato de conhecer em teoria o conteúdo da virtude não basta, como à exaustão já se disse, ao prudente (*phronimós*), sendo de maior valia a atualização prática e a realização da virtude (*areté*) na ação (*práxis*)¹²⁷.

Enquanto as demais virtudes morais repelem toda a geometria moral, a virtude moral da justiça:

[...] se amolda muito mais a um padrão de análise matemático de seu *termo médio*, ao passo que as outras virtudes estavam inteiramente privadas de um cálculo matemático. A razão disto é que o objeto da justiça em sentido estrito, ao contrário do que ocorria com as outras virtudes, se deixa conceitualmente apreender por um tratamento matemático. O padrão matemático pode aplicar-se em boa extensão

¹²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1138b13-14.

¹²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Livro V.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15*: tratado da justiça. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 16-18.

¹²⁷ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 134-136.

no domínio da justiça porque ser justo diz diretamente respeito à promoção da igualdade e a igualdade que representa *a justiça* se realiza em termos de uma proporção entre pessoas e os objetos envolvidos¹²⁸.

Pelo exposto, constata-se que a justiça não se esgota no âmbito matemático das proporções, ela continua sendo uma virtude moral; dessa forma, sempre cambiante pelas ações humanas.

Sendo que, essa equidade, que é a reposição da lei sem o seu domínio às ações morais dos seres humanos, é um elemento importante da decisão legal, quando a lei falha. Entretanto, a lei não falha porque não é abrangente às relações o suficiente, mas porque é apenas uma generalização das relações humanas, de modo que as ações humanas pertencem ao cambiável e ao contingente. Decerto que, entre o que a lei determina e a justiça ao caso concreto, existe um fosso¹²⁹.

Para Aristóteles, “[...] A justiça é uma medida, porém não do mesmo modo como o são as outras virtudes [...]”¹³⁰, a justiça é um meio-termo, mas há uma diferença de como as suas mediedades de virtude moral se realizam, pois está diretamente ligada à noção de igualdade, que permite o tratamento matemático de sua natureza.

No âmbito político, com a elaboração de uma Constituição para a *pólis*, a questão da justiça e as suas leis demonstram que toda regra precisa de uma determinada generalização, superando o particularismo das virtudes morais do ser humano, como as leis que os juízes seguem: “[...] nas mais das vezes, deve-se pagar o que se deve ao credor”¹³¹; desse modo, as generalizações devem conviver com as decisões particulares da moral humana, para se harmonizar a sociedade na *pólis*.¹³²

A noção de igualdade é a noção fundada para toda a teoria da justiça, ser justo consiste em ser igual. Nesse sentido, Aristóteles explica que em determinada associação, a cidade será justa se promover a igualdade; de modo que a justiça, na

¹²⁸ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 21-22.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 22.

¹³⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1133b33-34.

¹³¹ *Ibidem*, 1164b32-33.

¹³² ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 23.

sua essência, é a ação feita em relação a outrem, sendo que uma ação será justa porque promove a igualdade entre os agentes envolvidos.

Desse modo, a justiça é como a ação, pois a ação precede o caráter e prevalece sobre o caráter, que se constrói à base de repetição a uma mesma direção, pela virtude da justiça, com base na repetição de ações justas, o agente adquire a disposição da justiça, mas esta resta atrelada às ações de onde se origina; assim, o agente constrói um caráter que o direciona justamente através do hábito a realizar essas ações que o fizeram ter tal caráter, fixando o seu agir em uma única direção¹³³.

Aristóteles, na aplicação da virtude moral da justiça, considera-a uma igualdade, no sentido de um meio-termo, uma justa medida, mas que se dá através de diferentes formas. A igualdade aritmética aplica-se ao domínio da justiça corretiva, quando as diferenças do valor entre os agentes não alteram as proporções entre o ato cometido e o que corrige o desvio causado. A igualdade geométrica, aplica-se ao domínio da justiça distributiva, quando se destaca a desigualdade do mérito e das virtudes nas ações, se distribui os bens ponderando-se proporcionalmente a quem merece mais ou menos, de acordo com as suas ações. Desse modo, é no domínio ético que os indivíduos evoluem, da igualdade aritmética para a igualdade geométrica, respectivamente, da *justiça corretiva* para a *justiça distributiva*¹³⁴.

Estabelece-se, assim, conforme nos ensina Aristóteles, uma conexão direta entre o que os indivíduos são, e o que os regimes políticos vêm a estabelecer. No campo político, a justiça de determinada Constituição de Estado (*politeia*) visa o Bem comum, de modo a promover a igualdade.

De tal modo, existem três tipos de Constituições retas (virtuosas), que têm como característica visar o Bem comum a todos os seus cidadãos. Para essas Constituições serem corretas e promoverem a igualdade, tem-se a monarquia, a aristocracia e o regime constitucional, onde a justiça aritmética e a justiça geométrica deverão ser moldadas a elas. Entretanto, as Constituições desviadas (viciadas), que têm como característica visar apenas os interesses dos grupos que detêm o poder: no caso de uma pessoa, a tirania; de alguns, a oligarquia; da maioria, a democracia.

¹³³ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 26.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 28.

O que gera a desigualdade na *pólis*. Desse modo, a justiça aritmética e a justiça geométrica, nos regimes desviados, os cidadãos se veem desiguais, em uma Constituição política que é pervertida desde a sua origem, do eixo político do qual dependem e se agregam¹³⁵.

A distinção entre o sentido geral de justiça e o sentido particular de justiça exposto no tratado *Ética a Nicômaco*¹³⁶, consiste em distinguir o sentido amplo e geral de justiça e de um sentido específico e próprio de uma determinada ação justa. No sentido geral (amplo), é justo quem age segundo as prescrições morais, ou seja, é justo quem é temperante, generoso, tolerante etc., ser justo é equivalente a ser um agente moral na relação com outrem, isto é, uma virtude que é dirigida a outrem¹³⁷.

Por conseguinte, conforme o conhecido método de estudos de Marco Zingano, passaremos a adotar nesta pesquisa: “[...] doravante, vou me inferir à justiça em geral como *justiça1* e à justiça particular como *justiça2*”¹³⁸.

As relações comerciais justas, que fazem parte da justiça particular (*justiça2*), é o que mantém a *pólis* ordenada e justa, de forma unida, explica Aristóteles nos tratados *Ética a Nicômaco (EN)* e *Política (Pol.)*. Pelo fato de que essas relações promoverem a igualdade entre, pelo menos, dois agentes em relação a determinados bens. A *justiça1* relata todo tipo de atividade em relação a outrem e a *justiça2* promove a igualdade no tocante a estes bens, sendo esta justiça a de principal interesse para Aristóteles, porque é onde a noção de justiça se fixa como figura básica das relações sociais e políticas¹³⁹.

Contudo, a *justiça2* se subdivide em dois tipos de igualdade¹⁴⁰, a justiça distributiva, denominada de proporção geométrica, e a justiça corretiva, denominada de proporção aritmética; o que abordaremos em sequência.

¹³⁵ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 29.

¹³⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, livro V, capítulos 1-4.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 34.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 35.

¹⁴⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, livro V, capítulos 5-8.

2.1 O SENTIDO GERAL E O SENTIDO PARTICULAR DE (IN)JUSTIÇA

O sentido geral de justiça é empregado para designar um ato ou uma pessoa moral segundo qualquer uma de suas formas ou virtudes. Dessa forma, um humano é justo (*dikaíos*) quando age por meio das virtudes: se age moderadamente, é justo; se age corajosamente, é justo. Sendo assim, este sentido *lato* de justiça se dá pela virtude em geral relativa a outrem. Todavia, neste sentido *lato* de justiça, ainda temos ações virtuosas que praticamos em relação a nós mesmos; entretanto, são somente as ações que se dirigem a outrem que se enquadram neste caso.

No sentido particular de justiça, dá-se a ação virtuosa em relação a uma esfera precisa de ações relativas a outrem, que visam perdas e ganhos, sendo justo quem busca segundo a correta medida ganhos ou perdas com referência a bens ou vantagens conexas, como no caso de prestígio social, e injusto quem busca ganhar mais do que o devido, quem procura obter vantagens indevidas¹⁴¹; neste caso:

[...] um homem pode cometer adultério por lascívia, sendo, portanto, injusto segundo o sentido lato; ou pode cometer um adultério pela perspectiva de um ganho, por exemplo se alguém lhe oferecer uma dada soma de dinheiro se conquistar tal mulher casada. Neste último caso, comete um ato de injustiça, mas no sentido preciso ou particular do termo; no primeiro caso, comete uma injustiça no sentido lato, pois comete um ato imoral, mas não comete um ato de injustiça no sentido particular que emprestamos agora a este termo¹⁴².

Pelo caso exposto, a (in)justiça¹ remete-se a (in)justiça no sentido geral (*lato*) para se manter uma relação moral e virtuosa com outrem e, a (in)justiça² remete-se a (in)justiça no sentido particular para almejar ganhos ou perdas com outrem¹⁴³. Dessa forma, quem cometer um ato de (in)justiça² estará simultaneamente cometendo um ato de (in)justiça¹, porque a (in)justiça² é uma espécie de (in)justiça¹, ou seja, não se pode cometer um ato de (in)justiça², sem cometer (in)justiça¹. Como no caso citado acima, quando alguém comete determinado adultério, sem ganhar bens e ainda estar correndo risco de perder os seus próprios bens.

¹⁴¹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 145.

¹⁴² *Ibidem*, p. 146.

¹⁴³ *Ibidem*.

Nesse sentido, esta distinção de Aristóteles constrói duas consequências relevantes:

Primeira, expor uma análise que trata de forma isolada o domínio da (in)justiça², estudar seus subtipos e analisar sua natureza e propriedades básicas, sem perder a ligação entre a (in)justo² e, ainda, expor a noção mais geral de (in)justiça¹, que toda (in)justiça² é um caso de (in)justiça¹. Delimitam-se assim, os limites gerais e as subdivisões básicas do que chamamos hoje de Direito, ao circunscrever o campo da justiça², que é o domínio da justiça no sentido da norma jurídica, que denominamos de Direito. Obtém-se, assim, um tratamento próprio, mas mantendo vínculo com a justiça¹, esta que se confunde com o sentido de moralidade¹⁴⁴.

Segunda, construídos esses instrumentos conceituais, delineia-se qual a motivação que fomenta a natureza do ser humano para os atos de (in)justiça². E para os atos de injustiça², Aristóteles destacará a *pleonexia* (ganância), a vontade de se obter mais, como característica dos atos de injustiça²¹⁴⁵.

Ademais, a justiça em Aristóteles é parte da virtude humana: “[...] Nossa investigação, porém, versa sobre a justiça como parte da virtude”¹⁴⁶. Todavia, a longa tradição grega de fundar o justo em última instância no divino, porém, o estudo da justiça para Aristóteles é tratar das coisas das relações humanas, em contraste com o plano divino. Desse modo, Aristóteles funda a justiça², que se encontra estritamente no mundo prático dos humanos, das suas ações e deliberações; dessa forma, desassocia-se do plano da tradição entre o divino e o humano, sendo as relações de justiça puramente humanas.

Conforme delineado, Aristóteles propõe que todo *justo natural* é parte do *justo político*, de modo que a garantia última da justiça², encontra-se não nos desígnios de Zeus ou em algum plano do *cosmo*, mas na fundação nas relações sociais dos

¹⁴⁴ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 147.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1130a14.

cidadãos que se dá na *pólis*, com base nas organizações políticas que os cidadãos estabelecem¹⁴⁷.

2.2 A ESCOLHA POR DELIBERAÇÃO PARA PRATICAR AÇÕES JUSTAS

Podemos compreender que, para Aristóteles, a virtude do ser humano é ser racional, porque como exposto anteriormente, é o que o distingue o humano dos animais e vegetais. Desse modo, a finalidade da virtude do humano é o agir de forma racional ao bem (fim), com a disposição interessada de fazer o bem (fim). Diante disso, Aristóteles ensina que: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente”¹⁴⁸.

Desse modo, o humano virtuoso busca a excelência moral, evitando o excesso e a escassez, através do complexo trabalho de desenvolver batalhas internas para que as escolhas nasçam do discernimento, sendo assim, corretas e justas¹⁴⁹.

Aristóteles explica que os humanos: “[...] almejam as coisas justas [...] almejam as coisas injustas”¹⁵⁰. Assim, é possível compreender que a justiça não é somente praticar determinado ato justo, mas, sobretudo, deliberar a prática destes atos: “[...] é varão justo não quem não comete injustiça, mas quem, podendo cometê-la, não a quer cometer”¹⁵¹. É a intenção do agente de não cometer determinado ato de injustiça, para ser considerado justo, é decidida moralmente pelo âmbito interno do ser humano, e não mero acaso ou receio de represálias externas.

Nesse sentido, Aristóteles ensina que: “[...] a justiça é a disposição em virtude da qual o homem justo é dito realizar o que é justo com base em uma escolha deliberada [...]”¹⁵². Desse modo, é a intenção do agente que deverá determinar a

¹⁴⁷ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 147.

¹⁴⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1106b36-1107a2.

¹⁴⁹ CHALITA, Gabriel. *Aristóteles e o direito*. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017a.

¹⁵⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1129a9-10.

¹⁵¹ *Ibidem*, livro III.

¹⁵² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1134a1-2.

definição de (in)justiça, não é querer ou almejar praticar atos (in)justos, mas escolher por deliberação. Dessa forma: “[...] age com (in)justiça não quem quer, mas quem escolhe por deliberação fazer atos de (in)justiça”¹⁵³; sendo assim, o ato de querer é corrigido pelo ato de deliberar os atos (in)justos.

Contudo, a classificação das ações como justas ou injustas, pode ser considerada através da deficiência ou excelência moral. Entretanto, Gabriel Chalita explica que as ações não são frutos das escolhas deliberadas por quem as origina, porque as ações verdadeiramente justas ou injustas dependem de disposições interinas ao ser humano, que, por sua vez, depende do coração para guiar suas atividades. Portanto, “[...] só podemos dizer que alguém é realmente justo quando essa pessoa age de acordo com a excelência moral e tem, na mente e no coração, a disposição de agir segundo a justiça e, em última instância, o amor à ética como um guia interior”¹⁵⁴.

2.3 A JUSTIÇA CULMINA TODAS AS VIRTUDES

Uma das grandes excepcionalidades da filosofia do direito em Aristóteles expressa-se na sistematização filosófica da virtude moral da justiça. A justiça está em todas as demais virtudes, razão pela qual é a virtude universal do ser humano¹⁵⁵.

Aristóteles ensina que: “[...] na justiça se concentra toda virtude.”¹⁵⁶ A virtude, determina o modo que o humano se relacionará com outrem, além de dirigir seus próprios atos. E complementa que “[...] e é a virtude sobremodo completa [...] porque quem a possui tem a capacidade de servir-se dela também em relação a outrem e não somente em relação a si mesmo [...]”¹⁵⁷.

Temos a título de exemplo, a virtude da temperança, que modera as relações entre as pessoas quanto aos apetites sensuais e alimentares, por exemplo, mas somente aplicado em relação a si mesmo. Entretanto, a justiça¹ é a aplicação das

¹⁵³ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 152.

¹⁵⁴ CHALITA, Gabriel. *Os dez mandamentos da ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2017b, p. 103.

¹⁵⁵ MASCARO, Alysson. *Filosofia do direito*. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 60-61.

¹⁵⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1129b29-30.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 1129b30-33.

virtudes em relação a outrem, sendo assim, destaca-se numa posição social especial, sendo o ápice das virtudes morais.

Aristóteles ao refletir sobre a definição da virtude da justiça (*dikaiosyne*) afirma que: “[...] a justiça é a disposição em virtude da qual o homem justo é dito realizar o que é justo com base em uma escolha deliberada e é quem distribui [...]”¹⁵⁸, e expressa mais uma vez que é o agente que *delibera* e *distribui* a virtude da justiça, ele é gerador de ações.

Desse modo, o humano justo é quem põe em prática esta virtude, em potência ao deliberar e, em ato distribuir determinada coisa na relação humana, reportando-se à definição de justiça².

Entretanto, a justiça¹: “[...] deve-se dizer que ela não é uma outra virtude, distinta das diferentes virtudes particulares, mas é a prática dos atos virtuosos, segundo cada uma daquelas virtudes, quando dirigidas a outrem”¹⁵⁹. Diante disso, a justiça, que é dirigida para o próximo, permite e nos obriga a saímos da nossa posição egoísta em que naturalmente nos encontramos; sendo que, não é o que ocorre no uso das virtudes em relação a nós mesmos.

Nesse sentido, Francis Wolff complementa:

Com efeito, ‘toda colocação em comum funda-se na justiça’ (*Ét. Nic.*, VII, 9, 1241 b 15). Eis por que a justiça não é uma virtude entre as outras, mas a virtude da comunidade, aquela que regula as relações entre seus membros, graças à qual uma comunidade existe ou pode continuar existindo. Há então dois caracteres gerais definidores da ideia de comunidade em geral (a unidade de uma pluralidade, a existência de uma finalidade comum), e dois atributos essenciais dedutíveis deles (a amizade, a justiça) [...]¹⁶⁰.

A virtude da justiça se faz no bem em benefício de outrem, como um bem alheio, de outra pessoa e não do agente do ato. Contudo, esta é a razão de a justiça

¹⁵⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1134a1-2.

¹⁵⁹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. - São Paulo: Odysseus, 2017, p. 167.

¹⁶⁰ WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Tradução Thereza Christina Ferreira Stummer, Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 41.

ser a virtude para outrem por excelência: “[...] se pratica o que é vantajoso a outra pessoa, a quem governa ou a alguém da comunidade”¹⁶¹.

2.4 A JUSTIÇA TOTAL

A justiça total (*díkaion nomimón*), também traduzida por geral, universal e integral, consiste em observar a lei, respeitar o que é legítimo e que vige para o bem da *pólis*.

A lei (*nómos*) é uma prescrição de caráter genérico que se vincula a todos cidadãos, de modo que sua finalidade é a realização da justiça na *pólis*, o “Bem comum”. Dessa forma, Eduardo Bittar explica que:

“[...] a ação que se vincula à legalidade, obedece a uma norma que a todos e para o bem de todos é dirigida; [...] deve corresponder a um justo legal. [...] a que observa os conteúdos legais pode ser chamado de justo [...] O mesmo, a *contrariu sensu*, a respeito do injusto que lhe corresponde”¹⁶².

Dito isto, é fundamental o trabalho do legislador, porque determinará o Bem comum da comunidade (*pólis*), que refletirá no justo de cada cidadão, porque:

[...] a função do legislador é diretiva da comunidade política, e sua atividade comparável àquele do artesão. O legislador, ao operar no sentido da construção do espaço normativo da *pólis*, está [...] exercendo a prudência (*phrónesis*) legislativa, sabendo-se que Aristóteles distingue entre as várias espécies de prudência existentes (*phrónesis*, *oikonomía*, *politiké*, *bouleutiké*, *dikastiké*), esta que é afeta ao legislador recebe uma nomenclatura específica, e é chamada *nomothesis*. O legislador virtuoso em sua arte [...] age tendo em vista o melhor para a comunidade, o fim das leis deve necessariamente ser o Bem Comum¹⁶³.

O justo total (*díkaion nomimón*) se dá pela observância do que é a regra social de caráter vinculativo; de forma que, o *éthos* (hábito) conforma as ações ao conteúdo

¹⁶¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1130a4-5.

¹⁶² BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 136.

¹⁶³ *Ibidem*.

da *nomos* (lei). Sendo assim, a justiça e a legalidade são uma e a mesma coisa; de modo que, este tipo de prática gera ações altruístas, conforme a virtude total¹⁶⁴.

Contudo, observa-se em Aristóteles, que um aspecto importante da justiça é a justiça no governar, ou justiça política; de modo que, Enrico Berti comenta que: “[...] uma parte da qual se funda na natureza, ao passo que outra se funda na lei: aqui estamos diante da distinção entre direito natural e direito positivo, destinada também ela a se tornar clássico (*Ethica Nichomachea*, V 6-7)¹⁶⁵”, e conclui que: “[...] um corretivo do direito positivo, isto é, da lei, é a ‘equidade’ (*epieikeia*), que consiste em adaptar a lei, que é sempre universal, aos casos particulares. (*Ethica Nichomachea*, V, 10)”¹⁶⁶.

2.5 A JUSTIÇA PARTICULAR

Ao distinguirmos a justiça total (justiça1) da justiça particular (justiça2), introduziremos as duas espécies da justiça particular, são elas, justiça distributiva (*díkaion dianemetikón*) e justiça corretiva ou comutativa (*díkaion diorthótikon*). Sobre isso, Enrico Berti explica que:

A justiça distributiva consiste em dar a cada um honras, riquezas e as outras coisas sobre as quais verte tal virtude, em proporção aos seus méritos. Ora, dado que a proporção, enquanto igualdade de relações, é chamada pelos matemáticos média geométrica (*Ethica Nichomachea*, V 3). Ao invés disso, a justiça comutativa consiste em dar a cada um em partes absolutamente iguais, como acontece nos intercâmbios entre particulares ou na distribuição de prêmios ou punições. Dado que as partes absolutamente iguais são determinadas por aquelas que os matemáticos denominam a média aritmética, se pode dizer que a justiça comutativa consiste na média aritmética. (*Ethica Nichomachea*, V 4). Acerca desse último tipo de justiça que regula justamente as trocas, Aristóteles indica a função nelas desempenhada pela moeda, que é a função de tornar comensuráveis coisas desiguais, isto é, de estabelecer uma medida comum entre elas: como tal, ela surgiu por convenção como meio de troca entre os homens determinado pela necessidade, (*Ethica Nichomachea*, V 5)¹⁶⁷.

¹⁶⁴ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 136.

¹⁶⁵ BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 168.

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Desse modo, conforme Aristóteles nos ensina, o justo particular se divide em distributivo e comutativo (corretivo) e, este último se subdivide em transações voluntárias e involuntárias. Aristóteles explica que:

Da justiça particular e do justo fundado nela, uma espécie é o justo que se dá nas distribuições de honra, de bens, e de todas as outras coisas que são partilháveis entre os membros do regime político (pois nestas coisas é possível ter de modo desigual ou igual um em relação ao outro); a outra espécie é o justo corretivo nas transações. Deste último há duas espécies, pois as transações são umas voluntárias, as outras involuntárias: são voluntárias as transações tais como venda, compra, empréstimo, caução, arrendamento, depósito, assalariamento; das involuntárias, umas são sub-reptícias, como furto, adultério, envenenamento, lenocínio, aliciamento de escravos, emboscada falso testemunho; as outras, transações por coerção, como assalto, aprisionamento, morte, pilhagem, mutilação, difamação, calúnia¹⁶⁸.

A justiça particular é espécie do gênero da justiça total, nesse sentido, Eduardo Bittar comenta que: “[...] pois quem comete um injusto particular não deixa de violar a lei, e como tal, praticar um injusto no sentido mais genérico [...]”, e prossegue: “[...] se aqui se particulariza ainda mais a acepção do termo justiça é porque *per genus et differentiam* dá mais ampla à mais estreita das significações”¹⁶⁹.

Das duas espécies da justiça², primeiro temos a justiça distributiva, que é a distribuição dos bens que voltam ao domínio público ou de ganhos públicos divididos entre os cidadãos. E como caso típico, temos o relatado por Plutarco, na doação de trigo pelo rei do Egito aos atenienses, que foi distribuída aos cidadãos no tempo do governo de Péricles, mas que gerou um grave conflito jurídico, pelo fato de que a sua lei referente aos filhos bastardos estava em vigor. Esta lei positivava que somente eram cidadãos quem tivesse ambos os pais atenienses. Todavia, a distribuição também ocorre em domínio privado, não se limitando apenas as distribuições em domínio público¹⁷⁰.

¹⁶⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1130b30-1131a9

¹⁶⁹ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 145.

¹⁷⁰ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 176.

Aristóteles, ensina que: “[...] a outra espécie é o justo corretivo nas transações”¹⁷¹; de modo que, as espécies justiça distributiva e justiça corretiva, formam o gênero da justiça². Entretanto, Burnet comenta que a tradução escolástica *justitia directiva*, seria mais correta, porque o sentido seria antes o de ajustar e não propriamente o de corrigir, sendo que a ideia de correção se destinaria apenas as transações involuntárias¹⁷².

Por conseguinte, Aristóteles ensina que: “visto que o igual é um meio termo, o justo é certo meio termo [...]”¹⁷³; de modo que:

[...] (i) como o desigual se manifesta no mais e o menos, deve haver um meio termo para ele, que é o igual; (ii) se o injusto é desigual, então seu contrário, o justo, é o igual; (iii) se o igual é um meio termo, então o justo deve ser um certo meio termo. Ora, (iv) o meio termo requer dois extremos, o mais e o menos, ao passo que o igual põe em relação duas pessoas; por conseguinte, (v) o justo, que é meio termo e igual, põe em relação pelo menos quatro termos¹⁷⁴.

Dessa forma, na *justiça geométrica*, o injusto é o que viola a proporção; sendo que, os matemáticos denominam esta proporção de “geométrica”:

[...] o justo na distribuição e este justo é o meio termo, ao passo que o injusto é o que viola a proporção, pois a proporção é o meio termo e o justo é a proporção. Os matemáticos chamam tal proporção de geométrica, pois, na proporção geométrica, ocorre bem que o todo está para o todo precisamente como a parte está para a parte. [...] O justo, então, é esta proporção; o injusto, o que viola a proporção. Portanto, há mais e há menos, o que precisamente ocorre na conduta das pessoas: o homem injusto toma mais, o que sofre injustiça toma menos do que é bom¹⁷⁵.

O *justo corretivo*, Aristóteles expõe que:

O justo restante é o corretivo, o qual ocorre tanto nas transações voluntárias quanto nas involuntárias. Este justo tem uma forma distinta da do anterior. De um lado, pois, o justo distributivo das coisas em

¹⁷¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1130b33-1131a1.

¹⁷² ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 176.

¹⁷³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1131a14-15.

¹⁷⁴ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 177

¹⁷⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1131b9-20.

comum sempre se dá conforme à proporção supramencionada. Com efeito, quando ocorre a distribuição sobre os bens comuns, esta se fará segundo a mesma razão que precisamente tinham os aportes entre si, bem como o injusto que é o oposto a este justo é o que viola a proporção. Por outro lado, o justo que vige nas transações promove certa igualdade, assim como o injusto fomenta desigualdade, mas não segundo aquela proporção, e sim segundo a proporção aritmética. Pouco importa, pois, se o probó defraudou o biltre ou se o biltre defraudou o probó, tampouco se quem cometeu adultério foi o probó ou o biltre, mas a lei considera unicamente a disparidade relativamente ao dano e procede como se fossem iguais, quem quer que tenha cometido ou sofrido injustiça, quem quer que tenha infligido um dano ou tenha sofrido um dano. De sorte que o juiz procura tornar igual o injusto que consiste nesta desigualdade. Quando, pois, um é efeito e o outro feriu, ou um matou e o outro morreu, o ocorrido e a ação são distribuídos em segmentos desiguais, mas o juiz procura igualá-los em prol da perda, subtraindo-a do ganho. Com efeito, estes termos empregam-se em geral em tais casos, ganho a quem feriu e perda a quem sofreu, ainda que em alguns casos o termo não seja adequado; ao menos, assim que o ocorrido recebe sua medida, um é dito perda e o outro, ganho. De sorte que o igual é um meio termo [...] o que afirmamos ser o justo, de sorte que o justo corretivo é o meio termo entre perda e ganho¹⁷⁶.

Desse modo, conforme a expressão utilizada por Aristóteles acima: “o justo restante é o corretivo [...]”¹⁷⁷, podemos compreender que existem duas espécies de justiça²: a distributiva examinada acima e a coerciva, que a escolástica propõe justamente distinguir entre *justitia correctiva* e *justitia commutativa*, que seriam casos distintos de uma *justitia directiva*¹⁷⁸.

Todavia, Marco Zingano propõe: “[...] que o tipo de proporção em pauta é o mesmo, a proporção aritmética, [...] assimilando-a assim em sua natureza básica às relações de simples retificação, como ocorre no domínio das transações comerciais”¹⁷⁹. Contudo, Aristóteles ao dizer que “[...] estes termos empregam-se no geral em tais casos, ganho a quem feriu e perda a quem sofreu. [...]”¹⁸⁰, propõe-se assim, como termos gerais para a justiça corretiva: ganho e perda.

Conforme delineado acima: “o justo particular admite divisões: de um lado, é espécie do justo particular o justo distributivo (*díkaion dianemetikón*); de outro lado, é

¹⁷⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1131b25-1132a19.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 1131b25.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. - São Paulo: Odysseus, 2017, p. 187-189.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1132a10-11.

espécie do justo particular o justo corretivo (*díkaion diorthotikón*)¹⁸¹; o que vamos tratar a seguir.

2.5.1 A justiça particular distributiva

O justo particular distributivo (*díkaion dianemetikón*) é fundado numa razão de justiça da igualdade geométrica. O que envolve todo tipo de distribuição na *pólis*, seja de cargos, dinheiro, honrarias e demais bens passíveis a serem participados aos cidadãos governados. Sendo que, há um (ou vários) exercente(s) com o poder para distribuir e outro(s) apto(s) para receber(em)¹⁸².

O ato de justiça particular distributiva ocorre quando se confere (atribui) a cada um o seu. Dessa forma, é a mediania estabelecida entre quatro termos de uma relação, sendo que dois são os sujeitos que se comparam, e os outros dois, os objetos¹⁸³. Portanto, a distribuição alcançará o justo objetivo ao proporcionar a cada qual aquilo que lhe é devido, através da razão de proporcionalidade participativa dos sujeitos, da sociedade e, de forma a evitar que os sujeitos tendam aos extremos, como o excesso (*tò pléon*) e a escassez (*tò élatton*).

Sendo assim, a injustiça dessa forma de distribuição ocorre quando se recai em dois polos, quando sujeitos desiguais recebem a mesma quantia de encargos e de benefícios e seja quando sujeitos iguais recebem quantias desiguais de benefício e encargos. Ocorre-se em ambos os casos, um excesso e uma escassez relativa a cada sujeito comparado; de forma que, o justo está no meio (*mésou*) e representa o igual (*íson*)¹⁸⁴. Portanto, a justiça distributiva é a igualdade de caráter proporcional¹⁸⁵.

¹⁸¹ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. - São Paulo: Almedina, 2016, p. 141.

¹⁸² ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. - São Paulo: Atlas, 2019, p. 146.

¹⁸³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 11131a18-20.

¹⁸⁴ Entretanto, Almeida e Bittar destacam que: “[...] não se trata de uma igualdade de acordo com a geometria das desigualdades entre pessoas relacionadas (uns conhecem mais, outros agem mais, outros possuem maior técnica e habilidade manuais...) e coisas envolvidas (honrarias, impostos, deveres, obrigações, prestígio, salário, remuneração, função social, cargo...)”. ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 147.

¹⁸⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1131a29.

Eduardo Bittar explica que a justiça distributiva:

[...] é estabelecida e fixada de acordo com o critério de estimação dos sujeitos analisados. Esse critério é o mérito de cada qual que os diferencia, tornando-os mais ou menos merecedores de tais ou quais benefícios ou ônus sociais (desigualdade naturais e sociais). O critério de avaliação subjetiva não é único, variando para cada forma de governo e suas respectivas necessidades. [...] ¹⁸⁶.

Contudo, observando-se a proporcionalidade da participação de cada qual no critério eleito pela Constituição (*politeía*) de determinado regime de Estado (*pólis*), a igualdade estabelecida é a forma geométrica de distribuição; de modo que, “[...] a igualdade na distribuição visa à manutenção de um equilíbrio, pois aos iguais é devida a mesma quantidade de benefício ou encargos, assim como os desiguais são devidas partes diferentes à medida que são desiguais e que se desigalam” ¹⁸⁷.

2.5.2 A justiça particular corretiva

O justo particular corretivo (*dikaion diorthotikón*) é fundado numa razão de justiça da igualdade aritmética, que estabelece a aplicação de um juízo corretivo nas transações entre os sujeitos, com a finalidade de produzir a reparação nas relações sinalagmáticas (*synallágmasi diorthotikón*), de modo a presidir a igualdade nas trocas e demais relações bilaterais ¹⁸⁸.

Além de que, o justo particular corretivo se subdivide em relações baseadas na voluntariedade do vínculo entre os sujeitos, como: compra e venda, locação, mútuo, garantia, comodato, depósito, pagamento etc., ou seja, relações sinalagmáticas ¹⁸⁹, e em relações estabelecidas involuntariamente, oriundas de uma relação de clandestinidade ou de violência entre os sujeitos e que podem atingir a uma ou a ambas as partes da relação, como: roubo, adultério, prostituição, falso testemunho,

¹⁸⁶ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 147.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 148.

¹⁸⁸ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 145.

¹⁸⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1132b31-1133b28.

homicídio doloso, sequestro, furto, difamação, injúria, lesão física etc., denominada *epanorthotikón*^{190,191}.

A justiça particular corretiva aplica-se nas relações em que os sujeitos se encontram em uma situação de coordenação, sendo iguais entre iguais, como particulares e entre particulares. Sendo que, os sujeitos agem em paridade de direitos e obrigações em face à legislação, e não de subordinação, como no caso da justiça distributiva.

O critério fundante da justiça corretiva é restabelecer o equilíbrio rompido entre os particulares, por meio da igualdade aritmética¹⁹². Defende-se assim, a ideia de igualdade perfeita ou absoluta, sem se observar o mérito dos sujeitos. Desse modo, não há nenhuma ordem de relatividade, porque não se tem em conta os méritos, as qualificações, as distinções, as igualdades ou desigualdades que possam existir entre os sujeitos.

A aplicação da forma de igualdade aritmética na justiça corretiva permite a ponderação entre a perda e o ganho. De maneira reta e objetiva garante o restabelecimento dos sujeitos ao *status quo ante*, performando-se perfeita equidistância dos sujeitos ao centro, onde se situa o encontro ao justo meio¹⁹³.

Por conseguinte, o justo particular corretivo (*dikaion diorthotikón*) é fundado numa razão de justiça da igualdade aritmética, e se subdivide em comutativo (atos voluntários) e reparativo (atos involuntários)¹⁹⁴.

O justo comutativo, que ocorre por meio de atos voluntários, é:

[...] uma espécie de correção aplicável às transações do tipo da compra e venda, da locação, do empréstimo, do depósito, em suma, contratuais, onde prevalece a liberdade de vinculação e de estipulação do teor do vínculo, correspondendo ao sinalagma perfeito¹⁹⁵.

¹⁹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1131b32 - 1132b20.

¹⁹¹ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 146.

¹⁹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1131b25-30.

¹⁹³ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 149.

¹⁹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1131b25-26.

¹⁹⁵ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. - São Paulo: Atlas, 2019, p. 151.

O justo reparativo, que ocorre por atos involuntários, é:

[...] a necessária medida de restituição das condições anteriores em que se encontravam as partes antes que se fizesse entre elas uma desigualdade involuntária. A aproximação entre as partes não existia, e passou a existir desde que involuntariamente se tornaram vinculadas.¹⁹⁶

O que ocorre quando determinada relação se inicia de forma involuntária, a título de exemplo: os casos de furto, adultério, envenenamento, lenocídio (corrupção), falso testemunho, engodo para escravizar, e os casos de violência, sequestro, agressão, homicídio, roubo a mão armada, mutilação, insultos e injúrias.

Contudo, podemos compreender que a virtude moral da justiça é algo criado pelos seres humanos. Porque os seres humanos terem o *logos*, isto é, a fala e a razão, são livres para deliberarem as suas vontades e desejos. De modo que, podem decidir como irão deliberar (escolher) as suas virtudes morais. Todavia, os animais e as plantas não possuem essa liberdade, isto é, o livre arbítrio; desse modo, são escravos de suas essências, por não terem o *logos* para decidirem de forma diferente aos seus instintos.

Nesse sentido, os seres humanos por fruírem do *logos*, de certa forma, precisam encontrar um ponto de equilíbrio, ou seja, o meio-termo. Conforme ensina a ética em Aristóteles, que é por meio do hábito para se educar as virtudes morais. O que é fundamental para uma comunidade justa, para que seja possível a vida em sociedade, e somente assim, os cidadãos possam ter as condições necessárias para exercerem as suas virtudes em excelência (*Areté*). O que é imprescindível para que os cidadãos alcancem o Bem supremo, isto é, a *eudaimonía*.

¹⁹⁶ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. - São Paulo: Atlas, 2019, p. 151.

3 A PÓLIS EM ARISTÓTELES

Neste capítulo, vamos utilizar os conceitos e doutrinas da sabedoria em Aristóteles apresentados nos capítulos anteriores, porque são a base para as nossas reflexões filosóficas sobre como podemos obter uma comunidade justa para os seus cidadãos alcançarem a *eudaimonía*, de modo à solucionar o problema das injustiças sociais.

De acordo com Aristóteles, a *pólis* (cidade-Estado) é o eixo econômico, cultural e social da vida dos seres humanos. Porque é na *pólis* que se obtém as condições necessárias para a vida humana, e é ela que possibilita a formação moral e social (ética) dos cidadãos, para deliberarem de modo prudente e justo as suas virtudes, na *pólis*.

Ao ter estabelecido no fim do tratado *Ética a Nicômaco*, o que consiste na felicidade individual e quais são as suas condições, Aristóteles menciona como primeiro dessas condições, a educação (*paideía*) e colocou a *pólis* como o ambiente que a isso deve providenciar. Desse modo, as condições da *eudaimonía* (Bem supremo) individual se estendem a uma dimensão coletiva, justamente a dimensão da *pólis*, cujo estudo desta é destinado ao saber da política, como transparece da própria palavra.

Todavia, ainda neste tratado, *Ética a Nicômaco*, o estudo da filosofia prática enquanto ciência que tem como objeto o Bem supremo (*eudaimonía*), o que necessariamente se confunde e mistura-se ao Bem da *pólis*, é denominado por política e exposto naquela obra, que poderia justamente ser considerada parte do tratado *Política*.

O cumprimento dessa ciência, a política, mediante a abordagem direta da *pólis*, em vistas ao Bem último, isto é, a *eudaimonía* de todos os cidadãos; de tal modo, as condições da *eudaimonía*, que são necessariamente coletivas, porque é algo que se encontra na *pólis*. Primeiramente pela ciência da política, que se encontra no tratado *Política* propriamente dito, o qual em diante iremos tratar. Todavia, é fundamentalmente pela educação (*paideia*) dos cidadãos da *pólis*, que se alcança a justiça e conseqüentemente a *eudamonía*, tratado na *Ética a Nicômaco*, exposto no capítulo anterior.

O tratado da *Política* é a continuação do tratado da *Ética*, e serve para o aprimoramento das reflexões desse último tratado¹⁹⁷. Percebemos que o tratado de ética cuida de investigações práticas orientadas à conquista de um Bem final, que é a *eudaimonía*.

Essa é uma meta que, conforme a natureza social dos seres humanos, não pode ser alcançada senão no contexto de uma sociedade política. Desse modo, a teoria política, não é para Aristóteles nem um assunto distinto da teoria ética (moral) nem a aplicação da teoria ética à esfera política; e sim, a política é uma disciplina auxiliar da ética.

De tal modo, com a identificação do bem humano alcançado pela ética, a teoria política concebida procura identificar que formas de sociedade são mais ou menos aptas a condir à conquista desse bem e poder explicar os vícios das formas imperfeitas e sugerir soluções para tanto. Nesse sentido, Jonathan Barnes explica que:

A questão da autoridade política, central para a maior parte da filosofia política moderna, está, portanto, ausente da agenda de Aristóteles. Esta questão, que pode ser enunciada como 'Quais são os fundamentos e quais são os limites da obrigação individual de obedecer ao Estado?', pressupõe um pano de fundo de pensamento em que o conceito central é o da obrigação e em que o Estado é visto como algo exterior ao indivíduo, uma agência coercitiva cujo poder para interferir e limitar não precisa de justificação. Os pressupostos de Aristóteles são bem diferentes. Seu conceito fundamental não é o de obrigação, mas o de bem humano; ao passo que, em sua opinião, o papel do Estado, bem longe de limitar a liberdade de ação do indivíduo visando assegurar um bem comum, é precisamente o de permitir ao indivíduo realizar o seu potencial para alcançar seu bem individual, uma conquista impossível, a não ser no contexto do Estado. Seja qual for a perspectiva, questões sobre a relação do Estado com o indivíduo são centrais, mas as questões são diferentes. Para o teórico moderno, o problema central é porque o indivíduo deve aceitar a autoridade do Estado; Aristóteles, por sua vez, tem de fazer valer a afirmação de que o bem individual é inalcançável, a não ser para um participante ativo em uma comunidade política¹⁹⁸.

¹⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1181b12-23.

¹⁹⁸ BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009, p. 299-300.

Ao tratarmos da ética, que é o estudo das ações humanas com a intenção de alcançar o bem (finalidade), conforme tratamos nos capítulos anteriores e de acordo com a importante sentença aristotélica em que o filósofo expõe a sua metodologia científica: “Toda modificação do real, todo caminho que nos conduz e orienta, assim como tudo o que fazemos e escolhemos, parece que se inclinam para um certo bem. Por isso se disse, com razão, que o bem é aquilo diante do qual nada resiste”¹⁹⁹.

De tal modo, existem os bens (fins) relativos e os bens últimos. Podemos perceber que a *eudaimonía* (felicidade) é o fim último, o Bem supremo. Todavia, não seria possível um homem alcançar esta felicidade, de forma isolada da sociedade, sem a ajuda de qualquer outro homem, como se fosse um deus, com os atributos da autossuficiência e da perfeição.

Os fundamentos da filosofia política do nosso filósofo são estabelecidos nos livros I e II do tratado *Política* e assim, são fundamentados por três premissas: i) “A cidade é uma comunidade”²⁰⁰ ii) “Toda comunidade é construída em vista de um certo bem”²⁰¹ e, iii) “De todas as comunidades, a cidade é a mais soberana e aquela que inclui todas as outras”²⁰². Sendo assim, diante de tais premissas, podemos concluir que a *pólis* (cidade-Estado), a comunidade política, tem por finalidade o soberano Bem do ser humano, a justiça e conseqüentemente a *eudaimonía*. O que, para isto, é necessário a educação, esta que é a ferramenta e o vetor fundamental para a realização da vida boa em comunidade, ou seja, a justiça social na *pólis*.

Desse modo, Francis Wolff nos explica o que Aristóteles compreende por comunidade:

[...] uma comunidade é um agrupamento de homens unidos por uma finalidade comum, e, portanto, ligados por uma relação afetiva chamada ‘amizade’ e segundo relações de justiça. [...] que tem como efeito ligá-los por relações de proximidade, que Aristóteles chama de ‘philia’ (amizade): ‘A comunidade é afetiva (philikon)’, escreve, na *Política* (IV, 11, 1295b23). Eis por que Aristóteles estuda com precisão em sua *Ética* (VIII, 11 e IX, 12) as relações entre os tipos de comunidade e os tipos de amizade – na qual não se deve ser apenas

¹⁹⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1094a1-4.

²⁰⁰ ARISTÓTELES. *Política*. 1252a1.

²⁰¹ *Ibidem*, 1252a2.

²⁰² *Ibidem*, 1252a3-5.

uma relação afetiva, mas um sentimento de co-pertencimento a um 'nós' [...]²⁰³.

Nesse sentido, é este sentimento de *philia*, uma espécie de justiça com o sentimento de dar amor ao próximo, o que faz com que os cidadãos se agreguem na *pólis* e, com os mesmos interesses. De tal forma, se possibilita a realização do Bem supremo, a *eudaimonía*, através da política na *pólis*.

A *pólis* é uma espécie de comunidade, as outras espécies são a casa, a vila e a nação; dessa forma, a *pólis* é uma determinada comunidade de indivíduos que participam no governo da comunidade, conforme a relação entre a *pólis* e o cidadão²⁰⁴. Desse modo, uma *pólis* é uma comunidade de cidadãos²⁰⁵ e um cidadão é definido como alguém que está apto a participar nas áreas deliberativas e judiciais do governo²⁰⁶.

Contudo, o indivíduo, dividido da sociedade, não é possível a sua existência, de modo pleno e feliz. Porque o ser humano fora da *pólis* ou é uma besta (animal) ou é um deus, ele não é um ser humano fora da *pólis*. Só é possível se tornar humano na *pólis* e entre outros humanos.

Sendo que, o todo, isto é, a *pólis*, precede as partes, porque as partes só adquirem sentido quando inseridas no todo²⁰⁷. Nesse sentido, Marilena Chauí explica que:

Com efeito, na *Ética nicomaqueia*, o filósofo afirma que há entre os homens afinidades naturais que os levam naturalmente a unir-se por laços de amizade. Esta seria a condição natural para a existência da *pólis*, a unidade política de organização do grupo social segundo o modelo das cidades-Estados gregas. A afinidade natural seria fundamento da amizade social ou política (cívica). Ora, na obra intitulada *Política*, Aristóteles faz uma afirmação aparentemente paradoxal, declarando que 'a Cidade (a *pólis*) é por natureza anterior ao indivíduo'. Como pode a Cidade ser anterior a seus membros? E por que sua anterioridade é 'por natureza'? Na verdade, o 'anterior' a que se refere Aristóteles não é cronológico ou a suposição de que a Cidade existe temporalmente antes de seus membros. A anterioridade

²⁰³ WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Tradução Thereza Christina Ferreira Stummer, Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 40-41.

²⁰⁴ ARISTÓTELES. *Política*. livro III, capítulo 1.

²⁰⁵ *Ibidem*, 1274b41.

²⁰⁶ *Ibidem*, 1275b18-20.

²⁰⁷ *Ibidem*, 1253a18-30.

é ontológica, isto é, Aristóteles está afirmando que o ser humano só pode realizar seu ser ou sua natureza de animal racional dotado de linguagem se viver na pólis: a Cidade antecede o indivíduo no sentido de que ela é a condição primeira para que ele possa realizar seu ser próprio²⁰⁸.

De modo que²⁰⁹, o homem é naturalmente ordenado à política e à justiça; desse modo, o ser humano é naturalmente um animal político (*zoon politikon*), pelo fato de não ser autossuficiente, é necessária ao indivíduo a interação social por meio da linguagem, para frutificar as suas faculdades mentais com a intenção de expressar as suas virtudes em excelência (*Areté*), para assim, ter condições de alcançar a *eudaimonía*.

Por tais razões, percebe-se que é fundamental e necessária a vida em comunidade, para que o ser humano possa se desenvolver. Nesse sentido, Marilena Chauí complementa:

[...] uma cidade é por natureza anterior a uma família e a cada um de nós. O todo, com efeito, é necessariamente anterior à parte, porque, por exemplo, uma vez destruído o corpo, não há mais um pé nem mão, a não ser por homonímia, como quando falamos de uma mão de pedra, e assim será uma mão depois da morte, pois todas as coisas definem-se por sua função e sua propriedade, de modo que quando elas não as têm mais, não convém dizer que elas são as mesmas, mas que elas só têm o mesmo nome. Assim, está claro que a cidade é, ao mesmo tempo, natural e anterior a cada um de seus membros. Se é verdade que cada um tomado separadamente não é autossuficiente, então cada um se encontrará na mesma situação em referência ao todo, ao passo que aquele que não é capaz de pertencer a uma comunidade ou que dela não tem necessidade porque se basta a si mesmo não é em nada parte de uma cidade, mas um animal ou um deus. É, então, por natureza que há em todos os humanos a tendência para a comunidade [...]²¹⁰.

²⁰⁸ CHAUI, Marilena. *O ser humano é um ser social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 23.

²⁰⁹ Marilena Chauí explica que, para Aristóteles: “[...] a amizade, condição natural da Cidade, não se realiza sem mediações, ou seja, é modelada e dirigida pelas instituições e pelos costumes que definem uma *pólis* particular. [...] Aristóteles fez um estudo de todas as formas de *politéia* existentes nas cidades gregas, isto é, um estudo das diferentes formas pelas quais os humanos vivem social e politicamente, de maneira que a naturalidade do fundamento da pólis (a amizade ou afinidade natural entre os humanos) é inseparável da ação humana que institui determinada *politéia*. Em outras palavras, o ‘por natureza’ aristotélico não exclui, e sim exige a ação humana instituinte do social”. CHAUI, Marilena. *O ser humano é um ser social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 24.

²¹⁰ CHAUI, Marilena. *O ser humano é um ser social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 114.

O caminho do humano até instituir a *pólis*, conforme Aristóteles expõe no início do tratado da *Política*²¹¹, isto é, a doutrina do Estado, começa com a família como sendo algo natural. Em seguida, com o conjunto de famílias que é a aldeia, para então se formar a *pólis*. Esta que é a reunião de cidadãos, sendo que é somente aqui, na *pólis*, que surge o cidadão.

Analisando as Constituições de Estado, que são as formas de organização do Estado, Aristóteles ensina que: “Quando um só, poucos ou a maioria exercem o poder tendo em vista o interesse comum, então há necessariamente as Constituições justas; quando um, poucos ou a maioria exercem o poder tendo em vista seu interesse privado, então há os desvios”²¹². Existem formas justas (retas) de Estado e formas injustas (desviadas) de Estado.

O que torna uma Constituição justa (reta) é se ela visa ou não ao Bem comum. E o que torna uma Constituição de Estado injusta (desviada) é se ela visa ou não ao Bem particular. Desse modo, a forma de governo de determinada Constituição de Estado pode ser justa (reta) nos casos: i) Monarquia, formado por um representante, ii) Aristocracia, formado por alguns representantes, iii) *Politeia*, formado por muitos cidadãos; sendo que, nestes casos os governantes visam o Bem comum. E as formas injustas (desviada) ocorrem quando o governante visa ao Bem particular, desse modo: i) a Monarquia se desvia para a Tirania, ii) a Aristocracia se desvia para a Oligarquia e, iii) a *Politeia* se desvia para a Democracia.

Dessa forma, a corrupção, o desvio do governo de muitos no Estado, forma-se a Democracia. O que ocorre quando há a confusão entre Bem comum e particular. Nos casos em que o ser humano está inserido em uma *pólis* que não visa ao Bem comum, a sua própria felicidade fica comprometida, porque não tem como o ser humano ser autossuficiente e conquistar a excelência de suas virtudes, aquilo que lhe é mais próprio, em um ambiente viciado, ou seja, doente. Ou então, apartado do local onde ele mora, a *pólis*.

²¹¹ ARISTÓTELES. *Política*. 1252a1 e seguintes.

²¹² *Ibidem*, 1279a27-31.

Aristóteles conclui que a melhor forma de Constituição de um Estado é a *Politeia*. Nesta forma de Constituição, o princípio do meio-termo também é o fundamento dessa compreensão de governo.

Em teoria os três tipos de governos podem ser bons. Entretanto, a Monarquia só funciona se houver uma pessoa virtuosa e justa no comando, porque se houver qualquer forma de dissidência com relação a este governante, teremos conflito. A Aristocracia só funciona se houverem poucas pessoas virtuosas e justas, porque se houver um grupo maior de pessoas, também nesse caso é esperado que haja confusão. Desse modo, o mais recomendado por Aristóteles é a *Politeia*, porque é o governo do meio-termo, além de possibilitar a variação dos cidadãos aptos a governarem a *pólis* em modo de alternância, o que ainda permite a participação de mais cidadãos.

De modo que, a *Politeia* é o meio-termo (justa medida), a Monarquia é a escassez, a Aristocracia é o excesso, essas duas últimas são os extremos. Aristóteles, em sua obra *Política*, expressa que uma cidade deve ser constituída, na medida do possível, por cidadãos iguais e semelhantes entre si, e isso acontece sobretudo com cidadãos pertencentes às classes médias.

Sendo assim, a cidade mais bem governada será aquela em que se realizam tais condições, das quais derivam por natureza a possibilidade da comunidade de cidadãos, que se baseia na virtude da justiça, isto é, o meio-termo²¹³. Porque quanto mais uma *pólis* for governada pelas classes médias, que não almejam concentrar riquezas, maiores chances haverão de se obter um bom governo.

Portanto, quando a classe média é majoritária e governante, a *pólis* tende a funcionar de modo ideal e justo. A classe média nesse sentido, seria uma justa média, o meio-termo que não visaria chegar nos extremos, como os acúmulos de riquezas e, também, não ser escassa, a ponto de ser tão paupérrima. Desse modo, a *pólis* ideal deve ser composta por diversas classes sociais²¹⁴. Aristóteles explica que:

A cidade tende a ser composta o máximo possível de elementos iguais e semelhantes, e isso acontece mais com aqueles que estão na

²¹³ ARISTÓTELES. *Política*. Livros III e IV.

²¹⁴ *Ibidem*. Livro IV, capítulo 11.

situação intermediária. De modo que é necessário que as melhores partes administrem essa cidade, a que é composta dos elementos que afirmamos que é por natureza a composição da cidade. E esses são dentre os cidadãos os que se preservam mais. Pois nem eles mesmos desejam, tal como os pobres, as riquezas alheias, nem outros as suas, como os pobres desejam as riquezas dos ricos; e pelo fato de não serem alvo de dissensão nem de dissensão eles passam a vida sem perigo. Por isso bem desejou Focílides: 'Muitas coisas são melhores para os que estão no meio; quero que a cidade esteja no meio.' É evidente que a melhor comunidade política é a composta pelos que estão em posição intermediária, que é possível que administrem bem essas cidades nas quais quem está no meio-termo é numeroso e mais forte, mais que aqueles dois, ou se não, que cada uma das duas partes; pois ao acrescentar algo produz o equilíbrio e impede que aconteçam excessivas adversidades²¹⁵.

Aristóteles ensina que, assim como na ética, também na política, o conceito de *meio-termo* (justa medida) é a essência fundamental, seja para a ética dos humanos e para a política da *pólis*; de modo que, a virtude moral da justiça é política, porque a justiça introduz uma ordem na comunidade política (*pólis*) e determinará o que é o justo e o que é o injusto. De maneira que, o ser humano é naturalmente ordenado à política e à justiça²¹⁶.

De todo modo, conforme os exemplos de Aristóteles, os agricultores, artesãos e comerciantes estão no âmbito da necessidade, porque eles precisam trabalhar para sobreviver. E os guerreiros, sacerdotes e governantes estão no âmbito da liberdade, porque eles possuem o tempo livre para se dedicarem aos assuntos propriamente políticos, é esta a racionalidade que fundamenta quem são os cidadãos da *pólis*. Desse modo, os cidadãos ideais estão no âmbito da liberdade, de forma escalonada, o mais jovem seria guerreiro, depois mais adulto seria o governante e no ápice da vida, torna-se um sacerdote.

Constata-se assim, que a cidadania na Grécia antiga era excludente, porque ela demandaria de i) tempo disponível, o ócio contemplativo; ela precisava de ii) posses, porque se o humano não tivesse renda garantida, teria que trabalhar e então não teria tempo livre para se dedicar à política; e ela precisava de iii) experiência, um tempo dedicado as coisas da *pólis*, o que permite que, com o tempo, se adquira a *phrónesis*. Portanto para ser cidadão, além de ser nativo (natural) e outros atributos,

²¹⁵ *Ibidem*. 1295b26-39.

²¹⁶ CHAUI, Marilena. *O ser humano é um ser social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 115.

era requisito ter tempo, posses e experiência. Dessa forma, poucos eram cidadãos da *pólis*, propriamente dito. A *Politeia* e até mesmo o governo desviado para a Democracia, não são os governos de todas e todos humanos. Sendo assim, o cidadão ideal é aquele que participa ativamente na política, nos tribunais e magistraturas²¹⁷.

Entretanto, Aristóteles adverte que além de ser necessário atender ao trabalho, fazer a guerra, praticar as coisas necessárias e úteis, porém, também é necessário praticar o livre repouso, viver em paz e fazer coisas belas²¹⁸. Isto é, o ócio contemplativo, que é a contemplação por ela mesmo e não como um meio para outra coisa, que é a *sophía* pela *sophía*, a sabedoria pela sabedoria, o conhecimento pelo conhecimento.

De tal forma que, toda ação humana visa um fim, porém, existem os fins relativos e os fins absolutos. Os fins relativos, que são os meios para outra coisa, dessa forma, não são uma ação por ela mesmo. E os fins absolutos, que visam o bem pelo bem, ou seja, servem ao fim absoluto, que é o Bem supremo, isto é, a *eudaimonía*.

A virtude (*Areté*), de certa forma, é aquilo que o ser humano tem de mais próprio, no sentido de ser, é o que se aflora e sobressai da sua alma. Conforme expomos nos capítulos anteriores, Aristóteles divide a alma humana em três partes, vegetativa, sensitiva e intelectiva. Em síntese, a vegetativa é partilhada com todos os animais e plantas; a sensitiva é partilhada com os animais e, nesta possui a *Areté* (virtude), que controla as paixões do homem; a intelectiva é exclusiva dos seres humanos e, nesta temos a *Areté* da parte da alma intelectiva, que o ser humano conhece as coisas por meio da razão.

Dessa forma, a parte da alma intelectiva é a parte que mais é própria do ser humano e, por sua vez, se subdivide em duas: uma que visa a controlar as suas ações, a *phrónesis* e, uma outra que visa a conhecer para conhecer, a *sophía*. O ser humano que chegou na parte da *sophía*, alcançou o Bem último e dali ele não quer nada mais, pois atingiu o grau máximo de contemplação (ócio contemplativo) da natureza (*physis*)

²¹⁷ A magistratura da Grécia antiga, compreende-se em nosso Estado contemporâneo, os cargos de funcionário público no Poder legislativo, executivo e judiciário, isto é, criar, julgar e aplicar as leis).

²¹⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Livro IV.

e de conhecimento da vida, o que trará para ele um estado de amor (*philia*) absoluto pelo conhecimento, que é a *philosophía*.

Porém, para tanto, o ser humano precisa estar inserido em um contexto maior, que o permita e lhe dê as condições para atingir este estado de plena contemplação. Para isto ocorrer, é necessário a investigação ética estar intimamente ligada à investigação política, porque é imprescindível que a *pólis* esteja estável e funcionando para que se assegure a vida da *philosophía*.

Existem formas de Estado e, todas elas são tanto mais justas quanto elas visam ao Bem comum dos cidadãos. Para que, em um ciclo virtuoso, os cidadãos possam florescer as suas virtudes em *Areté* e, assim, contribuam com as suas virtudes na *pólis*, para que esta se torne estável e de as condições para que os seus cidadãos possam gozar do ócio contemplativo da *philosophía* e possam fruir da *eudaimonía*. Contudo, este é o fim, a causa final da *pólis*, a razão última para ela existir.

De tal forma, para que ocorra estas condições, que possibilitem o ser humano alcançar a *eudaimonía*, é necessário que o ser humano faça as coisas por elas mesmas, e não fazer algo pela sua utilidade em vista de alcançar outra coisa, ou seja, não agir em vistas a algum outro resultado por meio desta ação, mas sim, o agir pelo agir de forma inútil, como fim último.

Por exemplo, se um sujeito está em uma aula para aprender alguma coisa que irá ajudá-lo a fazer algo depois, ele está na aula apenas como meio; dessa forma, não alcançará a *eudaimonía*. Entretanto, se ele está na aula porque quer assistir a aula por ela mesmo, se tem uma satisfação intelectual em apenas aprender pelo conhecimento, ou seja, neste caso em exemplo, com amor pela sabedoria (*philosophía*); desse modo, ele alcançará a *eudaimonía* (a felicidade divina). Outrossim, quando o sujeito é desinteressado, age sem pretensões e age de forma contemplativa, sem pretender se utilizar de suas ações para algo posterior e sem visar lucro por suas ações.

De tal modo, que, é o viver ao máximo e de forma absoluta o agora, sem se preocupar com interesses posteriores²¹⁹. Além de que, a *eudaimonía* não é um estado

²¹⁹ Nesse sentido, se trabalharmos por exemplo a temporalidade, o estado de plena contemplação máxima da vida, em *eudaimonía*, é desejar querer viver o agora e que este instante de tempo não

que se dá de forma esporádica e momentânea como expõe Platão, mas sim, como expõe Aristóteles, conforme tratado nos capítulos anteriores, é um estado da alma, que se deve treinar e cultivar, é um hábito de vida que se vive em estado de *eudaimonía*.

Conforme pudemos compreender, Aristóteles ensina que a ética e a política são ciência por excelência, não há dissociação entre ambas; sendo que, o ser humano é um “animal político” (*politikon zoon*), fruto do desenvolvimento social por meio da linguagem que ao dialogar com o outro proporciona o seu raciocínio próprio. Por isso, o *logos* (a razão) do ser humano é construído na *pólis* em que vive, pelas influências que recebe ao interagir com o próximo.

A *pólis*, além de cidade-Estado é um organismo ético que educa e complementa a moral do cidadão e aflora todas as suas virtudes morais, estas que serão trabalhadas por determinada ética convencionada na *pólis*, que dirá e educará qual é a justa medida para as suas deliberações.

Dessa maneira, constata-se que não é possível o ser humano ser forjado de forma alienada à *pólis*. Porque é através da política que ordenamos e educamos as nossas virtudes morais e alcançamos a *eudaimonía*. Embora a finalidade seja a mesma para um cidadão alienado e para a *pólis*, a da *pólis* é a mais completa, pois é nobilitante e divino atingi-la para uma nação. Percebe-se assim, que Aristóteles visa o bem social antes do bem individual²²⁰. Porque como sabemos, o todo vem antes das partes e as partes só existem com o todo.

De tal modo, podemos compreender que a *koinonía* (comunidade) estabelecida na *pólis* (cidade-Estado) visa um Bem. Sendo assim, a *pólis* é necessária ao desenvolvimento humano visto que o ser humano sozinho dificilmente chegaria ao atual momento de aperfeiçoamento.

acabe, que ele seja eternizado, com as suas sensações e pensamentos, do corpo (matéria) e da alma (forma), outrossim, que neste determinado instante de tempo, não se perceba o tempo, logo, este instante se torne eterno, porque não se percebe o tempo.

²²⁰ CHALITA, Gabriel. *Aristóteles e o direito*. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017a.

Sendo que, é na *pólis* que se encontra a maior das virtudes, a justiça, e é com esta que se atinge o fim do humano e, também, da *pólis*, porque é esta virtude moral que orquestrada na relação entre a ética e a política dos cidadãos em comum acordo, que determinarão a noção do que serão as deliberações das virtudes morais dos seres humanos, no sentido se serão justas ou injustas.

A *pólis* começa com a família, na economia doméstica, a base da convivência humana, o que constituirá a realização da *pólis*. O humano econômico é quem supre as necessidades da casa e visa alimentar a família. Entretanto, a expressão “animal político” (*politikón zoon*) em Aristóteles demonstra a distinção intrínseca à espécie humana (animal racional), que interage e convive em sociedade. Dessa interação resultam aspectos positivos e negativos, como a geração de conflitos morais e consequentemente éticos. Todavia, são nos conflitos éticos, que se possibilitam o debates para se construir e deliberar em comum acordo a noção de justiça e, a proteção (segurança contra terceiros); de modo que, é através da ética que poderá ser construída uma política para harmonizar a vida dos cidadãos (sociedade) na *pólis*.

Aristóteles ao expor que, a *pólis* em relação aos indivíduos e a *pólis* em relação à família, compreende-se que a *pólis* é anterior a família²²¹, não quer dizer que a cidade despreze os direitos e, portanto, da autonomia do indivíduo ou da família, mas sim, dizer que complementa a natureza propriamente humana destes, ou seja, trata-se não de anterioridade cronológica ou genética, mas de necessidade humana, para complemento das insuficiências individuais que só podem ser complementadas em comunidade.

A *pólis* tem como parte constitutiva fundamental a justiça, visto que o direito (*dike*) é a própria ordem da sociedade política, porque a justiça determina aquilo que é conforme o direito (leis). O filósofo explica que, quando o humano se separa da justiça e do direito (leis), é o pior dos animais, ao passo que, quando se comporta em conformidade com eles, é o melhor²²². Nesse sentido, Enrico Berti explica que:

Por um lado, esta doutrina atribui à cidade finalidade de caráter ético, a finalidade de garantir a justiça, que todavia não lesa a liberdade de consciência, pois regula essencialmente as ações, isto é, os

²²¹ ARISTÓTELES. *Política*, 1253a20-29.

²²² ARISTÓTELES. *Política*, 1253a30-40.

comportamentos sociais, sem interferir nas opiniões, por outro lado, não exclui que o indivíduo possa desempenhar atividades e perseguir fins que ultrapassam a esfera comunitária, mas ainda, como veremos, faz com que a cidade sirva essencialmente para garantir a todos a possibilidade de se dedicarem às atividades nas quais consiste a felicidade, que são as de tipo individual descritas na *Ética a Nicômaco*²²³.

O termo “animal político” (*politikon zoon*), expressa a necessidade da comunidade, quando se visa a vida plena, é a comunidade que completa e dá as condições necessárias para a vida boa. Trata-se da situação em que o ser humano atinge a autossuficiência, suprimindo suas finitudes e imperfeições que são do nosso Ser, em constante potência enquanto em vida, no sentido de contínua evolução.

Entende-se que a vida política é o destino do homem, porque (como estudamos nos capítulos anteriores) temos o *logos*, isto é, a fala e a razão, sendo que é o que estamos vocacionados a realizar, razão pela qual nosso aperfeiçoamento acontece através da política, para, diante disso, educarmos as nossas virtudes e alcançarmos a *eudaimonía*. Aristóteles ensina que sermos privados da vida na *pólis* é sermos impedidos de realizar a nossa natureza, visto que só podemos ser humanos enquanto ser, em sociedade, isto é, em certa medida, um animal da cidade. O ser humano, afinal, é um ser político por natureza.

De acordo com a sabedoria em Aristóteles, os seres humanos, por natureza, têm o impulso de viver em comunidade (*pólis*). Para satisfazerem este desejo natural, é necessário desenvolver sua natureza que é própria, a fala e a razão (*logos*), naturezas estas, que somente é possível serem desenvolvidas na *pólis*. De tal modo, se estabelece com os pares, a formação harmônica da *pólis*, por meio da ética e da política.

Conforme explica Aristóteles, é nela que o ser humano pode viver bem. Nas outras associações, como a família e as unidades de trabalho, ele garante somente a sobrevivência, o que Aristóteles chama de mero viver. Ao proceder a vida na *pólis*, o ser humano aperfeiçoa e torna perfeita sua natureza, porque caminha ao encontro da

²²³ BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 188-189.

razão (*logos*), o que é justamente o que o caracteriza como o tipo de animal que ele é, racional²²⁴.

Para subsistir, o ser humano precisa se associar aos seus semelhantes. Todavia, sabemos que essa associação não será estável e harmônica continuamente, a não ser sob a condição de estar governado por regras de cooperação e de justiça. Dessa maneira, obtemos o que Aristóteles designa como justo natural, a estrutura cooperativa em que se funda necessariamente o nosso viver em comunidade, de modo estável, harmônico e em direção à prosperidade.

Conforme o justo natural, citamos as interdições fundantes da relação moral: o assassinato, a recusa do furto e a repugnância à crueldade, dentre outros. Dessa forma, vemos a intrínseca relação do justo natural, entre direito e moralidade, tendo em vista que a moralidade (como princípios éticos) é a fundamentação do direito (as leis), ao menos inicialmente, de acordo com os exemplos trazidos²²⁵.

A conjunção das regras familiares, de forma natural (política) convencionadas levam à formação e à construção do espaço político denominado por Aristóteles de *pólis*. É na *pólis* que se dá a relação dos seres humanos para além dos grupos familiares. Por isso, a *pólis* é a garantia última do direito, ou seja, é a partir dela que o direito reflui sobre as partes constitutivas da *pólis*, como as organizações de produção e as famílias. De maneira que, de certa forma, conseqüentemente vige o direito à semelhança do que ocorre no espaço propriamente político na família²²⁶.

Com o crescimento das comunidades e das *pólis*, houve a introdução da cunhagem do ouro pelos povos vizinhos da Grécia antiga, substituindo-se assim o escambo, pela circulação monetária, facilitando as relações econômicas entre os diferentes povos²²⁷. Mister salientar, que as discussões sobre as leis (Direito) estavam em poder dos nobres, que administravam a justiça de acordo com as suas tradições

²²⁴ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 58.

²²⁵ *Ibidem*, p. 58.

²²⁶ *Ibidem*, p. 60.

²²⁷ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 133.

e em grande parte por leis não escritas, se utilizando dos usos e costumes aprovados pelos nobres cidadãos.

Entretanto, com a abertura econômica pela circulação da moeda, para além das relações privadas de escambo, se possibilitou o enriquecimento dos cidadãos. Por esta razão, houve o abuso de poder dos cidadãos nobres e da magistratura, o que fez com que o povo exigisse leis escritas. A palavra *díke* (Direito) se tornou lema da luta de classes, pois a função judicial atropelava o Direito, gerando a reclamação universal na Grécia antiga²²⁸. Jaeger explica que “[...] direito escrito era direito igual para todos, grandes e pequenos. Hoje, como outrora, podem continuar a ser os nobres, e não os homens do povo, os juízes. Mas, então, submetidos no futuro, nas suas decisões, às normas estabelecidas da *díke*”²²⁹.

O que caracteriza a *pólis* política é a igualdade entre os cidadãos. Sabemos que na Grécia antiga a igualdade era relativa, ocorria apenas entre os cidadãos do gênero masculino, adultos, com posses e nascidos na *pólis*. Todos os outros humanos: mulheres, estrangeiros, escravos e crianças, eram excluídos da política ateniense, pois eram configurados como bens (coisas) sob o domínio (propriedade) dos homens (gênero masculino). De todo modo, a influência da *pólis*, que era o eixo da vida onde os cidadãos convergiam seus ideais da época, era também o seu fundamento²³⁰.

Aristóteles, ensina que governar e ser governado não está somente dentre as coisas necessárias, mas também dentre as que são convenientes. Com o nascimento, logo fica estabelecido que algumas crianças vão governar e que outras serão governadas. Os governados, quando instituídos a partir de numerosas partes e que se tornam uma unidade comum, quer de partes contínuas, quer de partes separadas, mas em todas revelam-se o governante e o governado. Trata-se da natureza existente nos seres animados²³¹. O governo é melhor quando os seus governados são os melhores.

²²⁸ *Ibidem*, p. 134.

²²⁹ *Ibidem*, 134.

²³⁰ *Ibidem*, p. 141.

²³¹ ARISTÓTELES. *A política*, 1254a23-30.

Segundo Aristóteles, melhor um ser humano que um animal selvagem, porque um trabalho realizado pelos melhores terá resultados mais positivos. O raciocínio nos leva a crer que existem pessoas mais tendentes aos sentidos do corpo e outros, aos da alma (raciocínio). Porém, a *paideia* grega (educação da formação humanística do ser humano grego) irá educar os cidadãos para exercerem em excelência as suas virtudes na *pólis*.

Aristóteles explica que, “[...] o ser vivo é constituído primeiro de alma e de corpo, sendo que uma é por natureza o governante e o outro o governado”²³². Dessa forma, podemos distinguir o poder de alguns sobre os outros: “[...] pois a alma governa o corpo com um poder despótico, e a inteligência sobre a apetência um cidadão e real [...]”, sendo que: “[...] conforme a natureza, é conveniente que o corpo seja governado pela alma, e a sua parte sensível pela inteligência e pela parte que tem a razão, e que sua igualdade ou inverso é prejudicial para todos”²³³.

Na *pólis*, temos o ponto de encontro e as trocas virtuosas para os humanos. E, por sermos diversos, ao nos relacionarmos com o próximo, evoluímos e nos completamos. Assim, todas as ações humanas são destinadas a um Bem. Participamos, portanto, de sociedades para satisfazer determinadas necessidades as quais ao humano sozinho e alienado, seria impossível. Dentre elas, as necessidades de alimentação, de produção e de segurança. Sendo que, somente os deuses são autossuficientes. Os seres humanos, mortais, não são animais selvagens (feras) e insociáveis, não estão nem para deuses, nem para feras, mas para humanos que têm a humildade de compreender que sozinho os seres humanos não chegam à algum lugar.

Aristóteles²³⁴ explica que a *Politeia*, a melhor forma de governo, regulará a magistratura, os cargos de governo. De modo que, o cidadão terá a capacidade de exercer cargos legislativos e judiciários em turnos e a capacidade de governar e de ser governado. Segundo o filósofo, o bom ser humano é o virtuoso; já o bom cidadão é apenas aquele que cumpre a lei. Desse modo, os cidadãos dependerão da forma

²³² ARISTÓTELES. *A política*, 1254a35-36.

²³³ *Ibidem*. 1254b5-9.

²³⁴ ARISTÓTELES. *A política*, Livro II.

de regime do governo, visto que a lei nos ajuda a sermos bons cidadãos na medida em que exerce um caráter pedagógico.

Em certa medida, os gregos desenvolveram a política porque tinham tempo para o ócio, pelo fato de estarem em período estável entre guerras e terem escravos para os trabalhos braçais. A palavra ócio, *otium* em latim, em grego é *skole*, de onde deriva a palavra escola em português. Assim, o ócio para os gregos é algo a ser alcançado e desfrutado pela contemplação ativa em lugares destinados para tanto, no caso, refere-se à escola.

Dessa maneira, somente se tem o ócio contemplativo, aqueles que estão liberados do trabalho braçal. E aqueles que não possuem o ócio contemplativo, são tão brutos que não deveriam participar das deliberações (*phorónesis*) na *Ágora* (assembleia dos cidadãos da *pólis*, a praça central em que se discutia, votava e deliberava questões e sentenças) da *pólis*. Assim, se a *pólis* tiver um sistema educacional capaz de forjar virtuosamente o cidadão, será boa e, por consequência, virtuosa.

Em razão disso, propiciar e obter estabilidade na *pólis* permite ao ser humano prospectar decisões deliberando o futuro. Diversamente dos animais, que vivem apenas para satisfazerem suas necessidades instantâneas e básicas de sobrevivência, como a fome, o frio, a sede e enfrentar o medo de predadores dia após dia, até a sua morte. Contudo, o ser humano é um animal político, porque ao viver em comunidade, desenvolveu a fala, o que possibilitou aprimorar o *logos*, permitindo assim, aperfeiçoar o juízo, a racionalidade e a retórica.

A hierarquia entre os humanos existe desde a família, o que, na contemporaneidade, poderia significar desigualdade; surge aí uma contradição estabelecida na *pólis*: como a igualdade que caracteriza a comunidade, a união democrática e igualitária de todos os humanos se conciliará com a hierarquia que vem desde a composição estrutural nos sistemas familiares? O senhor de família, na economia doméstica, defenderá os interesses próprios e de seus respectivos familiares, de forma única e exclusiva. Este raciocínio do senhor de família, ao ser levado à *Ágora*, para tratar da política e das leis para a *koinonía* (comunidade), estará viciado e será uma hipótese da ocorrência do que denominamos atualmente de

corrupção política. Na comunidade política em que todos estão iguais, é necessário desenvolver técnicas que assegurem a igualdade e convivam com a hierarquia, como o governo rotativo, o acesso aos cargos políticos não pode ser eterno, portanto, deve haver períodos de mandatos pré-estabelecidos.

O instituto da família é a associação de pessoas diferentes entre si e desiguais hierarquicamente. Nela existe uma forma despótica de convivência, um senhor mandando, ao contrário do que deve ocorrer na devida convivência em política na *pólis*. Na família, o senhor tem sempre a palavra e manda de acordo com o que pensa e deseja, é autoritário e os demais membros da família só podem obedecê-lo. Na sociedade política, na *pólis*, em governos virtuosos, ocorre o oposto.

A política é uma ciência extremamente relevante, porque a ética, de certa forma, trata do Bem de cada ser humano, mas como constatamos que é impossível atingir a *eudaimonía* sozinho e em uma *pólis* desviada, dilacerada por um governante tirano. Ademais, é a política que fornece os meios para que na *pólis* ocorra o diálogo que possa resolver todas as questões dos cidadãos.

Para Aristóteles, as leis da *pólis* precisam evoluir para se harmonizarem de acordo aos anseios sociais que mudam e se transformam, “[...] é absurdo permanecer nas suas crenças. Além disso, é melhor não permitir que as leis escritas fiquem sem mudanças [...]”²³⁵. Como as leis são escritas de modo geral e as ações humanas são particulares, “[...] as leis devem mudar um dia”²³⁶. Todavia, adverte-se: “[...] a lei não tem nenhuma força além do fato de ser obedecida pelo costume, e isso não acontece se não for através de um longo tempo, de modo que mudar facilmente as leis ancestrais para outras leis novas é enfraquecer a capacidade da lei”²³⁷.

Na Grécia antiga, as leis (*nómos*) eram importantíssimas, associadas à razão (*lógos*), significando um marco civilizatório vinculado a: “[...] noção de espaço público (*ágora*), [...] às práticas de democracia (*demokratía*) e à participação dos cidadãos na eleição de resultados e consequências, recobrando inúmeras esferas da vida, com um grau de precisão que significa enorme avanço [...]”²³⁸, o que é essencial para garantir

²³⁵ ARISTÓTELES. *A política*, 1269a7-10.

²³⁶ *Ibidem*. 1269a13.

²³⁷ *Ibidem*. 1269a21-24.

²³⁸ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 60.

critérios específicos e concretos de forma racional para ordenar a noção de justiça na *pólis*.

Contudo, aufere-se a essencialidade da *pólis* para a vida boa do ser humano. Porque a *pólis* é o eixo em que todas as ações humanas se possibilitam, desde a sua origem até o seu fim. Sendo a origem a educação e o fim a *eudaimonía*. A educação para que as virtudes morais, por meio do hábito, sejam deliberadas de modo prudente e justo. E a *eudaimonía* é o Bem que todos os seres humanos tendem, que é a expressão em excelência de suas virtudes teoréticas, isto é, o estado de contemplação pelo *logos*, o que nos aproxima aos deuses.

3.1 OS VÍCIOS E DESVIOS NA PÓLIS

A vida na *pólis* possibilita as virtudes, mas também os vícios. Proporciona a construção da justiça, mas também faz surgir a indesejada injustiça. O ser humano deve saber que a vida justa que proporcionará a *eudaimonía* se estabelece na relação com as outras pessoas, através da política na *pólis*, com seus valores éticos educados e com a vida contemplativa²³⁹.

A *pólis* é um conjunto de cidadãos²⁴⁰ capazes de promover a felicidade forjada na Grécia antiga. Com o transcorrer do tempo, a economia prosperou e as pessoas passaram a ganhar dinheiro, obter bens e começaram a participar da política fazendo com que todo ateniense livre fosse considerado cidadão.

A participação do cidadão, que demonstra e representa a democracia, tornou-se algo de desinteresse e repugnância, devido às instabilidades econômicas geradas por inúmeros fatores internos e externos a *pólis*. Uma delas é a *krematistiké*, arte de comercializar todo tipo de atividade, reputada como negativa por Aristóteles, pois,

²³⁹ CHALITA, Gabriel. *Aristóteles e o direito*. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017a.

²⁴⁰ Conforme observamos nos capítulos anteriores, os cidadãos de determinada *pólis* são somente considerados os homens (sexo masculino) nascidos e com bens dentro da *pólis*.

segundo ele, irá desvirtuar a finalidade natural da política, porque absorve as energias humanas, desviando-as do campo político para o econômico.

Na *pólis*, é implantado o modelo da moeda (dinheiro) para suprir as diversidades nas trocas (escambos). É nela que conseguimos construir, gerar e produzir bens aprimorados e especializados, visto que seria impraticável suas produções por um único ser humano. É por meio da moeda que os bens produzidos na *pólis* serão trocados e distribuídos entre os membros da *pólis* e os estrangeiros.

Aristóteles ensina que a economia e os frutos gerados pelo comércio, como a propriedade, não são o fim último da *pólis*, mas apenas o meio para que se possa atingir a *eudaimonía*²⁴¹, sendo este o fim da *pólis*.

A *pólis* pode ser despótica ou democrática. A sociedade despótica se revela quando os governantes não seguem as leis. A sociedade democrática surge quando todos são iguais e seguem as leis. Todos os regimes, sem exceção, poderão ser despóticos ou autoritários, dentre os quais explicitamos o socialista e o comunista. O que leva o humano à desigualdade, à procura de acumular coisas como se vivesse mil vidas e fosse eterno, são as paixões (*patos*), os vícios. É somente por meio da educação (*paideia*) que será possível forjar a virtude do cidadão, consequentemente da *pólis*, através do hábito deliberado de ações justas.

Sobre os tipos de governo estudados por Aristóteles, realizado por ele, através da leitura de cerca de cento e cinquenta e oito Constituições de Estado, que foram a ele enviadas por seu aluno, e então imperador de Roma, Alexandre, o Grande. Aristóteles explica que o governo é o exercício do poder supremo do Estado, sobre a autoridade de um só, da minoria ou da maioria dos cidadãos.

Quando o monarca, a minoria ou a maioria não buscam, uns ou outros, senão a felicidade geral, é justo (reto); mas se visa o interesse particular do príncipe ou dos outros chefes, é injusto (desviado). O interesse na *pólis* deve ser comum a todos, caso contrário, não se tem cidadãos livres, mas submissos e, em último grau, escravos.

²⁴¹ BODÉUS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 43.

Quando há monarquia, o governo almeja o interesse comum pertencente a um só. Quando há aristocracia, confia-se a mais de um, denominação tomada do fato de que as poucas pessoas as quais o governo é confiado são escolhidas entre as mais honestas. Quando há República, é a população que governa para a utilidade pública. Entretanto, essas três formas de governo podem degenerar: a monarquia em tirania; a aristocracia em oligarquia; e a república em democracia, como visto anteriormente. Ou seja, na tirania é a monarquia voltada para a utilidade do monarca; na oligarquia, para a dos ricos; na democracia, para a utilidade dos pobres. Todavia, a tirania em nenhuma das três se ocupa do interesse da *pólis* para com os cidadãos²⁴².

A corrupção, por sua vez, pode ser traduzida por: i) desvio imposto àquilo que é a atividade natural da comunidade e; ii) ato de desvio do bem comum. Aristóteles leciona que sempre haverá a tendência à corrupção, causada pelo amor-próprio como o de cuidar de seus familiares. É o que ocorre quando, no governo, o indivíduo que se torna um governante vitalício, visa apenas os seus interesses; desse modo, coloca parentes para ocuparem cargos públicos e se apropria dos recursos e bens comuns para si e sua família²⁴³.

Os regimes retos e desviados são: i) governo de uma pessoa para todos, é a monarquia e, quando governa para si mesma se transforma em tirania; ii) governo de poucos sábios para todos, é a aristocracia; iii) governo de uma classe privilegiada para todos, é a oligarquia; iv) governo exercido pela maioria (pelo povo), para todos os membros da sociedade, é a *politeia* (constitucional), modelo este, defendido por Aristóteles; v) governo da maioria apenas para si mesmo é a democracia, o menos pior dos regimes desviados e, por fim; vi) o governo ditatorial, ligado à tirania, o pior de todos eles²⁴⁴.

As principais contrapartidas entre os governos retos e desviados: i) a serviço dos cidadãos, ou seja, o bem comum; contra o serviço dos governantes, ou seja, o bem de quem governa; ii) a lei governa, neste caso, prioriza-se a magistratura; contra o homem governante, ou seja, o autoritarismo; iii) a razão governa, neste caso, contra os desejos e as paixões; iv) o governo da virtude, neste caso, fundado na lei que indica

²⁴² ARISTÓTELES. *A política*.

²⁴³ *Ibidem*. Livro II.

²⁴⁴ ARISTÓTELES. *A política*. Livros IV, V e VI.

o meio-termo; contra o regime viciado, que não observa as leis; v) políticos, neste caso, existe a igualdade de acesso aos bens; contra o despótico, neste caso alguém se encontra sob o domínio de hierarquias insuperáveis; vi) consentimento, contra a dinastia; vii) moderado, contra o extremismo²⁴⁵.

Aristóteles²⁴⁶ explica que a democracia e a aristocracia são a divisão entre a maioria composta por pobres que representariam o partido democrático, e a minoria que são os ricos que representariam os aristocratas. Nesse sentido, afirma que não existe um regime totalmente reto²⁴⁷. Sendo que os regimes políticos se instituem, se salvagam e se desconstroem.

Conforme pudemos compreender, os governos são divididos em seis tipos, três são retos (virtuosos) e três são desviados (decaídos). Dentre os virtuosos, estão a monarquia, a aristocracia e a *politeia* (Constitucional ou República). Esses governos virtuosos atuam conforme a lei e são voltados para o interesse comum de todos. Dentre os decaídos, estão a tirania, a oligarquia e a democracia. Esses governos não seguem a lei e o bem comum, visam apenas o bem do governante que está no poder²⁴⁸.

Para Aristóteles “[...] uma democracia existe quando os homens livres são soberanos, e uma oligarquia, quando ricos. Mas acontece que uns são muito e outros, pouco; pois cidadãos livres são muitos, mas ricos são poucos”.²⁴⁹ Por isso, o conflito da luta de classes: “[...] uns são poucos e outros são muitos, e essas partes da cidade parecem ser contrárias. De modo que estabelecem suas formas de governo conforme a superioridade delas, e que parecem ser suas formas de governo, a democracia e a oligarquia”²⁵⁰.

Segundo Marco Zingano, a liberdade e a justiça devem estar presentes simultaneamente em uma comunidade virtuosa, mas cada uma desdobra uma lógica própria, cada uma tem seus próprios requisitos e encontra sucesso, fracasso e ruína segundo suas próprias regras. É somente no sentido amplo de sociedade justa (em

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*. Livro II.

²⁴⁷ Entretanto, Platão idealizava a figura do governo ideal, do *Rei filósofo*.

²⁴⁸ ARISTÓTELES. *A política*. Livros, IV, V e VI.

²⁴⁹ *Ibidem*. 1290b1-4.

²⁵⁰ *Ibidem*, 1291b8-13.

que ser justo é equivalente a ser moral) que ambas convergirem uma à outra, mas o sentido amplo de justo é pouco producente para a análise da justiça como virtude particular, como pretende fazer Aristóteles²⁵¹. Segundo o autor: “[...] ser justo é equivalente a ser um agente moral na relação com outrem: como Aristóteles expressamente assinala, a justiça em seu sentido geral é a virtude em geral na medida em que é dirigida aos outros”²⁵².

Conforme percebemos, tanto em *Ética a Nicômaco* como em *Política*, Aristóteles argumenta que o que mantém a cidade unida, além da *philia* e da ética que tem como fim o mesmo objetivo, são as relações (comerciais) justas, que estão sob a égide da justiça particular. Assim, justiça particular é a relação que promove a igualdade entre dois ou mais seres humanos tanto quanto aos bens exteriores. Dessa forma, a relação de justiça que interessa a Aristóteles é a justiça universal, que relata todo o tipo de atividade em relação a outrem, ao passo que a justiça particular promove a igualdade no tocante aos bens. De tal forma, a noção de justiça se fixa como figura básica das relações sociais e políticas²⁵³.

O Estado, isto é, a *pólis* de acordo com Aristóteles, governado por meio de decretos autoritários e não por leis emanadas do povo não é uma democracia²⁵⁴. Ele explica que está dentre as coisas impossíveis que uma cidade tenha boas leis quando não é administrada pelos melhores, mas pelos maus. Assim, em uma cidade que não tenha boas leis, que seja administrada pelos melhores. Ademais, o problema da legislação boa não é instituir bem as leis, mas o fato de elas não serem obedecidas. Segundo Aristóteles, a legislação boa deve ser obedecida e que as leis sejam bem estabelecidas aos que a praticam, como um costume, ou seja, um hábito²⁵⁵.

No período da Grécia contemporânea a Aristóteles, alguns povos bárbaros, desprovidos do ócio contemplativo da escola, elegiam monarcas absolutos chamados de *aisymnetas*, que eram ao mesmo tempo juízes e legisladores. Sabemos, ainda, que de nada adianta a apresentação de boas ideias se o governo é viciado (tirano). É

²⁵¹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017, p. 33.

²⁵² *Ibidem*, p. 34.

²⁵³ *Ibidem*, p. 35.

²⁵⁴ ARISTÓTELES. *A política*, 1292a35-40.

²⁵⁵ ARISTÓTELES. *A política*, 1294a1-9.

mais proveitoso ter um governo virtuoso (reto), a ter boas leis corrompidas e ignoradas por tiranos despóticos²⁵⁶.

Com efeito, podemos compreender a necessidade de se dividir o poder do Estado (*pólis*), exposto pelo nosso filósofo no tratado *Ética a Nicômaco*. Aristóteles esboça a origem da teoria da tripartição dos poderes. São eles: i) o judiciário, que deve ser fundado na *Diké* (justiça), ii) o executivo, que deve ser fundado na *sophía* (sabedoria) e, iii) o legislativo, que deve ser fundado na *phronesis* (razão).

Por conseguinte, as diversas formas de governo se devem ao fato de haver diferentes classes sociais e de origens diversas, “[...] o povo está formado por uma parte campesina, outra comerciante e outra trabalhadora braçal. E as diferenças dentre os notáveis, estão na riqueza, na grandiosidade das suas propriedades [...]”²⁵⁷ e na diversidade, “Além dessas diferenças conforme a riqueza, existem também as diferenças conforme a origem e a virtude [...]”²⁵⁸.

Uma das virtudes da *pólis* é a justiça distributiva, exercida por meio do critério de proporcionalidade daquilo de quem retribui. Sabemos, no entanto, que há uma divisão, uma polarização na *pólis*. Cada governo tem o seu argumento de justiça, na oligarquia é a riqueza e, na democracia, a liberdade.

Aristóteles²⁵⁹ entende em certa medida, a aristocracia como um bom modelo de governo, mas reconhece que a multidão propicia uma melhor visão em conjunto (democracia); desse modo, quem deve governar é o povo, porque ninguém sabe mais sozinho do que todos juntos. Além disso, a *pólis*, não existe apenas para distribuir benesses entre os cidadãos, embora deva estar atenta às suas necessidades básicas. Contudo, a *pólis* existe, segundo o filósofo, para permitir a vida boa (virtudes), e não a avareza (vícios)²⁶⁰.

A participação do cidadão, que sempre representou a fiança da democracia, tornou-se objeto de desinteresse e de repugnância devido à própria instabilidade da economia em reerguimento. A crematística (*krematistiké*), arte de comercializar todo

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*, 1289b34-36.

²⁵⁸ *Ibidem*, 1290a1-2.

²⁵⁹ *Ibidem*. Livro II.

²⁶⁰ ARISTÓTELES. *A política*.

tipo de atividade, reputada por Aristóteles, é o desvirtuamento da finalidade natural da *pólis*, o que desvia as energias dos cidadãos ao Bem supremo, o fim que todos tendem, a *eudaimonía*, do campo político onde ela ocorre, para o campo econômico, onde se dá aquela²⁶¹.

3.2 A JUSTIÇA NA *PÓLIS*

Para Aristóteles, a política é o bem humano supremo, espécie do que hoje os contemporâneos chamam de ciência de todas as ciências.

Segundo Richard Bodéus²⁶², a política, assim como as demais ciências é apenas uma delas, mas que não pode ser assimilada a nenhuma delas, pois o seu objeto, o bem do humano enquanto humano, é o fim último, para o qual todos os outros bens proporcionados pelas demais ciências constituem os meios; da mesma forma, a medicina e a economia.

Porém, a política coloca sob a sua tutela todas essas ciências e prescreve a medida de seus usos; ela é capaz de determinar de forma soberana em que medida os gêneros de bens particulares contribuem para a felicidade humana, a qual essas ciências são respectivamente encarregadas.

Estabelecido na *pólis* o governo constitucional, a justiça passa a ser decantada como a maior dentre as virtudes, aquela que compreende em seu bojo todas as outras virtudes cívicas. Em caráter social, integra o cidadão à *pólis*, engajando-o a assumir deveres enquanto ser que se relaciona por coordenação com seus iguais e por subordinação com os governantes da *pólis*, e da aquisição de direitos de participação e decisão política²⁶³.

Na concepção aristotélica, a justiça total (universal) é a primeira acepção de justiça e está estritamente associada à forma como se governa a cidade e ao fato de se viver em cidade. Consiste na observância da lei (*nómos*), no respeito àquilo que é

²⁶¹ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 35.

²⁶² BODÉUS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 16.

²⁶³ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 90-91.

legítimo e que vige para o bem de todos (*kainonía*). Assim, a vida política é a organização conforme os ditames emanados do poder legislativo de que estava investida na *pólis* ²⁶⁴.

Aristóteles expõe que é necessário organizar o governo com leis, para que a lei do Estado seja soberana e que os seus súditos sejam governados de acordo com ela, isto é, para que a lei prevaleça, e não os governantes ou a sua vontade particular. Não é quem faz, mas quem usa as leis, desse modo, a lei deve ser feita pelo povo e não pelo governante. Também não por um técnico (jurista), mas ainda pelo povo, porque é o povo que irá utilizar as leis.

Importante destacarmos que o termo *política* em Aristóteles visa *práxis*, “[...] à obtenção de resultados práticos por meio da razão como diretiva da ação humana”²⁶⁵. Ainda, “[...] é evidente que a cidade existe por natureza, também que o homem é por natureza um animal político, e o homem sem cidade por natureza, não por acaso, ou é insignificante, ou está acima do homem. Tal como aquele que foi insultado por Homero: ‘sem parentesco, sem lei, sem lar!’”²⁶⁶.

Segundo Aristóteles, “[...] a vida é ação, não produção [...]”²⁶⁷, significa que a propriedade é apenas uma parte a auxiliar o homem na ação, “[...] pois o homem por natureza não é uma propriedade de si mesmo, mas de outro, e esse por natureza é o escravo; mas é homem de outro quando, mesmo sendo um homem, é uma propriedade, e uma propriedade é um instrumento de produção e que existe em separado”²⁶⁸.

De tal modo, essa é a razão pela qual a liberdade é pedra fundante para a evolução do ser humano em busca da *eudaimonía*. A liberdade, no entanto, só pode existir na igualdade. Nas famílias, não há liberdade, mas na *pólis* é onde se possibilita a igualdade, por meio da justiça. Elemento fundamental para a constituição de uma cidade, porque uma cidade injusta é desigual. E dessa forma, o povo é oprimido pelas vontades daqueles poucos que estão no poder, sendo assim, o povo não é livre para

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 135.

²⁶⁵ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 137.

²⁶⁶ ARISTÓTELES. *A política*, 1253a1-5.

²⁶⁷ *Ibidem*. 1254a8.

²⁶⁸ *Ibidem*. 1254a14-18.

deliberar as suas vontades, e sim, somente cumprir ordens daqueles que comandam o Estado.

Para conquistar a justiça, é necessário que o indivíduo delibere as suas ações de forma prudente. É essencial a inteligência humana ao utilizar e transformar o que a natureza lhe oferece: “Pois, tal como o homem perfeito é o melhor dos seres vivos, assim também é o pior de todos”²⁶⁹. A injustiça é mais insuportável quando está armada, no entanto, o humano nasce com a prudência e a virtude como suas armas. Dessa maneira, é possível realizar, sobretudo, ações contrárias a si mesmo, razão pela qual, o ser humano não virtuoso é o ser vivo mais ímpio, selvagem e o pior deles em relação aos prazeres sexuais e à alimentação. Contudo, a justiça é uma prática política, é a ordem da comunidade política e a eleição do que é o justo, para ordenar as ações de cada cidadão, moralmente aceitas em acordo com a ética de todos os cidadãos²⁷⁰.

Nesse sentido, a justiça origina-se do campo do saber ético, através da prática do hábito humano construído e formulado por meio da convenção de costumes e moral de cada cidadão, para a ética que será construída na *pólis*, por meio da política.

Com o estado social inaugurado no século XX, surgiu, pela primeira vez, o estado de ócio, o da escola obrigatória na sociedade, para formar os futuros cidadãos dos Estados da modernidade, para as crianças e os adolescentes que irão deliberar sobre o Estado. Como a *pólis* é uma unidade com o mesmo fim, a educação (*paideia*) deveria ser única e idêntica a todos os cidadãos. Desse modo, a lei deveria regular a educação e esta, por sua vez, ter acesso público.

Ademais, Aristóteles²⁷¹ explica que o animal político (*zoon politikon*) é aquele que tem *logos* (*logikí*) e as percepções e sentidos (*aestheses*); sendo que, o que falta para os povos não políticos, apesar de terem o *logos* é a condição patética das percepções e sentidos, que neste caso são as emoções e a virtude moral da ira, para que esses povos não se tornem submissos. O que de forma diversa, ocorre com os povos gregos, que também perderam batalhas e guerras, mas formaram a *pólis* e resistiram a serem subjugados e dominados pelos bárbaros (estrangeiros) porque

²⁶⁹ *Ibidem*. 1253a32-34.

²⁷⁰ *Ibidem*. 1253a35-40.

²⁷¹ ARISTÓTELES. *A política*, Livro III.

além do *logos* possuíam a virtude moral da ira. Entretanto, os povos da Ásia são inteligentes, mas não criaram a *pólis*, porque lhes faltou fibra emocional, a virtude da ira. Além de que, a virtude do meio-termo, como justa medida em relação as demais virtudes, possibilitou com que os povos gregos vencessem em suas comunidades políticas (*pólis*).

Por conseguinte, a justiça na *pólis* é a justiça total (*dikaion nomimón*), é a virtude que compactua com a lei, respeitando aquilo que é legítimo e que vige para o bem da comunidade. “Se a lei (*nómos*) é uma prescrição de caráter genérico e que a todos vincula, então seu fim é a realização do bem da comunidade, e, como tal, do bem comum”²⁷².

Todavia, importante salientarmos que a técnica argumentativa suplantou a importância da busca dos limites entre o justo e o injusto. Isto ocorreu quando todo e qualquer conteúdo podia ser objeto das leis, apenas por ser bem articulado pela força da expressão oral e bem defendido perante os magistrados, ou seja, por meio da retórica.

A consequência desse fato, foi a desagregação social, pedra fundante da *pólis*, isto é, a *philia*. Quando a democracia e seus instrumentos de participação direta na escolha de representantes, a elaboração e a votação de leis são suprimidas e manipuladas pelo interesse e pelo individualismo, todos os esforços de aperfeiçoamento do convívio social para o bem comum deixam de ser buscados pelo cidadão²⁷³.

Diante disso, a teoria da Constituição material é a norma da sociedade, que organiza melhor o governo soberano, através dos critérios de normas estruturantes do governo, isto é, a *Politeia* (Constituição ou República). O meio-termo é a justa medida do bom humano ao bom cidadão. Como o Bem comum é uma das finalidades da *pólis*, o governo precisa estar voltado ao Bem comum, para promovê-lo a todos, quando cada um sozinho não conseguir provê-lo.

²⁷² ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 143.

²⁷³ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 94.

De acordo como pudemos compreender anteriormente, Aristóteles divide em dois modelos, os regimes de governo: i) regimes desviados ou déspotas, isto é, o governo a serviço do seu próprio interesse e não do povo, onde impera a corrupção política e; ii) regimes retos, isto é, busca a igualdade, a utilização de bem comum para a felicidade de todos, neste modelo predomina a justiça²⁷⁴.

Portanto, para este fim voltado ao Bem comum, o legislador deverá agir tendo em vista o melhor para a comunidade (*pólis*). Considerando que o fim das leis deve sempre estar voltado ao Bem comum: “Falar de justiça, porém, é comprometer-se com outras questões finais, quais sejam, as questões sociais, políticas, retóricas. Por isso, Aristóteles também se lança na análise pontual do problema da justiça, dedicando algumas páginas de seus principais textos [...]”²⁷⁵.

A justiça em Aristóteles é definida como virtude (*dikaíosýne*), o foco das atenções de um ramo do conhecimento humano que se dedica ao estudo do próprio comportamento humano à ciência prática, intitulada ética, cumpre investigar e definir o que é o justo²⁷⁶.

Os saberes éticos e políticos aparecem condicionados um pelo outro, ao lastrear o agir justo, o bem que a todos alcança, afeta o bem de cada cidadão. Em razão da natureza racional do ser humano, que é um ser gregário e um animal político por natureza (*politikón zoon*). É um postulado fundamental da teoria política aristotélica de que só pode haver realização humana plena em sociedade, ou seja, na *pólis*²⁷⁷.

De tal forma, é o justo político (*díkaion politikón*), que é apresentado por Aristóteles para a *pólis*, diverso do justo doméstico (*oikonomikòn díkaion*). Consiste na aplicação da justiça na *pólis*, uma justiça que organiza um modo de vida que tende à autossuficiência da vida comunitária (*autárkeian*).

Portanto, é a justiça que impera entre cidadãos que partilham de um mesmo espaço, dividindo atividades segundo a multiplicidade de aptidões, de necessidades

²⁷⁴ ARISTÓTELES. *A política*.

²⁷⁵ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 138.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 139.

e de desejos de cada um, formando uma comunidade que almeja como fim a *eudaimonía* e a plena realização das potencialidades humanas²⁷⁸.

Por natureza, partimos da reflexão que faz do ser humano um ser gregário, mas, não só. Além de gregário para sua subsistência, o ser humano também é um ser político. Se por natureza é racional e político, então, o ser humano exerce essa sua racionalidade do convívio político. Senão em sociedade, na *pólis*, e assim por meio da razão, visando a melhor e não simplesmente a satisfação das necessidades básicas de subsistência, mas organizada para a realização da *eudaimonía*, que beneficia a todos.

Dessa forma, a *pólis* culmina todas as formas de organização da vida humana, são elas: família, aldeia, tribo e entre outras.

Eduardo Bittar comenta que: “Que uma *pólis* é, pois, uma teia social com estrutura política e poder organizados parece ter ficado claro e, mais ainda, que é ela o *locus* de realização da racionalidade e da felicidade humanas, também”²⁷⁹.

Conforme estudamos, para Aristóteles, a política está diretamente relacionada à justiça, pois é a *pólis* e a Constituição da *pólis* (*politeia*) que promovem a justiça. A política é a ciência prática e arquetônica sobre os assuntos da *pólis*, cujo objetivo é construir o Bem comum. Desse modo, proporcionando o Bem de cada qual e, sobretudo, o Bem de todos, considerando os interesses da *koinonía*²⁸⁰. “Nesta perspectiva, a constituição (*politeia*) e a legislação (*nómoi*) são os instrumentos de que se utiliza a cidade (*pólis*) para orquestrar a harmonia das partes [...], sendo a justiça a virtude social por excelência”²⁸¹.

Importante refletirmos sobre a questão da Justiça, no tratado *Ética a Nicômaco*: O “[...] justo significa aquilo que produz e preserva a felicidade e as partes componentes desta da comunidade política”²⁸²; sendo que: “[...] na justiça está toda a virtude somada [...]”²⁸³. Aristóteles, ao refletir sobre a justiça, exalta: “[...] não é o que

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 155.

²⁷⁹ *Ibidem*, 173-174.

²⁸⁰ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 119.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 120.

²⁸² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1129b18-19.

²⁸³ *Ibidem*, 1129b30.

pratica a virtude em relação a si mesmo, mas aquele que o faz em relação aos outros. [...] E a justiça, nesse sentido, não é uma parte da virtude, mas a virtude total”²⁸⁴. A distinção entre virtude e justiça, conforme citada, não existe, porque ambos são valores idênticos; a essência naquilo que é manifestado na relação com os outros é justiça e, no Ser é, simplesmente, um estado de certo tipo, que é a virtude.

De maneira que, Aristóteles²⁸⁵ explica que a justiça se perfaz socialmente, isto é, na *pólis*, sendo fundamental a importância dos tipos de governo. Como pudemos compreender, o governo é bom quando busca a felicidade comum dos cidadãos visto que a vida social envolve essencialmente um sentimento de pertença em comum (*philia*). Diversamente dos povos modernos, realidade na qual o cidadão atomizado é o eixo da *pólis*, Aristóteles faz da *pólis* o eixo dos cidadãos.

A sabedoria política em Aristóteles²⁸⁶ ensina que: i) como saber organizar uma determinada *pólis* virtuosa (justa) e, ii) como treinar uma *pólis* viciada, para aproximá-la da primeira. Todavia, a finalidade é o verdadeiro enfoque do pensar filosófico do Estagirita, porque é o que o leva às suas soluções originais diante dos problemas políticos (sociais).

No período moderno, temos a preocupação do jurista sobre a extensão do poder do governante, do político e do cidadão; sendo que, mais do que sua finalidade e dos objetivos os quais persegue. A concretização da finalidade do Bem de todos é o contraste tratado na Grécia antiga em relação às preocupações formais e quantitativas do poder político do período moderno e contemporâneo. Para aquele período, o que importava era a finalidade e não o formalismo do meio de tipo de determinado regime político. Porque o tipo de governo deve se adaptar aos cidadãos, e não, os cidadãos governados se adaptarem ao tipo de governo do seu respectivo governante.

Destacamos a sabedoria atemporal do Estagirita²⁸⁷ ao refletir sobre Sócrates. Segundo ele, as causas das mudanças de pensamento são muitas: por viverem de modo perdulário, se arruinam; pela usura, tornam-se pobres, porque desde o início,

²⁸⁴ *Ibidem*, 1130a8-10.

²⁸⁵ ARISTÓTELES, *Política*, Livros IV, V e VI.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*, 1316b15-25.

os governantes destroem suas riquezas fazendo inovações; outras vezes, quando não acontece nada trágico e não mudam nada de mais, involuntariamente se chega na democracia, e não em outra forma de governo; se não participam das honrarias, se sofrem injustiças ou insolências, revoltam-se e mudam suas formas de governo, ainda que não tenham gastado toda a sua riqueza, mas por terem a permissão de fazer o que quiserem fazer.

A causa disso tudo é o excesso de liberdade, por falta da educação das virtudes morais, os humanos acabam agindo como animais. De modo a praticarem ações excessivas ou escassas, e não, justas, deliberadas pelo crivo da razão, o que nos distingue deles e nos faz seres humanos.

3.3 A *PÓLIS* VIRTUOSA

Gabriel Chalita explica que um dos mandamentos éticos do ser humano é “viver a justiça”. De modo que, na *pólis*, as relações devem ser mediadas pela atitude política justa: “[...] para que o grupo como um todo possa conviver com mínimo de harmonia e a sociedade possa, submetida a princípios justos, continuar unida e desenvolver-se de acordo com as potencialidades dos indivíduos que a compõem [...]”²⁸⁸; complementa o autor: “O fundamental é ter na mente e no coração que a justiça, a política e a ética só alcançam seus objetivos por meio de uma comunidade viva, democrática e forte”²⁸⁹.

Aristóteles comenta no tratado da *Política* que, ao discorrer na *Ética a Nicômaco* a vida do indivíduo em harmonia com ele e para com a *pólis*, revela que esta é a razão necessária para encaminhar a vida em *eudaimonía* dos cidadãos. De forma que, o moderado é o melhor modo de vida, porque o meio-termo é possível para cada ser humano. E de tal forma, essas mesmas definições são necessárias às da virtude e às do vício da cidade e, também da sua forma de governo, porque a forma de governo é uma forma de vida cidadina²⁹⁰.

²⁸⁸ CHALITA, Gabriel. *Os dez mandamentos da ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2017b, p. 96.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 101.

²⁹⁰ ARISTÓTELES, *Política*, 1295a36-40.

Giovanni Reale²⁹¹ ao interpretar as obras de Aristóteles, em especial destaque às obras *Ética a Nicômaco* e *Política*, o autor comenta que o conceito de meio-termo desempenha um papel fundamental como base do ser humano virtuoso, no pensamento aristotélico. A doutrina do meio-termo em Aristóteles é a superação do excesso e da escassez, ou seja, o excesso no que tange ao uso do dinheiro é a prodigalidade, a escassez é a avareza e o meio-termo é a liberalidade; no que tange à honra e à desonra, o excesso é a pretensão e a escassez é a pusilanimidade, sendo a magnanimidade o meio-termo; dessa forma, a excelência da virtude moral do ser humano, a *Areté*, é a atividade da alma segundo a razão.

Nesse sentido, Giovanni Reale²⁹² explica que o sentido peculiar do ser humano é a razão e a atividade da alma segundo a razão. Assim, o verdadeiro bem dos seres humanos se dá na atividade da razão, a prática da filosofia, sendo nessa a virtude do ser humano que somente assim, poderá alcançar a *eudaimonía*.

Aristóteles ensina que o ser humano bom, age de acordo com a razão (parte racional da alma), Giovanni Reale ao interpretar Aristóteles, explica que:

[...] cada um de nós é sobretudo intelecto, e que a pessoa moralmente idônea ama o intelecto acima de tudo [...]. Se esta (a alma racional, em particular, a parte mais elevada dessa alma, ou seja, o intelecto) é a parte dominante e melhor, tudo parece indicar que cada um de nós consiste propriamente nela²⁹³.

De maneira que, com a paz estabelecida na *pólis*, é possível proporcionar as condições necessárias para que os cidadãos possam fruir do ócio contemplativo. Para que de tal maneira, os cidadãos possam cultivar as suas potencialidades racionais com a *pólis*.

Conforme expomos anteriormente, o sumo Bem do ser humano consiste na busca em alcançar a *eudaimonía*, conforme explica Giovanni Reale: “[...] a felicidade, portanto, é o fim para o que tendem, consciente e declaradamente, todos os homens”²⁹⁴. Nesse sentido, a liberdade política possibilita a virtude da justiça

²⁹¹ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 135.

²⁹² *Ibidem*, p. 114.

²⁹³ *Ibidem*, p. 115.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 113.

universal, faz propiciar o ambiente social onde cada cidadão poderá descobrir e exercer a sua finalidade por excelência na *pólis*. Dessa forma, será possível atingir a *eudaimonía* entre todos os cidadãos.

Diante da compreensão aristotélica, de que o humano solitário (*ídon*) não basta a si mesmo, isto é, o humano não é autossuficiente. De modo que, para se viver distante da *pólis*, o ser humano é um deus ou um animal. Em decorrência disso, destacamos que a essência que integra e que pode ser tratada como fundamento da *pólis* é a *philía* (amizade), o liame que reúne os humanos, por ser algo que está acima das forças individuais e, que faz com que os humanos vivam e compartilhem do mesmo, visando objetivos comuns.

Ademais, o conceito de *philía* em Aristóteles está integrado à própria estrutura cívica, *philía* e *pólis*, imbricada à justiça e à cidadania. Essa é a razão pela qual a *philía* supre qualquer necessidade de medida ética posta pela sociedade, como medida protetiva legislativa através da política que se daria em norma jurídica²⁹⁵.

Contudo, o ser humano não pode ser voltado apenas ao seu interesse individual. Pelas razões expostas anteriormente, com base nos ensinamentos do Estagirita, somos um animal político (*zoon politikon*). Somente é um deus aquele que se basta em si mesmo, ou um animal bruto, que não se volta ao Bem em comunidade na *pólis*, fora estes dois casos, é necessário se relacionar, para suprir as necessidades básicas, isto é, alimentação e reprodução e, para aprimorar as virtudes morais e o *logos* (razão). Para isto, é necessário uma *pólis* (cidade-Estado) que propicie as condições para que o ser humano supra as suas necessidades básicas e consequentemente possam desabrochar as suas virtudes em excelência (*Areté*) por meio da razão, com o fim de alcançar a *eudaimonía*.

Nesse sentido, a necessidade em comum é o que une os cidadãos em comunidade (*koinonía*). Há, portanto, uma espécie de sentimento (afecção) de viver em comum que dá sentido à sociedade; trata-se da *philía*.

Podemos encontrar facilmente a relação direta entre *philía* e *pólis* no tratado da *Política*. Decerto que, com a *philía* não se faz necessário a justiça política da *pólis*,

²⁹⁵ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 122.

pois os cidadãos estariam fruindo virtuosamente na moral – meio-termo, prudência, temperança etc. – *a priori* da ética estabelecida, as leis (o direito) convencionadas pelos concidadãos, que se dá por meio da política²⁹⁶.

Richard Bodéus²⁹⁷ explica que, para Aristóteles a justiça é a virtude que está considerada do ponto de vista de nossas relações com outrem. Esta é a razão pela qual a relação com o próximo, através da *philia* (amizade), faz obter a virtude moral da justiça, para uma *pólis* ordenada e justa.

Por conseguinte, Aristóteles²⁹⁸ explica que a *Paideia*, é o processo pelo qual se dá a educação do ser humano, da pessoa para alcançar a vida plena, e a formação do cidadão para atingir a realização humana na *pólis*, a *eudaimonía*.

A educação está ligada e é indissociável a forma de regime político de determinada *pólis*. Porque a educação é voltada aos membros de determinada *pólis*, para que todos obtenham a vida plena e se reflita na *pólis*, como um ciclo virtuoso. Desse modo, é por meio da educação que se dá o processo das melhorias da *pólis*, para uma possível evolução pretendendo uma vida cada vez melhor aos seus concidadãos, de acordo com determinada forma de regime político da *pólis*.

Na educação são desenvolvidos os hábitos extremos dos cidadãos, o meio-termo e os hábitos virtuosos. Afora o fato de que as leis têm uma função educativa na *pólis*, estabelecer formalmente os padrões esperados e as punições para inibir aqueles que não deliberem as suas ações de acordo com o estabelecido nas leis da *pólis*. Com o fim de harmonizar a convivência social, dar segurança a todos e estabelecer um ambiente que propicie a vida boa aos cidadãos.

De tal modo, não se desejar um bem que está vago em um determinado momento, mas que é de propriedade de outro; desse modo, respeitar os direitos dos outros, para poder ter o seu direito respeitado.

Com a criação do hábito (*éthos*, palavra de origem grega, que significa hábito) do comportamento ético, a prática à conduta diuturna do que é deliberado pela reta

²⁹⁶ ARISTÓTELES, *Política*.

²⁹⁷ BODÉUS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 75.

²⁹⁸ ARISTÓTELES, *Política*, Livros VII e VIII.

razão (*ortòs logos*) à esfera das ações humanas, é possível construir o comportamento virtuoso somente a partir desta educação ética. A reiteração da prática virtuosa é essencial, logo, ser justo é praticar de modo reiterado atos voluntários de justiça. Recorremos, assim, ao capital valor da educação humanística, a *paideia*, como o bem mais precioso da *pólis*²⁹⁹.

A *pólis* dedica atenção a formação humana e a formar o cidadão por meio da ginástica e da música, por exemplo, organizando grandes concursos e eventos, para além de desenvolver o espírito de luta e o interesse musical, com as competições que estimulavam os espíritos comunitários, gerando o orgulho dos cidadãos da *pólis*, de serem membros dela³⁰⁰.

De forma que, o Estado se forma de maneira objetiva pela lei. É a lei que irá se converter em seu respectivo governo, razão pela qual o desenvolvimento do Estado, por meio da luta política pela lei, para criar e gerar normas de vida, está em constante evolução ao longo do tempo.

Diante disso, conforme ensina Aristóteles, o Estado perfeito deve imprimir a educação em todos os cidadãos, como marca do espírito da *pólis*³⁰¹. Segundo Werner Jaeger³⁰²: “O povo deve lutar pela sua lei como pelas suas muralhas”, diz Heráclito”. Isto porque, na vida do cidadão, podemos dizer que há duas existências, distinguindo o que lhe é próprio do que lhe é comum, complementa o autor: “[...] ao lado da habilidade profissional, uma virtude cívica genérica, pela qual se põe em relações de cooperação e de inteligência com os outros, no espaço vital da *pólis*”³⁰³.

A *paideia* em Esparta é totalmente diferente, o ateniense tem um modelo livre, exercido por meio de discursos livres. Todavia, o Lacedemônio (espartanos), que na derivação da palavra lacônico, significa aquele que não fala quase nada, possivelmente pelo fato de os espartanos fruírem de uma vida sem muita

²⁹⁹ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 141.

³⁰⁰ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 141.

³⁰¹ *Ibidem*, 142.

³⁰² *Ibidem*, 143.

³⁰³ *Ibidem*, 144.

comunicação verbal, porque os espartanos viviam em conflitos que geravam inúmeras guerras inacabáveis.

Os espartanos educavam seus filhos para a guerra como fim. Entretanto, em Atenas e no pensamento aristotélico, a guerra é o meio para se conseguir viver em paz. De tal sorte, que a *eudaimonía* é o fim a ser conquistado como o Bem último a que todos tendem. Porém, quando não estavam em guerras, os espartanos (lacônicos) comportavam-se como escravos, obedecendo o comando direto das regras militares, porque não foram treinados e educados para o ócio contemplativo na escola, não tiveram a educação humanística (*paideia*).

Por esta razão, a educação do hábito, para as virtudes morais é fundamental e necessário, porque agimos e deliberamos muitas vezes automaticamente às nossas reações, sem refletir adequadamente. Por tais razões, precisamos treinar e educar o hábito para estes momentos³⁰⁴.

Richard Bodéus³⁰⁵ explica que em Aristóteles a paz interior é superior à guerra exterior, o que corresponde à superioridade das atividades de lazer em relação ao trabalho. Desse modo, assim como a guerra não tem nenhuma razão se não pleitear a paz como fim, o trabalho que produz os bens necessários à vida não tem nenhuma razão se não pleitear o lazer, sua real finalidade.

Conforme Aristóteles ensina-nos, o lazer é a atividade de aperfeiçoamento interior, da alma, que é satisfeita pelos frutos do trabalho do corpo. Sendo que, a teoria, é uma espécie de prática em Aristóteles. Segundo o filósofo, quando estamos no ócio (no horizonte da teoria), também exercitamos a prática, como quando estudamos e treinamos nossas capacidades intelectuais. O que fará uma determinada mudança (em si mesmo), é o horizonte prático, isto é, a ação voltada ao Bem.

O horizonte prático das ações dos seres humanos, conforme Aristóteles ensina no tratado *Política*, alguns fatores que podem tornar o ser humano bom é a *ginmimi* (ginástica) e as *musas* (música e teatro grego, espécie de novelas trágicas), que têm

³⁰⁴ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

³⁰⁵ BODÉUS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007, p. 103.

o poder de forjar o nosso caráter, inteligência e emoção. No entanto, *musas* sem harmonia degradam os sentimentos do ser humano e não seriam boas.

De tal modo, a *catarse*, ou seja, a purgação ou purificação provocada após a representação de uma tragédia grega, isto é, uma espécie de encenação teatral em que se percebe e sente as emoções encenadas, ela serve como um *pharmakol*, uma espécie de remédio para a alma. Ademais, a interação com a *physis* (natureza), que nos angustia e gera impulsos. Desse modo, a *catarse* é fundamental para a educação do hábito, para o ser humano construir a capacidade racional de deliberar de modo prudente as ações. Porque somente assim, as ações poderão ser justas e não, estarem à mercê das emoções e sentimentos extremos, isto é, no extremo ou na escassez do meio-termo de onde se encontra a justa medida.

Desse modo, uma das finalidades mais importantes e fundamental da *pólis* é educar o ser humano para deliberar de modo prudente e justo as suas virtudes³⁰⁶. São poderosos os instrumentos de educação para se regular a alma irracional, lapidando na medida subjetiva da moral de cada ser humano, o defeito da apatia e do excesso da afecção.

Para Aristóteles, a virtude moral (caráter) exige este equilíbrio do meio-termo para o justo. Desse modo, a música dispõe o ser humano naturalmente à virtude e evita o excesso de languidez e de exaltação e, *a priori*, com mais eficácia do que com discursos formais e racionais que pretendessem ensiná-lo³⁰⁷.

Nesse sentido, Aristóteles³⁰⁸ ensina que, para uma nova direção à coisa pública é necessária a implementação da *paideia*, isto é, a educação e a cultura humanística, como o único traço espiritual humano incorruptível e verdadeiramente capaz de viabilizar a transformação da sociedade. O ser humano como ser político distingue-se do animal ao obter a qualidade de cidadão, esta identificação de *humanitas* em Aristóteles, do *ser-homem*, Werner Jaeger destaca que:

[...] o Estado compreende-se apenas na estrutura vital da antiga cultura da *pólis* grega, para a qual a vida em comum é a súpula da

³⁰⁶ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 141.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ ARISTÓTELES, *Política*.

vida mais elevada e adquiria até uma qualidade divina, [...] o Estado seria o próprio espírito e a cultura espiritual visaria o Estado como seu fim último^{309 310}.

Giovanni Reale³¹¹, com base em *Ética a Nicômaco*, alerta e critica o desvirtuamento ao comércio e acumulação de bens como fim, e não como meio para a *pólis* virtuosa e consequentemente a *eudaimonía* dos seus cidadãos: “A vida [...] dedicada ao comércio é algo que vai contra a natureza, e é evidente que a riqueza não é o bem que procuramos; de fato, ela tem em vista apenas o ganho, não passa de um meio para alcançar outra coisa”³¹².

Contudo, expõe Aristóteles: “[...] se devemos afirmar que a felicidade de cada um dos homens e da cidade é a mesma, ou não, isso nos resta dizer. E isso também é claro. Pois todos concordariam que é a mesma”³¹³. De tal modo, aufere-se, que a busca da unidade *pólis*-cidadão, por meio da política, é fundamental a educação como ferramenta necessária para justiça nessa unidade *pólis*-cidadão, para que se construa o sentimento único de *phília*. Desse modo, pode-se permitir a liberdade aos seres humanos e consequentemente às condições necessárias para o Bem último da unidade *pólis*-cidadão, isto é, a *eudaimonía*.

3.4 A EDUCAÇÃO DAS VIRTUDES HUMANAS

Ao compreendermos que é através da educação (*paideia*) que se desenvolve o hábito de ser correto, constata-se que a justiça se dá na aptidão ética, com um aprendizado constante e aplicado na prática da vida.

³⁰⁹ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 146-147.

³¹⁰ Jaeger ao abordar esta questão ao comentar sobre a obra *Leis* de Platão: “[...] como oposta ao saber especializado dos homens de ofícios, negociantes [...], a essência de toda a verdadeira educação ou *paideia*, a qual é educação na *Areté* que enche o homem do desejo e da ânsia de se tornar um cidadão perfeito, e o ensina a mandar e obedecer, sobre o fundamento da justiça”. JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 146-147.

³¹¹ REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Contratempo, 2012, p. 115.

³¹² Percebe-se assim, que a busca do lucro maximizado se transformou em obsessão e ceivado da ética e da educação, contaminando todo o corpo social do Estado moderno, causando menosprezo e autoritarismo na sociedade contemporânea.

³¹³ ARISTÓTELES. *Política*, 1324a5-6.

Aristóteles, ao valorizar as leis e, conseqüentemente, a obediência às leis, que devem ser justas, constata-se a importância da educação do cidadão na *pólis*, uma vez que, para aprender ser justo, deve-se ser justo, pois a justiça é uma virtude concreta, fruto de uma ação voluntária^{314,315}.

Sendo que, essa ação voluntária, a deliberação (racional) das virtudes humanas somente é possível ocorrer com a instituição da *pólis*, nesse sentido Alasdair McIntyre explica que:

[...] os modelos da ação racional dirigida para o bom e o melhor só podem ser expressos nos tipos sistemáticos de atividade em que os bens estão inequivocamente ordenados e nos quais os indivíduos ocupam e transitam entre papéis bem definidos. Ser um indivíduo racional significa participar de tal tipo de vida social e conformar-se, à medida do possível, a esses padrões. É porque e à medida que a *pólis* é uma arena de atividades sistemáticas exatamente desse tipo, que ela é o *locus* da racionalidade. E foi porque Aristóteles julgava a *pólis* como a única forma de Estado que podia integrar as diferentes atividades sistemáticas dos seres humanos num tipo de atividade geral, no qual a realização de cada tipo de bem era devidamente reconhecida, que também julgou que apenas a *pólis* poderia ser esse *locus*. Não há racionalidade fora da *pólis* é o equivalente aristotélico do *extra ecclesiam nulla salus*³¹⁶.

É certo que através da educação se forjará um cidadão virtuoso e conseqüentemente justo, que refletira em uma *pólis* ordenada e permitirá que seus cidadãos possam exercer suas virtudes por excelência, podendo, assim, almejar a *eudaimonía*. Desse modo, a condição essencial para alcançar a *eudaimonía*, segundo o nosso filósofo é a *paideía* (educação):

³¹⁴ CHALITA, Gabriel. *Aristóteles e o direito*. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017a.

³¹⁵ Marcelo Perine comenta que: “[...] ‘seria absurdo pensar que a ciência política ou a sabedoria prática é a ciência suprema, posto que o homem não é o que há de melhor no universo’. Entretanto, embora não sendo o que há de melhor no universo, o homem sabe, pela parte melhor de si mesmo, ou seja, pelo intelecto, qual é o fim de sua ação. Além de conhecer o fim captado pelo intelecto na incoercível tendência de sua natureza para o bem, ele tem consciência de poder realizá-lo aqui e agora neste mundo sublunar. Para tanto, basta que o animal de cidade seja educado para o exercício habitual de sua racionalidade segundo os modelos do bem e do belo formulados nas leis belas-e-boas que dão existência e estabilidade à cidade”. PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 90.

³¹⁶ MCINTYRE, Alasdair, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Tradução, M. Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 156.

[...] Sendo assim, a cidade tem como sua meta fundamental o dever de oferecer a todos os jovens a mesma educação (*Ethica Nichomachea*, VIII, cap. 1). E esta consistirá na educação do corpo mediante a ginástica e na educação da alma mediante as artes, a poesia e, sobretudo, a música. A música, com efeito, assim acredita Aristóteles, tem o poder de ‘purificar’ as paixões a que os jovens estão sujeitos, como a compaixão, o medo e a todas as outras emoções, fazendo experimentar prazer. (*Ethica Nichomachea*, VIII, cap. 7, 1342 a 7-15)³¹⁷.

Portanto, a prática da conduta diuturna do que é deliberado pela reta razão (*ortòs logos*) à esfera das ações humanas forjará a ação virtuosa, pela educação ética³¹⁸ (*éthos*, palavra grega que significa hábito).

A *paideia* é capaz de harmonizar as partes da alma humana, colocando-as sob o governo da razão³¹⁹. De tal modo, o comportamento reiterado da prática virtuosa é a essência para o ser humano virtuoso; sendo assim, ser justo é praticar de modo reiterado ações voluntárias de justiça.

Dito isto, o valor da educação é o bem mais precioso e um dos fundamentos essenciais da *pólis*³²⁰. Marco Zingano acrescenta que:

[...] a adoção de práticas corretas nas transações dos mais diferentes tipos depende de boa formação e educação (pública e privada) dos cidadãos [...], via no elemento formador e educador o princípio básico para a constituição de sociedades justas por meio da constituição de cidadãos justos.³²¹

³¹⁷ BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 131.

³¹⁸ “É neste ponto mesmo que se deposita toda a excelência do estudo ético, reflexão sobre o fim da ação humana, pois este também é objeto da investigação política, a mais importante das ciências práticas; é sua a tarefa de traçar as leis adequadas para orientar a vida em comum na pólis, e para a realização do Bem Comum. (Ética a Nicômaco, 1094b)”. BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. - São Paulo: Almedina, 2016, p. 130.

³¹⁹ Reale explica que Aristóteles: “[...] nega de modo expresso que a escolha [razão] possa se identificar à vontade (*boúlesis*), pois a vontade diz respeito apenas aos fins, enquanto a escolha (assim como a deliberação) diz respeito aos meios. Então, se é verdade que a escolha é aquilo que nos transforma em autores de nossas ações, responsáveis por elas, ela não é o que nos torna verdadeiramente bons, pois só os fins a que nos propomos alcançar podem ser bons, enquanto a escolha (assim como a deliberação) refere-se apenas aos meios. Assim, o princípio primeiro, aquele do qual depende nossa moralidade, está antes na volição do fim”. REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. São Paulo: Contraponto, 2012, p. 126.

³²⁰ ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019, p. 141.

³²¹ ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Zingano. - São Paulo: Odisseus, 2017, p. 173.

Por conseguinte, Aristóteles ensina que:

Com efeito, as ações que nascem da virtude total são, fundamentalmente, idênticas às ações que se harmonizam com a lei; de fato, a lei ordena a prática das várias virtudes particulares e proíbe a prática dos vários vícios particulares. Igualmente, as regras estabelecidas para a educação que tornam um indivíduo apto à vida em comunidade são as geradoras da virtude total. Quanto à educação do indivíduo, a responsável por tornar alguém simplesmente um bom homem, apurar se isso cabe à ciência política [...]. Com efeito, talvez não seja o mesmo em todos os casos ser bom homem e bom cidadão³²².

Desse modo, as leis fazem parte da educação do ser humano. E a educação do ser humano com base na qual um ser humano é bom em sentido absoluto; sendo que, se a educação compete à política. Nesse sentido, Aristóteles ensina que, não é o mesmo ser um bom ser humano e ser um bom cidadão.

Portanto, a questão da educação (*paideía*) tratada na obra *Política*, do filósofo, nos livros VII e VIII, leva-nos a compreender que a educação deve ser regulada pela lei e é um assunto pertinente à *pólis*, algo que é público. E nesse sentido, essa questão deve ser deliberada por meio da política de determinado regime de Estado³²³; para que, todos os cidadãos construam e convencionem por meio da ética, a sua educação.

Compreendemos que a *paideía* é o processo pelo qual se dá a educação do cidadão, com o fim de harmonizar e ordenar a relação da sua *psique* (alma) com o corpo (matéria), por meio do treino das virtudes morais, com vistas à vida plena do cidadão, para a realização máxima de suas virtudes na *pólis*, possibilitando-o a alcançar o Bem último, isto é, a *eudaimonía*.³²⁴

Conforme Aristóteles ensina-nos, a educação é uma questão fundamental, esta que deve ser provida pelo legislador na *pólis*. De modo que, além da educação ser em vista da virtude do indivíduo, isto é, da *Areté* e consequentemente da *eudaimonía*, ela deve ser provida pela administração pública da *pólis*, pelo Estado³²⁵. Nesse sentido:

³²² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1130b22-29.

³²³ ARISTÓTELES. *Política*, 1337a33-35.

³²⁴ *Ibidem*, Livros VII e VIII.

³²⁵ *Ibidem*, Livro VII, capítulo 13.

[...] Aristóteles, observa que toda a vida se divide em resolução dos negócios (*ascholía* = latim *negotium*) e emprego do tempo livre (*scholé* = latim *otium*), como também em guerra e paz, e as ações se dividem em ações necessárias e úteis e ações belas. Ora, como a guerra é em vista da paz, assim a resolução dos negócios é em vista do emprego do tempo livre e as ações necessárias são em vista das belas. Portanto, o legislador deve educar, sim, para combater, para resolver negócios e para realizar ações necessárias e úteis, mas deve educar sobretudo para desfrutar a paz, para empregar bem o tempo livre e para realizar ações belas. (*Política*, VII 14)³²⁶.

De tal sorte, a educação deve ser integral e fornecida pelo Estado, no sentido de formar não só as atividades instrumentais, práticas ou técnicas dos cidadãos, mas também e a cima de tudo, as atividades fins a si própria, o ócio contemplativo, que são as atividades as quais o ser humano se dedica no tempo livre, porque são nestas atividades que o cidadãos se realizam plenamente a sua própria humanidade e, também a educação, como todas as outras atividades, deve ter por fim essa plena realização. Desse modo, a educação não deve ser somente técnica, mas além de tudo, humanista.³²⁷

Aristóteles insiste continuamente no caráter finalista da atividade teórica, repetindo que a educação deve cultivar as virtudes necessárias à vida política e à guerra, como a temperança, a coragem e a justiça, pois estas são destinadas ao uso do tempo livre: de fato, não há tempo livre para os escravos, no sentido que aqueles que não conseguem enfrentar o perigo com coragem se tornam escravos dos agressores. Mas, ao mesmo tempo, a educação deve cultivar as virtudes necessárias à vida teórica, isto é, uma vez mais a temperança e justiça, mas sobretudo o amor pelo saber, ou 'filosofia'³²⁸.

De modo que, a *pólis* que deverá exercer a *paideía* sobre os seus cidadãos e não os cidadãos individualmente em sua própria família. Nesse sentido, complementa Giovanni Reale:

O Estado, e não os indivíduos privados, deverá ministrar a educação, que tem início naturalmente com o corpo, desenvolvendo este primeiro que a razão; ela prossegue com a educação dos impulsos, dos instintos e dos apetites; e, enfim, encerra-se com a educação da alma racional. A tradicional educação ginástico-musical grega é adotada

³²⁶ BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 205-206.

³²⁷ ARISTÓTELES. *Política*, Livro VII, capítulo 14.

³²⁸ BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, p. 206.

pelo Estado aristotélico, e é com essa descrição que termina a *Política*³²⁹.

Desse modo, quem deve educar o cidadão é a *pólis*, porque pelas leis belas e boas se constrói esse lugar próprio do “animal de cidade”, que é o cidadão. E é este lugar que o situa a meio caminho entre os animais e os deuses. Diante disso, Marcelo Perini explica que educar o cidadão é:

[...] em primeiro lugar, habituá-lo a discernir os aspectos relevantes das circunstâncias particulares para a realização do que é o melhor naquela circunstância. Em segundo lugar, educar o cidadão é habituá-lo a relacionar, por meio do raciocínio, seus bens com um conceito do que é o bem em geral, formulado nos costumes e nas leis da cidade. Educar o cidadão, em terceiro lugar, é torná-lo capaz de reconhecer seus bens entre as atividades exigidas em cada circunstância para o desempenho de alguma função na cidade. Em quarto lugar, educar o cidadão é fazê-lo capaz de raciocinar a partir dessa concepção do bem geral para contribuir sobre qual bem, ‘dentre os bens específicos que lhe são imediatamente acessíveis, deveria de fato propor-se alcançar enquanto aquilo que é imediatamente melhor para ele’. Por fim, educar o cidadão é ao exercício da virtude da *phronesis*, que consiste no hábito de decidir, nas circunstâncias concretas, a partir de modelos do bom e do melhor que estão acima de sua individualidade, porque são os modelos que lhe dão a sabedoria, por um lado, e, por outro, porque são os modelos estabelecidos pelas leis. Em poucas palavras, educar o cidadão é torná-lo capaz de realizar as habilidades que acabamos de enumerar, que permitem ao agente racional ter evidência sobre o fim de sua ação e sobre o bem que deve ser realizado numa circunstância particular³³⁰.

Contudo, a educação está ligada ao regime político de determinado Estado, é uma educação voltada aos membros da sociedade, para que todos obtenham a vida plena e, isso se reflita na *pólis*, de modo virtuoso. É por meio da educação que se dá o processo de melhoria da *pólis*, para que se vislumbre a justiça aos cidadãos. A educação desenvolve os hábitos extremos dos cidadãos, para se lapidar o meio-termo das virtudes³³¹. Finalmente, após Aristóteles enfatizar que, sendo único para todos os

³²⁹ REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol. IV: Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perini. 2 ed. São Paulo: Contraponto, 2012, p. 138.

³³⁰ PERINI, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 85-86.

³³¹ ARISTÓTELES. *Política*, Livros VII e VIII.

cidadãos o fim da cidade, a educação deve ser comum a todos e aos cuidados da *pólis* (Estado)³³².

3.5 A IMPORTÂNCIA DAS LEIS

As leis possuem as funções de educar os cidadãos e de harmonizar as convivências sociais na *pólis*. Assim, não se deseja um bem que está vago em um determinado momento, mas que é de propriedade de outrem³³³; de modo que, é necessário respeitar os direitos de outrem, para poder ter o seu direito respeitado³³⁴.

As leis podem ser compreendidas, de acordo com os gregos, como meio de libertação dos cidadãos, porque traduzem a autodeterminação e a vida organizada pelas leis, o que visa a suprimir a barbárie e a injustiça social na *pólis*. Nesse sentido, Eduardo Bittar complementa que:

As leis significam muito para cada uma das *poléis* porque revelam o poder de auto-determinação, a *autarkeia*, uma característica fundamental da vida organizada, e governada por regras que superam o estado de barbárie. Não por outro motivo, a noção de *nómos* na cultura grega clássica não é oposta à noção de liberdade (*eleuteria*), pelo contrário, é a forma de realização da liberdade. Por isso, as tradições de cada cidade-estado, fundidas ao culto de determinados deuses, traduzia um conjunto de instituições políticas e jurídicas que não possuíam caráter uniforme em toda a Grécia. Era isto que permitia o ensino retórico dos sofistas, para a iniciação nas coisas da política e da arte da palavra, de cidade em cidade, conforme os valores e as tradições, a conjuntura e as necessidades, derivadas daquilo que é 'por convenção', aceito como justo e correto, e, também, era isso que permitia que algumas cidades fossem governadas por tiranos,

³³² "Aristóteles dizia constantemente, tanto aos amigos como aos discípulos, que da mesma forma que a vista recebe a luz, através do ar circundante, a alma recebe-a do estudo científico. Muitas vezes e explicitamente ele dizia que os atenienses descobriram o trigo e as leis, mas, embora usassem o trigo, não observavam as leis. Aristóteles costumava dizer que são amargas as raízes da educação, porém seus frutos são doces. [...] Perguntaram-lhe se havia muita diferença entre uma pessoa educada e outra sem educação; a resposta: 'Tanto quanto os vivos diferem dos mortos'. Ele costumava afirmar que a educação é um ornamento na prosperidade e um refúgio na adversidade. Os pais que educam os filhos merecem honras maiores que os pais que apenas os geram; de fato, estes deram-lhes a vida e aqueles prepararam-nos para viver bem. A alguém que se vangloriava de ser habitante de uma grande cidade Aristóteles disse: 'Este não é o ponto a considerar, e sim o fato de ser digno de uma grande pátria'. LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama kury. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008, p. 133.

³³³ A título de maior compreensão sobre as leis no período da Grécia antiga (clássica), sugere-se: ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis na Grécia antiga*. Tradução, Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Canelós. São Paulo: Odyseus, 2003.

³³⁴ ARISTÓTELES. *Política*, Livros VII e VIII.

enquanto outras cavalgavam em direção à *demokratía*. As leis da Grécia são as leis de cada cidade-estado, e as leis de cada cidade-estado são a forma de expressão da *eudaimonia* organizada em comum³³⁵.

Desse modo, porque as leis são convencionadas entre os concidadãos, podemos compreender que é a lei que sustenta a liberdade dos cidadãos na *pólis*. Conforme explica Maria do Carmo Farias:

Não há primeiramente uma oposição entre lei e liberdade, mas, ao contrário, uma se sustenta sobre a outra: lei livremente escolhida pelo conjunto de cidadãos; leis que lhes garantem a liberdade. Lei de livres, feita por livres. Defender a lei significa, portanto, no mesmo passo, defender a liberdade³³⁶.

De tal sorte que, quando a lei é devidamente deliberada entre os cidadãos, de forma política, a lei é justa e esta é libertadora, porque a lei proporciona a liberdade ao cidadão saber se deve ou não fazer determinada ação na *pólis*, de acordo com o que ele convencionou com os seus semelhantes na *pólis*. Desse modo, assevera Maria do Carmo Farias:

Defender o direito do cidadão a viver sob o império de suas próprias leis: autonomia *kai eleutería*, estas duas palavras aparecem como indissociáveis no contexto da literatura e do pensamento grego. É livre não aquele que vive sem leis, anomia ou contra a lei – este, para Aristóteles, vive como animal ou como Deus, mas não como o homem -, mas aquele que vive de acordo com as leis que ele mesmo elaborou, ou às quais dá seu assentimento livre. *Eleutheria* e autonomia aparecem assim como as condições de possibilidade para a própria felicidade – *eudaimonía* – do cidadão na Polis³³⁷.

Dessa maneira, Aristóteles ensina que: “[...] portanto, o justo é o que se ampara nas leis e o igual; o injusto, o contrário à lei e o desigual”³³⁸. De modo que, as leis (*nomos*) que se convencionam em determinada *pólis*, por deliberação dos seus cidadãos, através de seus hábitos e cultura: “[...] as leis exprimem-se sobretudo”³³⁹,

³³⁵ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. - São Paulo: Almedina, 2016, p. 57.

³³⁶ FARIAS, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 174.

³³⁷ FARIAS, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 174-175.

³³⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1129a34-b1.

³³⁹ *Ibidem*, 1129b14-15.

deverá ser igual a todos os cidadãos e, conseqüentemente, exprimir o conceito de justiça para todos, porque foi convencionada de acordo com o hábito e cultura de todos, por meio da ética e de forma política.

De tal maneira que, o agente justo é o que segue as leis, porque o agente que não segue as leis, o injusto, fomenta a desigualdade, sendo que o agente injusto é desigual. Dessa maneira, em parte da definição sobre a justiça: “[...] A justiça é uma mediedade, porém não do mesmo modo como as virtudes anteriores, mas porque concerne ao que é igual; a injustiça, aos extremos”³⁴⁰.

Aristóteles explica que: “[...] também segundo as outras virtudes.”³⁴¹, a justiça¹ que comporta todas as outras virtudes morais do ser humano. De modo que: “[...] dizemos, pois, que a justiça é uma virtude social, a qual implica todas as outras”³⁴².

Portanto, a justiça deve ser alcançada conjuntamente pela fonte do justo natural, que são os princípios éticos (morais) que se somam com as leis (*nomos*) democraticamente convencionadas e racionalmente deliberadas pelos cidadãos na pólis, ou seja, pelo estudo da natureza e, em seguida, a determinação precisa do legislador ou do juiz.

Mister salientar, que não deve haver oposição entre o justo natural e as leis escritas da *pólis*, mas que as leis da *pólis* devem exprimir e complementar o justo natural³⁴³.

A justiça total (*dikaion nomimón*), também traduzida por geral, universal ou integral, consiste em observar a lei, respeitar o que é legítimo e que vige para o bem da *pólis*. Sendo a lei (*nómos*) uma prescrição de caráter genérico que se vincula a todos cidadãos, de modo que sua finalidade é a realização da justiça na *pólis*, o *Bem comum*. Nesse sentido, Eduardo Bittar explique que:

[...] a ação que se vincula à legalidade, obedece a uma norma que a todos e para o bem de todos é dirigida; [...] deve corresponder a um justo legal. [...] a que observa os conteúdos legais pode ser chamado

³⁴⁰ *Ibidem*, 1133b33-35.

³⁴¹ *Ibidem*, 1129b23.

³⁴² ARISTÓTELES. *Política*, 1283a38-40.

³⁴³ VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 47.

de justo [...] O mesmo, a *contrariu sensu*, a respeito do injusto que lhe corresponde³⁴⁴.

Desse modo, é fundamental o trabalho do legislador, porque determinará o Bem comum da comunidade. O que refletirá no que será dito como justo ou injusto na *pólis*. De modo que, cada cidadão delibere as suas ações de acordo com a lei, visando assim, a justiça na *pólis*, que será correspondente aos cidadãos. Dessa forma:

[...] a função do legislador é diretiva da comunidade política, e sua atividade comparável àquele do artesão. O legislador, ao operar no sentido da construção do espaço normativo da *pólis*, está [...] exercendo a prudência (*phrónesis*) legislativa, sabendo-se que Aristóteles distingue entre as várias espécies de prudência existentes (*phrónesis*, *oikonomía*, *politiké*, *bouleutiké*, *dikastiké*), esta que é afeta ao legislador recebe uma nomenclatura específica, e é chamada *nomothesia*. O legislador virtuoso em sua arte. [...] age tendo em vista o melhor para a comunidade, o fim das leis deve necessariamente ser o Bem Comum³⁴⁵.

Nesse sentido, o justo total (*díkaion nomimón*) se dá pela observância do que é a regra social de caráter vinculativo. Dessa forma, o *éthos* (hábito) conforma as ações ao conteúdo da *nomos* (lei). Portanto, a justiça e a legalidade são uma e a mesma coisa. Sendo assim, este tipo de prática gera ações altruístas, conforme a virtude total³⁴⁶.

Contudo, a virtude moral da justiça deve ser justa e ordenada, pois, ao comportar todas as demais virtudes morais do ser humano, é fundamental que a expressão delas na *pólis*, positivada através das leis (*nomos*) no ordenamento jurídico de determinada *Politeia* (Constituição), reflita na igualdade a todos os cidadãos. Dessa maneira, somente com leis justas e iguais a todos, a *pólis* se torne virtuosa e livre. De tal maneira, possibilite a vida boa e harmônica a todos os seus cidadãos e, somente assim, os cidadãos possam almejar a *eudaimonía*.

³⁴⁴ BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016, p. 136.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 137.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 136.

4 A EDUCAÇÃO COMO UM INSTRUMENTO NECESSÁRIO À JUSTIÇA SOCIAL

Conforme expomos a sabedoria do pensamento aristotélico, podemos compreender a relação vital entre educação e justiça na sociedade, para o fim que todos os seres humanos tendem, isto é, a *eudaimonía*.

Este quarto capítulo é o desfecho desse nosso pensamento, que acompanha na medida do possível, o do nosso filósofo Aristóteles. De tal modo, pretende-se tecer para os dias de hoje, a resposta à questão dos vícios e desvios na sociedade brasileira contemporânea. Como hipótese de solução, consolida-se a educação como um instrumento necessário à construção de uma sociedade justa. De tal sorte, a educação como principal vetor para a conjunção entre ética, política e justiça, que se orquestram na pólis, com vistas à *eudaimonía*.

4.1 A FORMAÇÃO HUMANÍSTICA DO SER HUMANO MODERNO (CONTEMPORÂNEO)

Diferentemente das plantas e dos animais irracionais, o ser humano possui a razão e, assim, é dotado de capacidade de reflexão, o que lhe dá a possibilidade de escolher e decidir de forma racional e, por esta razão, o ser humano não é escravo aos seus instintos animais. De tal modo, o ser humano é livre porque tem o livre-arbítrio para decidir a sua vida, de acordo com as suas circunstâncias.

Entretanto, saber escolher e decidir, isto é, agir de forma prudente, requer em primeiro momento a educação das suas virtudes morais e, em segundo momento a educação das virtudes dianoéticas. Conforme anteriormente expomos os ensinamentos de Aristóteles. De maneira que, é necessário lapidar as virtudes morais, para serem deliberadas de modo prudente e, assim, não tendam aos extremos, ou seja, evitar o excesso e a escassez, e sim, encontrar o meio-termo, ou seja, a justa medida ao se deliberar as vontades. Para tanto, é necessário o hábito diuturno, da educação das ações humanas.

Nesse sentido, como o ser humano é livre para decidir como deliberar as suas vontades e, assim, construir a sua história de vida. Gabriel Chalita explica que: “[...] não há destino; cada um constrói sua história, e da ação humana depende o resultado

de cada empreendimento. Para isso, é preciso que o indivíduo se angustie para a tomada de decisão, e essa angústia será bem-vinda se for fruto de uma profunda reflexão”³⁴⁷.

A dignidade da pessoa humana é a pedra fundamental da construção da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB). Para que se possibilite plenamente essa dignidade, é necessário que a educação seja oferecida para todos os cidadãos. Sendo assim, requer-se um ensino com padrão de qualidade e com dever de construção de um ser humano pleno³⁴⁸.

De todo modo, sabemos que há algo além das leis, que pode ser desenvolvido através da educação, isto é, a formação moral de um cidadão. Para tanto, a ferramenta da ética traz como valor, a convivência em sociedade, com vistas ao Bem comum, ou seja, o bem-estar social. Desse modo: “A ética não apenas como um código de conduta em que se define o que é correto e errado em relação a determinado grupo – se assim fosse, seria possível dizer que os traficantes têm sua ética, os ladrões de banco, a sua; os bicheiros, outra ética”³⁴⁹.

Ademais, Gabriel Chalita assevera que: “[...] a ética é código de conduta, sim, mas visa um fim comum, o bem social, o que leva ao bem-estar coletivo”³⁵⁰. De tal modo, a educação para a ética, educa o ser humano para o equilíbrio de aceitar que não devem prevalecer as vontades individuais e que o Bem coletivo prevalece sobre o individual. Nesse sentido, o autor complementa que a ética é:

[...] um código, uma opção comum, um interesse de todos para que o que é de todos seja preservado, que o bem seja buscado e cada uma entenda que acima de seus caprichos há uma humanidade. [...] É preciso respeitar os espaços e as pessoas. A cidadania não é um direito solitário, é a arte da convivência social e, por isso, nem tudo o que é agradável pode ser feito. O acesso à informação e à educação conduz a uma forma de viver mais harmônica³⁵¹.

Por conseguinte, a educação é a ferramenta fundamental para a consolidação e principalmente efetivação da Constituição cidadã (CRFB), o princípio básico da

³⁴⁷ CHALITA, Gabriel. *Educação: a solução está no afeto*. São Paulo: Editora Gente, 2001, p. 91.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 108.

³⁴⁹ CHALITA, Gabriel. *Educação: a solução está no afeto*. São Paulo: Editora Gente, 2001, p. 112.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 112.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 116-117.

construção da cidadania é: “[...] educar para a convivência pacífica, harmônica, feliz. Educar para que todas as vicissitudes sejam enfrentadas com galhardia”³⁵².

Entretanto, a responsabilidade de educar não é apenas da escola, é de toda a sociedade, a começar pela família, pelo fato de que: “Qualquer projeto educacional sério depende da participação familiar [...]”³⁵³, porque é o primeiro espaço de convivência em que os familiares e principalmente os pais, se tornam modelos, mitos e exemplos, para os seus filhos. Depois da família, são: “[...] os professores, cuja atitude pode influenciar, moldar. Também os clubes, as igrejas, as associações podem contribuir para formar uma pessoa responsável e engajada nos interesses da comunidade”³⁵⁴. Além de que: “É preciso considerar que o cidadão precisa amar sua cidade”³⁵⁵.

Após a segunda grande guerra mundial, do período moderno, em 1948 foi proferido a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH). Por causa das atrocidades cometidas na guerra, pelos nazistas, grande parte dos países tomou a consciência de que para se garantir os Direitos Humanos é necessário a igualdade perante a lei. E para que essa igualdade seja possível é necessário que todos os seres humanos tenham assegurado os Direitos Fundamentais, especialmente no que se refere à educação. Por esta razão, a maioria dos países passaram a rediscutir seus projetos educacionais³⁵⁶.

A Constituição (CRFB) de 1988 é um marco na reconquista da cidadania em prol da garantia e defesa dos Direitos Humanos. Nessa Constituição, a educação ganhou espaço de destaque e de suma relevância.

Gabriel Chalita explica que: “Com todos os problemas, o princípio nuclear da Constituição Federal de 1988 foi atacado e valorizado, ou seja, a dignidade da pessoa humana, Dignidade que se alcançará com um projeto educacional que garanta a formação cidadã à população brasileira”³⁵⁷.

³⁵² *Ibidem*, p. 118.

³⁵³ *Ibidem*, p. 19.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 118.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 118.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 119.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 131.

Com a intenção de formar o ser humano moderno (contemporâneo), para garantir que todos tenham as condições de se tornarem cidadãos plenos, de modo que todos possam ser considerados iguais e livres, Gabriel Chalita constrói os três grandes pilares da educação humanística do ser humano moderno (contemporâneo), que o Estado deve oferecer a todos os cidadãos, são eles: i) habilidade cognitiva, ii) habilidade social e, iii) habilidade emocional.

i) A habilidade cognitiva é a capacidade de absorver o conhecimento e de trabalhá-lo de forma eficiente e significativa. Embora não se deva ignorar outras dimensões da aprendizagem como a social e a emotiva. A habilidade cognitiva tem o significado de selecionar os conteúdos adequados para cada nível escolar, de maneira a se fazer o recorte epistemológico, para saber o que tratar nessa tentativa de formação humanística do cidadão. Para que, a preparação do jovem não tenha o condão técnico, com o enfoque apenas ao mercado de trabalho³⁵⁸.

Dessa maneira, a habilidade cognitiva, “[...] refere-se à articulação entre o conhecimento propriamente dito e as suas relações com a forma de transmissão desse conhecimento. [...] O mito do conhecimento pronto e acabado tem que dar lugar ao trabalho com a habilidade, com o aprender a aprender”³⁵⁹, para a caminhada da vida toda do cidadão e, em todos os ambientes. A fim de se garantir a emancipação do social.

ii) A habilidade social, trata sobre a questão das discussões referente às relações interpessoais. Principalmente em tempos presente em que a convivência social está bastante intensa e polarizada nas cidades³⁶⁰.

Decerto que, a vida em sociedade é necessária e essencial. Conforme estudamos ao longo desse trabalho, podemos compreender que o ser humano não consegue se desenvolver fora da sociedade. Embora as vezes as relações são complicadas, não há como viver fora da sociedade, somos seres sociais. De tal modo, é necessário dialogar e construir relacionamentos.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 191.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 259.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 209.

Além do mais, Gabriel Chalita comenta que: “A habilidade social é a preparação para a convivência em uma sociedade plural”³⁶¹. De modo que, é em sociedade que podemos evoluir para melhor e, é somente nela que a sociedade tem as condições necessárias para vislumbrar a emancipação social de todos os cidadãos.

Para tanto, o autor ensina que a habilidade social se constrói necessariamente:

[...] por um caminho de convivência e de solidariedade, de conhecimento do mundo e de interação, um processo de interrelação com pessoas e processos diferentes, com histórias diversas. Acima de tudo, a habilidade social se constrói pelo respeito e equilíbrio, fundamentais para o convívio humano. Constrói-se pelo trabalho em equipe, pela colaboração, pela cumplicidade e pelo afeto³⁶².

Sendo que, um dos principais objetivos da habilidade social, deve ser a convivência em grupo. De maneira que, com a plena convivência social, o desenvolvimento da capacidade de se relacionar e trabalhar em um mundo diverso e multicultural, possa compreender e respeitar todas as culturas e diferenças sociais.

Gabriel Chalita ensina que a habilidade social é “[...] a capacidade de liderar e de gerir pessoas com problemas diferentes, sonhos diferentes, ideias diferentes”, o autor complementa que a habilidade social “[...] é ainda visível na construção de um espírito de solidariedade. O movimento da doação, da entrega, da participação. Não é possível viver impunemente em um mundo de incluídos e excluídos”³⁶³.

iii) A habilidade emocional, a mais importante dos três pilares da educação humanística do ser humano moderno (contemporâneo). A competência (faculdade) emocional é o grande pilar da educação. Não é possível desenvolver a habilidade cognitiva e a social sem que a emoção esteja presente e seja muito bem lapidada³⁶⁴.

Gabriel Chalita ensina que, a habilidade emocional: “[...] proporciona o aprimoramento das outras, porque impulsiona a aprendizagem libertadora e a

³⁶¹ *Ibidem*, p. 212.

³⁶² *Ibidem*, p. 229.

³⁶³ *Ibidem*, p. 259.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 230.

felicidade do educador e do educando”³⁶⁵. Dessa maneira, a habilidade emocional cria laços e abre o caminho ao diálogo, para o livre compartilhamento do conhecimento.

Ademais, o autor assevera que: “[...] os alunos precisam de afeto. E só há educação onde há afeto, onde experiências são trocadas, enriquecidas, vividas”³⁶⁶.

Contudo, para a formação humanística do ser humano moderno (contemporâneo), Gabriel Chalita ressalta que:

[...] o processo educacional transcende os muros de uma instituição de ensino. A escola não é a única responsável pela educação [...]. Educação é um conceito mais amplo do que ensino, mais abrangente, e significa um processo continuado de aprendizagem – um aprender a aprender que não termina com os ciclos de ensino previsto na Constituição Federal ou na Lei de Diretrizes e Bases da Educação³⁶⁷.

De tal modo, Terezinha Azerêdo Rios compreende que é por meio do: saber, dever, poder e querer na prática dos educadores. A autora explica que é o saber filosófico na perspectiva da ética e da política, para que, somente assim, se possa vislumbrar um horizonte constituído por uma sociedade justa e democrática.^{368,369}

4.2 OS SABERES NECESSÁRIOS À CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE JUSTA

Uma sociedade é mais que um contexto, é o todo organizador de que os cidadãos fazem parte. De modo que, o todo é mais que o contexto, é o conjunto de diversas partes ligadas a ele e de modo inter-retroativo, ou seja, organizacional.

Edgar Morin explica que: “O planeta Terra é mais do que um contexto: é ao mesmo tempo organizador e desorganizador de que fazemos parte”³⁷⁰.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 260.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 245.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 255.

³⁶⁸ RIOS, Terezinha Azerêdo. *Ética e competência*. 20 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2014.

³⁶⁹ Nesse sentido, a título de maior compreensão sobre os subsídios para que possa refletir os conceitos que circulam na prática educativa, com vistas à qualificação da educação nas escolas, recomenda-se a obra: RIOS, Terezinha Azerêdo. *Compreender e ensinar: por uma docência da melhor qualidade*. 8 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2016.

³⁷⁰ MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011, p. 34.

Nesse sentido, é necessário recompor o todo, para se conhecer as partes. Além de que, tanto no ser humano, quanto nos demais seres vivos, existe a presença do todo no interior das partes. De tal modo, se faz necessário a contextualização das partes ao todo, como condição essencial da eficácia do funcionamento cognitivo³⁷¹.

O ser humano é complexo, e assim como a sociedade, são multidimensionais. O ser humano é, ao mesmo tempo, afetivo, biológico, psíquico, racional, social e entre outros. E a sociedade comporta as dimensões cultural, econômica, histórica, religiosa, sociológica e entre outros. Dessa maneira, é imprescindível que o conhecimento reconheça esses fatores multidimensionais, e nele, inserir esses dados.³⁷²

De tal forma que, para a compreensão da realidade humana, Boris Cyrulnik e Edgar Morin explicam que, “[...] o todo é mais do que a soma das partes, e o pensamento complexo visa efetivamente perceber o que liga as coisas umas às outras”. Os autores complementam que, se faz necessário religar o humano à natureza e à cultura, e debruçar-se sobre as origens da espécie humana, porque é impossível de dissociar cérebro e espírito, a interdependência desde a origem humana, entre o cultural e psicológico e, o cerebral e biológico.³⁷³

Carlos Jesús Delgado Díaz e Edgar Morin asseveram a necessidade de: “[...] diálogos constantes entre educação e política, academia e políticos, é uma das ações inadiáveis.”, porque “[...] os fins da educação se alteraram, e o fim supremo que é aprender a viver ficou em segundo plano. Há de ser retomado pela educação, tornando-se ponto de partida, farol e horizonte, reunindo as reformas do pensamento, do ensino, da política e da vida”.^{374,375}

³⁷¹ *Ibidem*, p. 34-35.

³⁷² A título de maior compreensão sobre as questões multidimensionais da sociedade humana, como as antropológicas, políticas e culturais, sugere-se a obra: Morin. Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. São Paulo: Editora Sulina, 2015.

³⁷³ CYRULNIK, Boris; MORIN. Edgar. *Diálogo sobre a natureza humana*. Tradução de Edgar de Assis Carvalho. São Paulo: Editora Palas Athena, 2013.

³⁷⁴ DÍAZ, Carlos Jesús Delgado; MORIN. Edgar. *Reinventar a educação: abrir caminhos para a metamorfose da humanidade*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2016.

³⁷⁵ Desse modo, se faz necessário um retorno da filosofia às suas condições: i) pré-socrática, isto é, questionamento do mundo, ou seja, inserção do conhecimento na cosmologia moderna (contemporânea), ii) socrática, isto é, do diálogo, com vistas ao parto, ou seja, construção do conhecimento, iii) platônica, isto é, questionamento das aparências, ou seja, desvelar a essência das coisas e, iv) aristotélica, isto é, das categorias do conhecimento, ou seja, organização de informações.

Desse modo, não se pode isolar uma parte do todo, mas sim, as partes uma das outras. Por exemplo, a dimensão econômica: “[...] está em inter-retroação permanente com todas as outras dimensões humanas; além disso, a economia carrega em si, de modo ‘holográfico’, necessidades, desejos e paixões humanas que ultrapassam os meros interesses econômicos”³⁷⁶.

De tal modo que, “Quanto mais poderosa é a inteligência geral, maior é a sua faculdade de tratar de problemas especiais”³⁷⁷.

O enfraquecimento da percepção do todo, conduz ao enfraquecimento da responsabilidade, porque cada um tende apenas a ser responsável por sua determinada tarefa especializada. Da mesma maneira, o enfraquecimento da solidariedade, onde não mais se sente os vínculos com seus concidadãos³⁷⁸.

Podemos compreender que, o conhecimento especializado, extrai um objeto de seu contexto e de seu conjunto, ou seja, se destaca uma parte do todo. Assim, rejeita-se os laços e as intercomunicações com o meio que estava inserido e fazia parte. De modo a se introduzir a parte no setor conceptual abstrato, que é da disciplina compartimentada, cujas fronteiras fragmentam arbitrariamente a sistematicidade e toda a complexidade que formou e está inserida na constituição da parte, isto é, a multidimensionalidade dos fenômenos que construíram as partes.

Dessa forma, o conhecimento especializado: “[...] conduz à abstração matemática que opera de si própria uma cisão com o concreto, privilegiando tudo que é calculável e passível de ser formalizado”³⁷⁹.

Sendo assim, a questão da educação, que é tão cara para nós, se for tratada dessa forma equivocada, ou seja, distinto do contexto social, será uma ciência formal, com modelos abstratos e destacada da realidade das circunstâncias dos alunos.

A título de maior compreensão sobre estas reflexões, recomenda-se a obra: MORIN. Edgar. *Ensinar a viver: manifesto para mudar a educação*. São Paulo: Editora Sulina, 2015.

³⁷⁶ MORIN. Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011, p. 36.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 36.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 38.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 38.

Porém, isso deveria ser diferente, com modelos práticos que integram e acolhem os alunos.

O parcelamento e a compartimentação dos saberes impedem aprender o que está tecido junto, porque o pensamento que separa e que reduz, no lugar do pensamento que distingue e une, impede a compreensão do multidimensional das camadas que formam e constituem o ser humano, que é um ser complexo³⁸⁰. De modo que, a educação deve ser centrada na condição humana, do ser enquanto ser.

Nesse sentido, Edgar Morin explica que: “A importância da hominização é primordial à educação voltada para a condição humana, porque nos mostra como a animalidade e a humanidade constituem, juntas, nossa condição humana”³⁸¹.

Embora o ser humano seja um ser plenamente biológico, porém, se não dispusesse plenamente da cultura, seria um primata do mais baixo nível. Porque é: “[...] a cultura que acumula em si o que é conservado, transmitido, aprendido, e comporta normas e princípios de aquisição”³⁸².

O ser humano só se realiza plenamente como ser enquanto ser pela cultura e na cultura. Nesse sentido, Edgar Morin explica que:

Não há cultura sem cérebro humano (aparelho biológico dotado de competência para agir, perceber, saber, aprender), mas não há mente (mind), isto é, capacidade de consciência e pensamento sem cultura. A mente humana é uma criação que emerge e se afirma na relação cérebro-cultura³⁸³.

De tal modo, que, com o surgimento da mente, a cultura intervém no funcionamento cerebral e retroage sobre ele. Desse modo, há: “[...] uma tríade em circuito entre cérebro-mente-cultura, em que cada um dos termos é necessário ao outro. A mente é o surgimento do cérebro que suscita a cultura, que não existiria sem o cérebro”³⁸⁴.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 42.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 46.

³⁸² *Ibidem*, p. 47.

³⁸³ *Ibidem*, p. 48.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 48.

Portanto, conforme podemos compreender ao logo desse trabalho, o ser humano só existe enquanto ser na sociedade, esta que dá as condições e constitui o seu ser. De modo que “[...] a relação triádica indivíduo-sociedade-espécie. Os indivíduos são produtos do processo reprodutor da espécie humana [...]. A interação entre indivíduos produz a sociedade, que testemunha o surgimento da cultura e que retroage sobre os indivíduos pela cultura”³⁸⁵.

Sendo assim, podemos compreender que, todo desenvolvimento humano depende do conjunto das autonomias individuais, das participações comunitárias e do sentimento de pertencer à espécie humana, ou seja, depende da sociedade, isto é, da cultura.

Desse modo, Edgar Morin assevera que: “Cabe à educação do futuro cuidar para que a ideia de unidade da espécie humana não apague a ideia de diversidade, e que a da sua diversidade não apague a da unidade”³⁸⁶. E complementa o ator: “A educação deverá ilustrar este princípio de unidade/diversidade em todas as esferas”³⁸⁷.

Nesse sentido, é necessário que a educação trabalhe a complexidade multifacetada do ser humano, da espécie, do indivíduo, do social, do histórico e, todos entrelaçados e inseparáveis. De tal sorte que, Edgar Morin expõe que:

Assim, uma das coações essenciais da educação do futuro serão o exame e o estudo da complexidade humana. Conduziria à tomada de conhecimento, por conseguinte, de consciência, da condição comum a todos os humanos e dá muito rica e necessária diversidade dos indivíduos, dos povos, das culturas, sobre nosso enraizamento como cidadãos da Terra³⁸⁸.

Porque se concebido ao contrário, isto é, de modo técnico-econômico, o desenvolvimento do ser humano pode chegar a um ponto insustentável, inclusive o denominado desenvolvimento sustentável. Por essas razões, se faz necessário: “[...]”

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 29.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 49-50.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 50.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 54.

uma noção mais rica e complexa do desenvolvimento, que seja não somente material, mas também intelectual, afetivo, moral”³⁸⁹.

Ademais, “A educação do futuro deverá ensinar a ética da compreensão planetária”³⁹⁰, para que todos possam compreender o todo e somente assim, ser possível se especializar em vistas a aperfeiçoar determinadas ciências-técnicas, mas sem deixar de estudá-las com a compreensão do todo.

Por conseguinte, constata-se a necessidade de se promover um remembramento dos conhecimentos oriundos das ciências naturais. Para se situar a condição humana no mundo. Ou seja, os conhecimentos derivados das ciências humanas, para colocar em evidência a multidimensionalidade e a complexidade dos seres humanos. De tal modo, integrar na educação a contribuição inestimável das humanidades, não somente a filosofia e a história, mas também a literatura, a poesia, a arte e entre outras³⁹¹.

Contudo, a educação deve ser o primeiro ensino aos humanos e universal. Centrado na condição humana, isto é, o que constitui de mais basilar o ser humano, ou seja, as humanidades. Outrossim, o ser humano deve reconhecer-se em sua humanidade em comum e reconhecer a diversidade cultural, para a formação do ser humano do futuro.

Desse modo é a educação humanística, uma ferramenta necessária à construção de uma sociedade justa, uma sociedade que compreenda e garanta o direito de todos, a fim de que todos sejam iguais e livres para construir a sua história. De tal modo, proporcionando a justiça social.

4.3 A EDUCAÇÃO NO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO CONTEMPORÂNEO

Com a derrota da Alemanha sob o comando do regime nazista, na segunda grande guerra mundial, do período moderno, é instituído a Carta das Nações Unidas

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 60.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 68.

³⁹¹ *Ibidem*.

em 1945. Com a intenção de evitar que este fato horroroso se repita na história. Surge a necessidade de se construir valores à vida humana e assegurar direitos à humanidade, com o fim de impedir que a própria humanidade se destrua.

O preâmbulo da Carta dispõe às seguintes considerações:

CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS, RESOLVIDOS a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla. E para tais fins praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos. Resolvemos conjugar nossos esforços para a consecução desses objetivos. [...] ³⁹².

A República Federativa do Brasil, decreta e promulga em 22 de outubro de 1945, a Carta das nações Unidas de 26 de junho de 1945. Incorporando-se assim, a Carta das Nações Unidas no ordenamento jurídico do Estado do Brasil ³⁹³.

Daremos destaque para o primeiro artigo e os seus respectivos incisos, pois refere-se aos propósitos que a Carta preceitua, são eles:

Artigo 1. Os propósitos das Nações unidas são: 1. Manter a paz e a segurança internacionais e, para esse fim: tomar, coletivamente, medidas efetivas para evitar ameaças à paz e reprimir os atos de agressão ou outra qualquer ruptura da paz e chegar, por meios pacíficos e de conformidade com os princípios da justiça e do direito internacional, a um ajuste ou solução das controvérsias ou situações que possam levar a uma perturbação da paz; 2. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal; 3. Conseguir uma cooperação internacional para resolver os problemas

³⁹² BRASIL. *Carta das Nações Unidas*. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm>. Acesso em: jan. 2022.

³⁹³ *Ibidem*.

internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, e para promover e estimular o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião; e 4. Ser um centro destinado a harmonizar a ação das nações para a consecução desses objetivos comuns³⁹⁴.

Conforme proposto acima, na Carta das Nações Unidas, podemos compreender que é fundamental para a construção de uma sociedade pacífica, duas premissas, são elas, a igualdade e a autodeterminação dos povos. Elas são os requisitos necessários para se promover o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais para todos e, sem distinção. Com o fim que visa um possível bem comum, isto é, a vida pacífica e harmônica entre todos os povos.

Por conseguinte, após três anos, é adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 A III) em 10 de dezembro 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)³⁹⁵.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos é um marco na história dos direitos humanos. Esta Declaração elaborada por representantes de diversos Estados e de diferentes origens jurídicas e culturais de todas as regiões do planeta. É um documento que consolida uma norma comum, para ser alcançada por todos os povos e nações. Ela estabelece, pela primeira vez, a proteção universal dos direitos humanos.

O preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, dispõe que:

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo, Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da humanidade e que o advento de um mundo em que mulheres e homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum, Considerando ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo império da lei, para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão, Considerando ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ BRASIL. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: jan. 2022.

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos fundamentais do ser humano, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos do homem e da mulher e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla, Considerando que os Países-Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades fundamentais do ser humano e a observância desses direitos e liberdades, Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso, Agora portanto a Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade tendo sempre em mente esta Declaração, esforce-se, por meio do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Países-Membros quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição³⁹⁶.

Conforme estabelece a Declaração Universal dos Direitos Humanos, é por meio do ensino, da educação e dentre outros, que se promove a garantia e o respeito aos direitos e liberdades dos seres humanos.

A República Federativa do Brasil é membro da Organização das Nações Unidas, portanto, é signatário dessa Declaração e votou a favor de sua aprovação na Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948.

Daremos destaque para os três primeiros artigos da Declaração, pois referem-se aos Direitos Humanos e são a base fundamental para ser garantida aos seres humanos, são eles:

Artigo 1 Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade. Artigo 2 1. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição. 2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação

³⁹⁶ *Ibidem*.

de soberania. Artigo 3 Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal³⁹⁷.

De acordo com os artigos acima, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o principal objetivo é a proteção dos Direitos Humanos fundamentais, isto é, a garantir a dignidade básica para todos os seres humanos. Para que, garantido os direitos fundamentais básicos da dignidade do ser humano, são eles, igualdade e liberdade. Dessa maneira, seja possível que o ser humano tenha as condições mínimas para se desenvolver em sociedade.

Esta proteção vai além do amparo individual das pessoas, abrangendo toda a coletividade. Por esta razão, foi inserido na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu artigo 225, a proteção ao meio ambiente: “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”³⁹⁸.

Ademais, no artigo 26 e respectivos incisos, da Declaração, estabelecem especificamente sobre o nosso tema, o direito à educação:

Artigo 26 1. Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito. 2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos do ser humano e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz. 3. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.

Conforme pudemos compreender, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, tem como principal objetivo a proteção dos Direitos Humanos fundamentais. De tal modo, os três direitos humanos fundamentais que os seres

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: jan. 2022.

humanos devem ter garantidos são: i) o direito à vida e à liberdade, ii) liberdade de opinião e expressão e, iii) o direito ao trabalho e à educação.

Por conseguinte, A República Federativa do Brasil é membro da Organização dos Estados Americanos (OEA). De tal sorte que, a Convenção Americana sobre os Direitos Humanos, também conhecida como Pacto de São José da Costa Rica, é promulgada em 22 de novembro de 1969. E o Estado brasileiro decreta a entrada em vigor no seu ordenamento jurídico em 25 de setembro de 1992.

O preâmbulo da Convenção Americana sobre Direitos Humanos dispõe que:

Reafirmando seu propósito de consolidar neste Continente, dentro do quadro das instituições democráticas, um regime de liberdade pessoal e de justiça social, fundado no respeito dos direitos essenciais do homem; Reconhecendo que os direitos essenciais do homem não derivam do fato de ser ele nacional de determinado Estado, mas sim do fato de ter como fundamento os atributos da pessoa humana, razão por que justificam uma proteção internacional, de natureza convencional, coadjuvante ou complementar da que oferece o direito interno dos Estados americanos; Considerando que esses princípios foram consagrados na Carta da Organização dos Estados Americanos, na Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem e na Declaração Universal dos Direitos do Homem e que foram reafirmados e desenvolvidos em outros instrumentos internacionais, tanto de âmbito mundial como regional; Reiterando que, de acordo com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, só pode ser realizado o ideal do ser humano livre, isento do temor e da miséria, se forem criadas condições que permitam a cada pessoa gozar dos seus direitos econômicos, sociais e culturais, bem como dos seus direitos civis e políticos; e Considerando que a Terceira Conferência Interamericana Extraordinária (Buenos Aires, 1967) aprovou a incorporação à própria Carta da Organização de normas mais amplas sobre direitos econômicos, sociais e educacionais e resolveu que uma convenção interamericana sobre direitos humanos determinasse a estrutura, competência e processo dos órgãos encarregados dessa matéria, Convieram no seguinte: [...] ³⁹⁹

Destacamos o primeiro artigo e seus dois incisos, da Convenção, referente às garantias fundamentais de Direito dos seres humanos:

ARTIGO 1 Obrigação de Respeitar os Direitos. 1. Os Estados-Partes nesta Convenção comprometem-se a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita à sua jurisdição, sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de

³⁹⁹ BRASIL. *Convenção Americana sobre Direitos Humanos*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm>. Acesso em: jan. 2022.

qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social. 2. Para os efeitos desta Convenção, pessoa é todo ser humano⁴⁰⁰.

O artigo 26 da Convenção, refere-se dentre outros direitos, o direito à educação, para o desenvolvimento do ser humano, este que deve ser providenciado pelo Estado:

ARTIGO 26 Desenvolvimento Progressivo. Os Estados-Partes comprometem-se a adotar providências, tanto no âmbito interno como mediante cooperação internacional, especialmente econômica e técnica, a fim de conseguir progressivamente a plena efetividade dos direitos que decorrem das normas econômicas, sociais e sobre educação, ciência e cultura, constantes da Carta da Organização dos Estados Americanos, reformada pelo Protocolo de Buenos Aires, na medida dos recursos disponíveis, por via legislativa ou por outros meios apropriados⁴⁰¹.

Depois dos horrores cometidos na segunda grande guerra mundial do período moderno, pelos nazistas, grande parte dos países tomou a consciência de que para se garantir os Direitos Humanos, é necessário a igualdade perante a lei. E para que essa igualdade seja possível, é necessário que todos os seres humanos tenham assegurado os Direitos Fundamentais, especialmente no que se refere à educação.

Conforme expomos acima, a Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos, todos esses documentos compactuados por diversos Estados e povos, discutem a forma de como se garantir os Direitos Humanos.

De tal modo, que a maioria dos membros signatários, passaram a rediscutir seus projetos educacionais, porque perceberam que é por meio da educação que é possível efetivar os Direitos Humanos fundamentais aos seres humanos, para que, somente assim, possam ser tratados de forma igual e serem livres.

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é um marco na reconquista da cidadania, em prol da garantia e defesa dos Direitos Humanos. Na atual Constituição, o preâmbulo consagra como fundamental os Direitos sociais e

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL⁴⁰².

O artigo terceiro dispõe os objetivos fundamentais:

Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil: I - construir uma sociedade livre, justa e solidária; II - garantir o desenvolvimento nacional; III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação⁴⁰³.

O artigo quarto dispõe os princípios:

Art. 4º A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: I - independência nacional; II - prevalência dos direitos humanos; III - autodeterminação dos povos; IV - não-intervenção; V - igualdade entre os Estados; VI - defesa da paz; VII - solução pacífica dos conflitos; VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo; IX - cooperação entre os povos para o progresso da humanidade; X - concessão de asilo político. Parágrafo único. A República Federativa do Brasil buscará a integração econômica, política, social e cultural dos povos da América Latina, visando à formação de uma comunidade latino-americana de nações⁴⁰⁴.

Entretanto, nessa Constituição, a educação ganhou espaço de destaque e de suma relevância. Porque, conforme podemos compreender ao longo desse trabalho, é necessário para que uma sociedade seja justa a todos os seus cidadãos, que os cidadãos sejam educados pelo Estado. Para que, de tal modo, todos os cidadãos

⁴⁰² BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: jan. 2022.

⁴⁰³ *Ibidem*.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

possam se tornar iguais e serem livres para deliberarem as suas vontades na sociedade, de forma ponderada e justa. Além de poderem contribuir com as suas ações virtuosas na sociedade.

O artigo sexto da Constituição (CRFB) dispõe que: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição”⁴⁰⁵.

A dignidade da pessoa humana é a pedra fundamental da construção da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB). “A Constituição Federal é a Carta Magna, a lei maior da nação brasileira. A nenhum ordenamento jurídico, nenhuma ação de qualquer poder é permitida infringir uma regra constitucional. O respeito à Constituição é o fundamento do Estado de Direito”⁴⁰⁶. Para que se possibilite plenamente essa dignidade, é necessário que a educação seja oferecida para todos os cidadãos. Sendo assim, requer-se um ensino com padrão de qualidade e com dever de construção de um ser humano pleno⁴⁰⁷.

O artigo 205 da Constituição (CRFB) estabelece que: “A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”⁴⁰⁸.

A Constituição (CRFB) no artigo 206, estabelece os princípios que devem reger a educação na Estado brasileiro, os princípios centrais que são basilares para a educação são:

[...] I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola;
II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber; III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas, e coexistência de instituições públicas e privadas de ensino; IV - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;
[...]”⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ CHALITA. Gabriel. *Educação: a solução está no afeto*. São Paulo: Editora Gente, 2001, p. 108.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 108.

⁴⁰⁸ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: jan. 2022.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

Conforme determina a Constituição (CRFB), a igualdade, a liberdade, o pluralismo de ideias e o ensino estatal, são os termos fundamentais para a construção da educação no Estado. Para tanto, é o Estado que detém o dever de educar a nação, conforme dispõe o artigo 208 da Constituição (CRFB)⁴¹⁰.

Dessa forma, assim como determina a Constituição, i) é fundamental o acesso à educação para todos os cidadãos do Estado, ii) o livre pensamento, para a reflexão crítica e necessárias construções e transformações de ideias, com o fim de suprimir as injustiças sociais e assim, alcançar a justiça para todos os cidadãos.

O que, de certo modo, poderá proporcionar a realização pessoal de cada cidadão. E que de forma virtuosa, refletirá em um ciclo virtuoso entre Estado e cidadãos, por meio da educação, gerando assim, a justiça na sociedade.

Por conseguinte, a Constituição (CRFB) no artigo 214, estabelece: “[...] os objetivos, metas e estratégias de implementação para assegurar a manutenção e desenvolvimento do ensino [...]”⁴¹¹:

I - erradicação do analfabetismo; II - universalização do atendimento escolar; III - melhoria da qualidade do ensino; IV - formação para o trabalho; V - promoção humanística, científica e tecnológica do País. VI - estabelecimento de meta de aplicação de recursos públicos em educação como proporção do produto interno bruto⁴¹².

De modo que, o plano de educação do Estado brasileiro é a ferramenta, isto é, o meio necessário para proporcionar as condições da vida boa aos cidadãos. De tal maneira, a educação tem como fim, a igualdade social, esta que possibilita a liberdade a todos os cidadãos na sociedade. Ou seja, conforme estabelecido na Constituição, a educação proporcionará as condições necessárias para a emancipação social dos cidadãos, isto é, a justiça social.⁴¹³

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ A título de maior compreensão do direito à educação previsto na Constituição (CFRB), recomenda-se o artigo: ALVIM, Marcia Cristina de Souza; BARCELLOS, E. R. *O direito à educação na Constituição Federal da República Federativa do Brasil sob o olhar da transdisciplinaridade*. Revista Brasileira de Estudos Constitucionais, v. 1, p. 59-76, 2020.

Outrossim, a Lei nº: 9.394 de 20 de dezembro de 1996, estabelece as diretrizes bases da educação nacional (LDB).

A Lei 9394 (LDB) tem enorme importância para a efetivação dos objetivos e princípios constitucionais, expostos acima. Vários artigos demonstram essa preocupação com uma educação mais abrangente que desenvolva a autonomia do aluno, o conceito do “aprender a aprender”, da aprendizagem continuada⁴¹⁴.

Para tal compreensão, destacamos os três primeiros artigos da Lei 9394, porque esses artigos dispõem diretamente sobre o conceito de educação e os seus objetivos e princípios educacionais:

O artigo primeiro refere-se ao conceito de educação:

Art. 1º A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.
 § 1º Esta Lei disciplina a educação escolar, que se desenvolve, predominantemente, por meio do ensino, em instituições próprias.
 § 2º A educação escolar deverá vincular-se ao mundo do trabalho e à prática social⁴¹⁵.

O artigo segundo, refere-se ao objetivo da educação: “A educação, dever da família e do Estado, inspirada nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana, tem por finalidade o pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”⁴¹⁶.

O artigo terceiro, refere-se aos princípios educacionais:

Art. 3º O ensino será ministrado com base nos seguintes princípios: I - igualdade de condições para o acesso e permanência na escola; II - liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber; III - pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas; IV - respeito à liberdade e apreço à tolerância; V - coexistência de instituições públicas e privadas de ensino; VI - gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais;

⁴¹⁴ CHALITA. Gabriel. *Educação: a solução está no afeto*. São Paulo: Editora Gente, 2001, p. 112.

⁴¹⁵ BRASIL. *Lei de diretrizes bases da educação nacional*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>. Acesso em: jan. 2022.

⁴¹⁶ *Ibidem*.

VII - valorização do profissional da educação escolar; VIII - gestão democrática do ensino público, na forma desta Lei e da legislação dos sistemas de ensino; IX - garantia de padrão de qualidade; X - valorização da experiência extra-escolar; XI - vinculação entre a educação escolar, o trabalho e as práticas sociais. XII - consideração com a diversidade étnico-racial. XIII - garantia do direito à educação e à aprendizagem ao longo da vida. XIV - respeito à diversidade humana, linguística, cultural e identitária das pessoas surdas, surdo-cegas e com deficiência auditiva⁴¹⁷.

Diante o exposto, apesar de todos os problemas, o princípio nuclear da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 foi atacado e valorizado, ou seja, a Dignidade Humana. Sendo que, para que os cidadãos alcancem a Dignidade Humana fundamental, se faz necessário um projeto educacional que garanta a formação humanística e cidadã à toda população brasileira⁴¹⁸.

Contudo, o Direito à educação é fundamental para a garantia da Dignidade Humana, porque proporciona igualdade e liberdade aos cidadãos. Dessa maneira, os cidadãos poderão obter as condições necessárias para deliberarem de forma livre e prudente as suas vontades na sociedade. Ademais, poderão contribuir com as suas riquezas, isto é, os seus conhecimentos. Construindo assim, uma sociedade justa, de modo igualitário e livre.

Aufere-se assim, a educação como uma solução necessária à justiça social, esta que visa a Dignidade Humana, conforme os princípios e termos consolidados no ordenamento jurídico brasileiro.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ CHALITA. Gabriel. *Educação: a solução está no afeto*. São Paulo: Editora Gente, 2001, p. 131.

CONCLUSÃO

Conforme a sabedoria em Aristóteles, exposto ao logo desta pesquisa acadêmica, para fundamentar o nosso raciocínio, podemos compreender que a ética, que ocorre por meio de uma sociedade politicamente ativa, pode vir a ser o vetor para a emancipação social dos seres humanos.

Porém, a emancipação social não do ser humano como indivíduo, porque conforme expomos ao discorrer deste trabalho, se faz necessário nos unirmos em comunidade (*pólis*) para suprimos as nossas necessidades e assim obtermos as condições que possibilitam a nossa evolução à emancipação social.

Entretanto, conforme expomos a questão do que nos difere dos animais e das plantas, isto é, o fato de vivermos na *pólis*, e assim, essa nos proporciona as condições para a frutificação da nossa fala e razão (*logos*).

Dessa forma, podemos explicar que, embora os animais sejam regidos pelos seus instintos, no sentido de que em certo modo, eles são escravos dos seus instintos. De tal modo que um animal quando nasce já tem as respostas porventura de todas as situações que poderá enfrentar; de modo que, o animal não cria, não inova e não empreende. Nesse sentido, por exemplo, um cavalo, cavalga; um gato, gateia; um sapo, sapeia etc.

Todavia, a graça é que os seres humanos, “animais da cidade”, além de animais instintivos, são seres racionais; desse modo, o instinto não é o suficiente para controlar a vida humana, porque a vontade do humano fala ainda quando a sua natureza se cala, ou seja, os humanos possuem o instinto, mas vão além, eles inventam, criam e em outras palavras, desfrutam daquilo que é a liberdade, que se dá pelo fato de não estar à mercê dos instintos, isto é, escravos deles, como estão os animais irracionais e as plantas.

E é exatamente por isto, que a ética surge, e por quê? Porque no caso da vida dos seres humanos, a sua convivência pode ser diferente do que ela é. E por isso a convivência pode ser melhor do que ela é, coisa que não acontece, por exemplo, com as abelhas, formigas etc., elas são escravas da sua natureza, porque não possuem a razão para poderem deliberar as suas vontades e construir algo diferente (inovar).

Embora as formigas convivam em um formigueiro, que eventualmente é um ambiente mais intenso do que aos dos seres humanos, isto é, a cidade. Todavia, não há ética no formigueiro, porque no formigueiro é a natureza que rege as ações dos seres, ou seja, são os instintos das formigas que dominam e controlam as suas ações no formigueiro. De tal modo que, se uma formiga carrega o alimento para o formigueiro, é pelo fato dela possuir a natureza, o físico próprio para tanto; outra formiga que constrói o formigueiro, é pelo fato de que ela tem a natureza, o físico para carregar as coisas e; outra formiga que botará os ovos, é pelo fato dela ter nascido com a natureza, o físico para isto. De modo que, é a natureza que rege as ações sociais e consequentemente as individuais dos animais irracionais e, isto é assim, porque é inexorável e inapelável o instinto animal.

No caso dos seres humanos, a formigueiro de humanos é a cidade (*pólis*). E na sociedade humana, sabemos que também existe uma situação estabelecida, mas este *status quo* não precisa ser necessariamente do jeito que é, para sempre. Porque se esta determinada sociedade for politicamente ativa e, se utilizar da ética para construir novas convenções sociais, com o fim de vislumbrar uma vida melhor a todos os concidadãos. De tal modo, percebe-se que os seres humanos são livres para construírem a sua história; de modo que, não existe um destino pré-estabelecido pela natureza. Os cidadãos de uma cidade (Estado) podem convencionar da melhor forma possível, de acordo com o que deliberarem em comum, de que modo querem viver.

Nesse sentido, quando suscitam que a corrupção, a má-fé e a canalhice dos humanos não podem ser alteradas para melhor, pelo argumento de que é algo histórico e está culturalmente estabelecido na sociedade. Entretanto, é exatamente pela razão, o livre-arbítrio do ser humano, que dá as condições para mudar e superar as mazelas da sociedade. Porque aquilo não inviabiliza uma transformação cultural e social. De modo que, pelo uso da razão, os seres humanos se libertam, desse modo, é possível a escolha de como poderão viver e se relacionar.

Os seres humanos, ao utilizarem da ética, como ferramenta para construir um devir da convivência. Para que, de tal forma, no futuro possam conviver melhor do que convivem hoje, isto é, a ética é o futuro do homem, no sentido da sua transformação para uma construção de uma vida melhor; de modo que, a ética é emancipatória à sociedade humana.

Por conseguinte, a *pólis* necessita de instituições públicas que possibilitem uma boa formação das virtudes morais aos seus cidadãos, por meio do hábito da educação das suas virtudes morais. Para que, de tal modo, os cidadãos possam deliberar de forma prudente as suas vontades, sob pena de se ter uma nação egoísta, que pense e defenda exclusivamente os seus próprios interesses, o que poderia acarretar uma sociedade em eterno conflito e vilipendiada.

Sendo assim, podemos constatar que para uma comunidade justa que visa a emancipação social do ser humano, ocorre através da ética como uma ferramenta exclusiva dos seres humanos racionais na *pólis* e, com uma sociedade politicamente ativa, que discute e convenciona racionalmente as suas questões, de forma democrática e assentado nas leis da *pólis*. Para tanto, compreende-se a nossa hipótese, como sendo fundamental a educação humanística dos cidadãos, a educação como um instrumento necessário à justiça social.

Nesse sentido, as virtudes dos cidadãos, que é alicerçada pela virtude moral da justiça, esta que culmina como ponto concêntrico todas as demais virtudes morais do ser humano, de modo a educar o ser humano a deliberar as suas vontades de forma justa. Se faz necessário a educação e posteriormente as leis fornecidas pela *pólis* por meio de uma forma de governo democrático-constitucional. A educação humanística é fundamental para organizar uma comunidade que pretende ser justa com todos os seus cidadãos.

A construção de todos os valores, inclusive os educacionais, se dá por meio da ética, para que somente assim, seja possível deliberar todas as vontades em comum acordo na *pólis*. Dessa forma, a ética é o vetor para qual os seres humanos devem usufruir para a emancipação social. Para que, de tal modo, se possa construir uma comunidade que de as condições emancipatórias para todos os cidadãos.

Desse modo, possibilite que os cidadãos exerçam as suas virtudes em excelência e, assim, poderão contribuir com a comunidade, conseqüentemente, em um ciclo virtuoso, refletirá em toda a comunidade e voltará a cada cidadão, possibilitando, somente assim, que o humano atinja o seu Bem supremo a que todos tendem, a *eudaimonía*.

Porém, o que leva o humano à desigualdade, à procura de acumular coisas como se vivesse mil vidas e fosse eterno, são as paixões (*patos*), os vícios. E é só por

meio da educação humanística (*paideia*) que será possível forjar a virtude do cidadão, consequentemente da *pólis*, através do hábito deliberado de ações justas.

Conforme exposto no desfecho do nosso trabalho, no último capítulo, é necessário que o Estado proporcione a educação aos seus cidadãos. De modo a garantir que todos os cidadãos tenham as condições de se tornarem cidadãos plenos. Para que possam ser considerados iguais e livres, para tanto se faz necessário a educação humanística do ser humano moderno (contemporâneo), que o Estado deve oferecer a todos os cidadãos, são eles: i) habilidade cognitiva, ii) habilidade social e, iii) habilidade emocional.

Sendo que, a principal habilidade é a emocional, porque proporciona o aprimoramento das outras, ela cria laços e abre o caminho do diálogo para o compartilhamento livre do conhecimento humano. Ademais, os alunos e cidadãos requerem e precisam de afeto, porque só há educação onde há afeto, onde experiências são trocadas, enriquecidas e vividas no processo de desenvolvimento humano. A educação humanística transcende os muros de uma instituição de ensino, porque ela é um conceito mais amplo do que ensino e significa um processo contínuo de aprendizagem.

Dessa maneira, a educação deve ser o primeiro ensino aos humanos e universal. Centrado na condição humana, isto é, o que constitui de mais basilar o ser humano, ou seja, as humanidades. Outrossim, o ser humano deve reconhecer-se em sua humanidade em comum e reconhecer a diversidade cultural, para a formação do ser humano do futuro. Desse modo é a educação humanística, a ferramenta necessária à construção de uma sociedade justa, uma sociedade que compreenda e garanta o direito de todos, a fim de que todos sejam iguais e livres para construir a sua história.

Contudo, o Direito à educação é fundamental para a garantia da Dignidade Humana. Porque proporciona igualdade e a liberdade aos cidadãos. Dessa maneira, os cidadãos poderão obter as condições necessárias para deliberarem de forma livre e prudente as suas vontades na sociedade. Ademais, poderão contribuir com as suas riquezas, isto é, os seus conhecimentos. Construindo assim, uma sociedade justa, de modo igualitário e livre.

Aufere-se assim, a educação como uma solução necessária à justiça social, esta que visa a Dignidade Humana, conforme os princípios e termos consolidados no ordenamento jurídico brasileiro, possibilitando a vida boa para todos os cidadãos, isto é, a emancipação social do ser humano.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *História da filosofia: volume 1*. 8 ed. Tradução de António Borges Coelho, Franco de Souza e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 2013.
- ALMEIDA, Guilherme de Assim; BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de filosofia do direito*. 14 ed. São Paulo: Atlas, 2019.
- ALVIM, Marcia Cristina de Souza; BARCELLOS, E. R. *O direito à educação na Constituição Federal da República Federativa do Brasil sob o olhar da transdisciplinaridade*. Revista Brasileira de Estudos Constitucionais, v. 1, p. 59-76, 2020.
- ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *Filosofia: antiguidade e idade média*, vol. 1. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.
- ARISTÓTELES, *De Anima*. 2 ed. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.
- _____. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Categorias*. Traduzido por José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- _____. *Ethica Nicomachea V 1-15: tratado da justiça*. Tradução e comentários de Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- _____. *Ética a Nicômaco*. 3 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario da Gama Kury. Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes. São Paulo: Editora Madamu, 2020.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. 4 ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- _____. *Metafísica: volume I, ensaio introdutório*. Tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. *Metafísica: volume II, texto grego com tradução ao lado*. Tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. *Metafísica: volume III, sumários e comentários*. Tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *Política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Edição bilingue. Lisboa: Vegas, 1998.

_____. *Política*. Tradução de Mario da Gama Kury. Prefácio de José Reinaldo de Lima Lopes. São Paulo: Editora Madamu, 2021.

_____. *Política*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis na Grécia antiga*. Tradução, Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Cernelós. São Paulo: Odysseus, 2003.

BARNES, Jonathan (Org.). *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2009.

BERTI, Enrico. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

_____. *Perfil de Aristóteles*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BITTAR, Eduardo C. B. *A justiça em Aristóteles*. São Paulo: Almedina, 2016.

_____. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. Barueri/SP: Manole, 2003.

BODÉUS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

BRASIL. *Carta das Nações Unidas*. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm>.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>.

_____. *Convenção Americana sobre Direitos Humanos*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm>.

_____. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>.

_____. *Lei de diretrizes bases da educação nacional*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm>.

CHALITA, Gabriel Benedito Issaac. *Educação: a solução está no afeto*. São Paulo: Editora Gente, 2001.

CHALITA, Gabriel. *Aristóteles e o direito*. Enciclopédia jurídica da PUC-SP. Celso Fernandes Campilongo, Álvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Álvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017a.

CHALITA, Gabriel Benedito Issaac. *Os dez mandamentos da ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2017b.

CHAUI, Marilena. *O ser humano é um ser social*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

CYRULNIK, Boris; MORIN, Edgar. *Diálogo sobre a natureza humana*. Tradução de Edgar de Assis Carvalho. São Paulo: Editora Palas Athena, 2013.

DÍAZ, Carlos Jesús Delgado; MORIN, Edgar. *Reinventar a educação: abrir caminhos para a metamorfose da humanidade*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2016.

FARIAS, Maria do Carmo Bettencourt de. *A liberdade esquecida: fundamentos ontológicos da liberdade no pensamento aristotélico*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MASCARO, Alysso Leandro. *Filosofia do direito*. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2019.

MCINTYRE, Alasdair, *Justiça de quem? Qual racionalidade?*. Tradução de M. Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MORIN, Edgar. *Ensinar a viver: manifesto para mudar a educação*. São Paulo: Editora Sulina, 2015.

_____. Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. São Paulo: Editora Sulina, 2015.

_____. Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya. 2 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2011.

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

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol. IV: Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 2 ed. São Paulo: Contraponto, 2012.

_____. *Introdução a Aristóteles*. Tradução de Eliana Aguiar. São Paulo: Contraponto, 2012.

RIOS, Terezinho Azerêdo. *Ética e competência*. 20 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2014.

_____. *Compreender e ensinar: por uma docência da melhor qualidade*. 8 ed. São Paulo: Editora Cortez, 2016.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica, 1*. 7 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Tradução Thereza Christina Ferreira Stummer, Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZINGANO, Marco Antônio de Ávila. *Estudos de ética antiga*. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

_____. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2009.

_____. *Aristóteles: Ética Nicomachea: III 9 – IV 15: as virtudes morais*. Estudo, tradução e comentários de Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Odysseus, 2020.

_____. *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles: textos selecionados*. Coordenação de Marco Antônio de Ávila Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.