

As Virtudes do Homem Bom

Um paralelismo entre Platão e Aristóteles



Hugo Lopes

2014

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2014

FICHA TÉCNICA

Título: *As Virtudes do Homem Bom*

Um paralelismo entre Platão e Aristóteles

Autor: Hugo Lopes

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

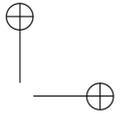
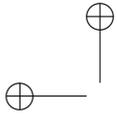
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2014





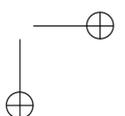
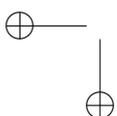
As Virtudes do Homem Bom

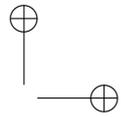
Um paralelismo entre Platão e Aristóteles

Hugo Lopes

Índice

1. Introdução	4
2. Platão	5
2.1. <i>Górgias</i>	5
2.2. <i>A República</i>	9
3. Aristóteles	16
3.1. <i>Ética a Nicómaco</i>	16
3.2. <i>Política</i>	22
4. Considerações críticas	28
5. Referências Bibliográficas	32
5.1. Bibliografia Primária	32
5.2. Bibliografia Secundária	33



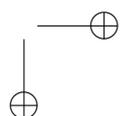
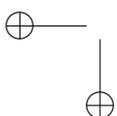


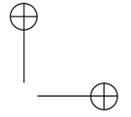
1. Introdução

O presente texto encontra como tema central o debate em torno do homem bom platónico e aristotélico. O primordial objectivo será tratar o conceito de virtude e excelência em Platão e Aristóteles, de forma a encontrar o ideal ético e político que constitui a acção do *politikon zoon*, dando ênfase a alguma bibliografia secundária para sustentar a nossa interpretação, o comentário expositivo e a análise crítica.

Este ensaio está organizado em três partes distintas, das quais as duas primeiras se dividem em dois subcapítulos. Inicialmente, será desenvolvida a tese de virtude platónica em *Górgias e na República*. Apesar de existir um leque mais abrangente de livros sobre o autor que tratam o tema em questão, optei por me restringir a estes dois diálogos, por forma a assegurar uma maior coerência intelectual e rigidez organizativa. O autor apresenta alguma inconsistência e dicotomia, na medida em que dá um ênfase a diferentes virtudes em cada diálogo, como será desenvolvido adiante. No entanto, existem pontos fulcrais e consistentes. Para Platão educar é formar um homem virtuoso, pela sabedoria a filosofia conduz à felicidade e à virtude, permitindo uma acção justa e corajosa com moderação. Posteriormente, serão abordadas as obras *Ética a Nicómaco e Política*, de Aristóteles. Este, por sua vez, apresenta uma maior coerência teórica e distingue dois tipos de virtudes ou excelências: éticas e teóricas. O homem, para ser bom terá que dispor de determinadas condições inatas, que se desenvolvem ao longo do tempo pela experiência, mas também terá que desenvolver uma natureza diferente como resultado da aprendizagem e hábitos que, uma vez consolidados, passam a fazer parte da acção humana. Para o autor a virtude é um meio-termo entre excesso e defeito.

Quanto a metodologia de trabalho, o método utilizado, além da pesquisa na bibliografia primária (referida anteriormente), passa pelo uso de uma série de obras referenciadas. Estas permitiram





um enquadramento teórico e uma melhor compreensão dos textos, bem como a sua análise crítica. Serão abordadas apenas as temáticas consideradas relevantes para este trabalho e não um resumo integral dos pensadores, e privilegiarei também o enquadramento das temáticas nos livros. Desta forma, ao longo do texto farei referência à localização dos conceitos na obra original, bem como comentários construtivos e expositivos, de forma a explicar as definições.

Além desta exposição teórica, na conclusão crítica será adicionado ao que foi já desenvolvido e comentado ao longo do texto, um paralelismo entre os dois autores. Procurarei focar as principais semelhanças e diferenças entre os pensadores, e comprovar se Aristóteles poderá ser considerado um platónico ou não, e se sim, em que sentido, já que nunca o poderia ser de uma forma absoluta.

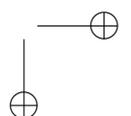
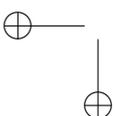
2. Platão

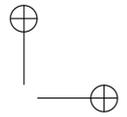
2.1. *Górgias*

Este diálogo tem como tema central a retórica¹ e o seu fundamento como arte e instrumento político, uma avaliação dos que exercem esta actividade e a sua ética² na actividade política. Não obstante, num autor tão importante e complexo como Platão estão sempre

¹Conjunto de regras relativas à eloquência com o objectivo de tornar o discurso convincente. É a arte de persuadir pelo discurso. Serve-se, sobretudo, dos princípios prováveis admitidos por todos e, principalmente, do entimema como opinião; utilizada a indução no sentido lato, que procede por exemplos, e regula o emprego dos lugares dialécticos tendo em conta as condições próprias do discurso. (Lobo, 1991: 142).

²Domínio da filosofia que se dedica ao estudo dos valores referentes à conduta humana. (Lobo, 1991: 63).



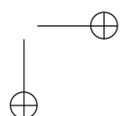
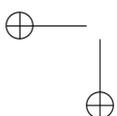


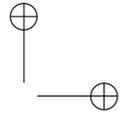
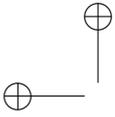
presentes perguntas como o que é a virtude, a justiça, o bem ou o belo. É no seguimento destas questões que é apresentada uma tese, segundo a qual os homens desconhecem a verdadeira natureza do bem e da virtude (*areté*)³. Nenhum verdadeiro bem, poder ou justiça está ao alcance de quem não tem conhecimento filosófico, na medida em que a filosofia é a ciência do que permanece verdadeiro, o caminho para uma vida boa e virtuosa. Consta-se, assim, a necessidade de ensinar a virtude, orientar no caminho da filosofia para que o bom orador seja aquele que pratica ações justas, ao contrário dos defensores da retórica. Embora quem pratica a retórica aparente ser sábio e justo, isso não se verifica na prática. Por conseguinte, e posto que a retórica não é uma coisa bela (Platão, 2004: 463^{a4}), ela não será, certamente, uma virtude.

Os homens procuram a felicidade, no entanto, como condição da própria felicidade, estes não podem cometer injustiças: “o homem e a mulher são felizes quando são bons e virtuosos, infelizes quando são injustos e maus” (470e). A felicidade reside numa ação de acordo com a sabedoria e a justiça. A injustiça, além de não trazer felicidade ao homem, é o maior dos males: na sua ação, o homem bom deve visar o conceito de justiça (*dikaiosyne*). A sabedoria, por seu termo, tem um carácter importante para o pensador porquanto o homem bom será o mais inteligente: “um só homem sábio tem mais poderes do que milhares de homens que não o são, é a ele que cabe comandar e aos outros obedecer” (490a). No entanto aqueles que podem ser chamados os mais poderosos e melhores são inteligentes, mas também corajosos (491c), logo, o homem bom deverá ser sábio e corajoso. Noutras palavras, a coragem (*andreia*) e a sabedoria (*sophia*) revelam-se como duas virtudes constitutivas do homem virtuoso.

³“Capacidade ou excelência, seja qual for a coisa ou o ser a que pertença. Os seus significados específicos podem ser a capacidade ou potência em geral, a capacidade ou potência própria do ser humano ou a capacidade de natureza moral, própria do Homem” (Lobo, 1991: 159).

⁴Doravante, todas as referências a esta obra irão enunciar apenas a quota.

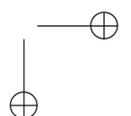
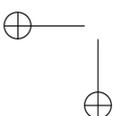




O prazer e o bem têm naturezas diferentes. Prazer é algo de imediato, que deriva de uma sensação, enquanto o bem é algo eterno. A virtude reside numa vida moderada e sem excesso, procurando o bem em vez do prazer. Sendo a filosofia sinónimo de sabedoria, o bem em si mesmo, será ela o fim último da acção humana, aquilo a que o homem aspira para se tornar virtuoso. A filosofia coloca-se então no plano inteligível, e não no sensível.

A virtude deriva da ordem, do castigo, da harmonia e da proporção. O homem bom é aquele que pratica o bem, é o único capaz de ser feliz. O objectivo do indivíduo deve ser alcançar a justiça e a temperança como condição para a felicidade. Um homem escravo das suas paixões não pode ser amado. Se merecer um castigo, deve aceitá-lo, porquanto este tem um valor educativo: a virtude pode e deve ser ensinada. É “mais feio cometer uma injustiça do que sofrê-la” (489a), mas ser justo implica sabedoria e conhecimento do bem. Como apenas o mais sábio (filósofo) tem esse conhecimento, deverá ser ele a governar, de modo a tornar a *polis* e os cidadãos melhores, educando-os e ensinando a virtude. Os cidadãos devem esforçar-se para serem bons, mas se praticarem o mal devem ser castigados como um pagamento pela acção, já que “o bem, a seguir ao de ser justo, consiste em tornar-se justo, pagando a sua falta com a punição” (527b). O homem injusto não pode ser feliz enquanto não expiar a sua culpa, enquanto a alma não se libertar dos males (477b).

Neste ponto encontra-se a *Paideia* platónica, uma noção de educação e cultura sobre o homem como ser individual, social e político: a instrução não como uma mera transmissão de técnica, mas como formação global e universalizante do ser humano. A *paidéia* está assente na filosofia como própria condição da educação, a única via que pode conduzir o homem ao bem e à justiça, pois sendo a virtude una e podendo ser ensinada, é fruto da sabedoria e fonte de felicidade. A verdadeira educação é então aquela que orienta o indivíduo no caminho da filosofia, para o bem uno e

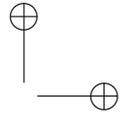


imutável, para a virtude. E o educador, por conseguinte, deverá ser aquele que possui o conhecimento da justiça. Esta importância da educação em Platão deriva do facto de ela ser fruto de um conhecimento racional, que faz com que o autor combata a ignorância, de modo a levar os homens a procurar o prazer em vez do bem.

O autor predispõe aqui que a virtude de cada coisa “consiste numa ordem e numa feliz disposição resultante da ordem” (506d). Esta ordem destaca-se como um conceito que se tornará primordial neste diálogo: a temperança (*sophrosyne*); conceito referido anteriormente, mas que merece uma explicação mais aprofundada. Aquele que possuir temperança, que seja *sophron*, ou seja, moderado e com autocontrolo, será necessariamente um homem virtuoso, já que “uma alma temperante e sábia é boa” (507a). Portanto, o homem bom é sábio, mas também justo, corajoso e piedoso, faz tudo de bem e de belo, alcançando desta forma o sucesso e a felicidade (507c). De notar que Platão coloca também a temperança como condição da felicidade, ou seja, o procedimento da acção humana de forma a não ter necessidade de castigo, mas se por acaso o merecer, deve aceitá-lo. Em síntese, Platão defende a aquisição da justiça e da temperança como condição da felicidade (507e), a virtude só se obtém através do autodomínio das paixões e pela procura do Bem, já que a felicidade está dependente de uma vida moderada.

Posto isto, é possível interpretar estes dois conceitos como virtudes (a juntar à coragem e à sabedoria). Desta forma, concluo que já em *Górgias* o pensador evidencia aquelas que serão as virtudes da *República*: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Contudo, difere ao colocar a *sophrosyne* como virtude primordial do homem bom, algo que não acontece na *República*, como de seguida será abordado.

Para Platão, apenas aqueles que agem segundo a verdadeira natureza da virtude podem ser justos. Eles atingem o conhecimento da essência da virtude pela aprendizagem. A acção politicamente

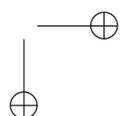
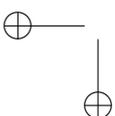


justa exige que a razão (*logos*) oriente a intenção e finalidade do Homem. O virtuoso deve por de parte tudo o que pertence ao sensível e, guiado pelo *logos*, dirigir-se para o inteligível, onde se encontra o verdadeiro conceito de bem, sabedoria e felicidade. O homem bom é aquele que pelo *logos* e pela *sophia* consegue atingir a essência da virtude, agindo racionalmente e, por isso, com justiça. É o único capaz de governar a cidade, o *filosofo-rei*, o ser ético e político por excelência, o verdadeiro educador. A justificação para o *filosofo-rei* passa pela necessidade de os princípios racionais que regem a conduta humana serem os mesmos das leis que governam a cidade.

Em suma, se pela via do *logos* a filosofia conduz à verdade, pelo caminho da acção a filosofia deve transformar o homem, torná-lo num homem virtuoso. É precisamente isto que leva Aristóteles a afirmar que para Platão, era a razão quem tornava o homem virtuoso (Aristóteles, 2006: 1144b1-35). Este homem racionalmente bom, por sua vez, no papel de governante, é quem irá transformar a cidade, uma vez que as medidas que tornam a cidade melhor são as que tornam os indivíduos melhores, e as virtudes presentes nos indivíduos vão determinar se a cidade é virtuosa ou não, sendo por isso que as pessoas devem ser virtuosas. Todavia, não é possível ensinar alguém a ser virtuoso se quem ensina não o for, ou seja, é necessário que o educador se pareça com o modelo que transmite (513b). É este o argumento usado pelo autor para legitimar o poder político, o carácter educativo e a superioridade em virtude que predispõe o *filosofo-rei*.

2.2. A República

Esta é a obra mais importante de Platão no que concerne ao domínio da política. Trata-se de um extenso imaginário intelectual marcado por uma preocupação fundamental inicial: descobrir o con-





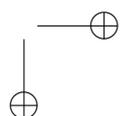
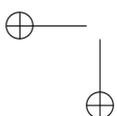
ceito de *Justiça*. A *República*, nascida da preocupação com a justiça, foi-se deslocando para o problema de encontrar uma cidade justa, apresentando um modelo de cidade ideal alicerçada no Estado como forma de resolver a questão inicial. Podemos assim identificar Platão como pensador integrante de um primeiro grupo de autores, politólogos, para os quais o fenómeno central da Ciência Política é o Estado. No entanto, e segundo Adelino Maltez (1996: 60-72), não se pode incluir o pensador naquilo que “hoje consensualizámos” como Politologia.

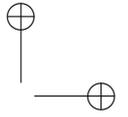
No Livro I a virtude é designada como a qualidade que faz algo desempenhar bem a sua função, consiste em garantir a harmonia dos elementos que a compõem: cada coisa, cada instituição, tem uma virtude própria. A função do homem é viver e a sua virtude é, no plano da alma, a *Justiça* (Platão, 2001: 350b-d⁵). Sem virtude uma coisa não desempenha bem uma função, logo, o homem sem justiça não poderá viver bem, ficando isento de felicidade.

É crucial desde já fazer um marco que a partir destas linhas será fundamentado. Ao passo que no *Górgias* a temperança era vista como a virtude primordial do Homem Bom, desde o início da *República* que a justiça é apresentada (explicitamente) como a condição virtuosa para o Homem desempenhar a sua função basililar. Surgem então três propostas de definição de justiça: a) *restituir o que se tirou* (331b-c); b) *o interesse do mais forte, aquilo que mais convém aos poderes constituídos* (338c e 339a); e, c) *o meio-termo entre o maior bem e o maior mal* (358a e 359b). Não obstante a igualdade dos termos, é importante sublinhar que o “meio-termo” aqui enunciado é distinto do “meio-termo” aristotélico, na medida em que, como veremos, Platão não refere os extremos como vícios.

A procura pela concepção de justiça só cessará no Livro IV. Esta não é encarada como um valor situado no plano das relações

⁵Da mesma forma que no *Górgias*, para esta obra, daqui em diante, enunciaremos apenas a quota.

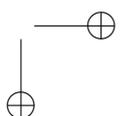
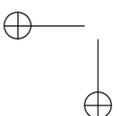


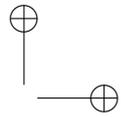


individuais, mas no plano colectivo: “a Justiça deixa de ser uma virtude individual para ser um atributo do Estado Ideal, a sociedade justa” (Amaral, 1999: 91). Desta forma, Platão recorre a um paralelismo entre o homem e o suposto Estado ideal para descrever o que é a justiça e no que esta consiste, comparando-os: “o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada deferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela” (435b). Isto significa nada mais que, quando a cidade é boa o homem será igualmente bom e verdadeiro. Tudo quanto for alheio a este ideal será mau e errado, tanto para a cidade como para o indivíduo (449a). Noutras palavras, este procedimento da descoberta da cidade ideal e do Homem Bom corresponde a uma demanda da essência dos mesmos (Cunha, 2010: 42).

A cidade fundada imaginariamente parece ser um estado ideal e perfeito. E se é perfeito possui então quatro virtudes, a saber: sabedoria, coragem, temperança e justiça (427e); semelhantes ao que comumente entendemos pelas *Quatro Virtudes Cardiais*, o que reflecte a influência platónica no Cristianismo. O pensador procurará definir as três primeiras para que, por exclusão de partes, seja encontrada a última, a justiça (428a). A sabedoria encontra-se nos chefes da cidade, classificados como guardiões perfeitos (428d), a classe superior que têm a função deliberativa, a arte de governar que é dominada por poucos (Wolff, 2011: 103). Só os governantes podem ser chamados de “sábios” porque apenas eles estão aptos para designar o que é justo e injusto, o que é bom ou mau para a comunidade. Política e educação, cidade e *paideia* unem-se no pensamento platónico de forma admirável. Tudo começa na educação⁶, pois sem ela jamais poderá haver cidade ideal (Cunha, 2010: 52). A coragem encontra-se no sector que luta e

⁶Sustentada pelo Livro VII da República, onde trata o Mito da Caverna, a mais célebre das alegorias de Platão. Na qual ele exprime a sua Teoria das Ideias, sublinhando que no mundo sensível que nos rodeia apenas encontramos cópias das ideias ou arquétipos existentes no mundo inteligível, bem como as relações que elas têm entre si e, em particular, com o Bem.



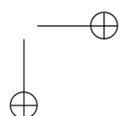
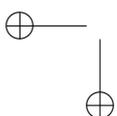


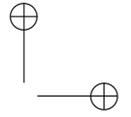
combate pela cidade, que garante a defesa e a segurança, ou seja, na classe intermédia dos guardiões auxiliares (429b e 430a).

Quanto às duas últimas virtudes que compõem o Homem Bom na *República*, a sua explicação não é tão taxativa. Embora autores como Adelino Maltez associem a temperança à classe “inferior”, dos artesãos (Maltez, 2009: 39), esta não pode ser encontrada em nenhuma classe específica. A temperança é “uma espécie de ordenação”, quando a razão preside sobre “certos prazeres e desejos”, onde o homem demonstra ser *senhor de si* (sinonímia do autodomínio em *Górgias*; quando a parte melhor da alma domina a pior). Uma cidade temperante é aquela que é senhora dos seus prazeres e desejos. É uma virtude que não reside em um grupo específico de cidadãos: nem nos governantes, nem nos governados. A temperança assemelha-se a uma certa actividade que se estende por todos os cidadãos: “é a concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo”⁷ (429e a 432a). Por conseguinte, Estado temperado é aquele onde a parte mais sábia (governantes) controla os demais, e estes, por sua vez, conferem-lhe legitimidade e consentem a sua acção. Será um Estado virtuoso porquanto as classes inferiores estão dispostas a ser governadas pela classe superior, tendo consciência de que o Estado não pode ser moderado se existirem lutas constantes. É nisto que consiste a *harmonia natural* (432a).

Estando explicitas as três virtudes, falta apenas a virtude mais importante deste diálogo, que está na base de todas as outras e permite a sua existência, a saber, a justiça. Esta apresenta-se como condição da virtude para o homem executar a sua função, dando às outras virtudes força para se constituírem e preservarem. Ninguém pode ser sábio, temperado ou corajoso sem ter o conceito de justiça (433c). O Estado, por sua vez, não pode ser virtuoso sem que tenha

⁷Novamente presente a analogia entre Estado e Homem (neste caso, com a alma humana).

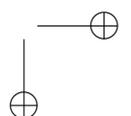
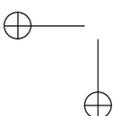


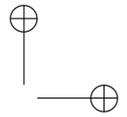


sido fundado com a sua égide no princípio de cada homem executar apenas uma tarefa: aquela para a qual é mais apto. E, se a justiça é a estrutura que sustenta as outras virtudes, então a justiça pode muito bem ser esse princípio: desempenhar cada um a sua tarefa (433b). A confusão e mudança de pessoas de umas classes para outras seria fonte de discórdia, ou seja, a injustiça (434c). Em outras palavras, o que torna um Estado justo é o facto de cada cidadão desempenhar um papel, aquele para o qual está naturalmente mais habilitado. Em termos platónicos, “a cidade é justa quando existiam dentro dela três espécies de naturezas [classes], que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia” (435b). Se for bem fundada e detentora de virtude, a polis é totalmente boa: sábia, corajosa, temperada e justa (427d-e)

Platão pensava o Estado como uma estrutura semelhante a um organismo. Se as partes não funcionassem correctamente, toda a organização iria sucumbir. Para ele o Estado era semelhante ao ser humano (435b), não podia possuir virtudes ou vícios. Mas na comunidade, ao possuir as virtudes, não significa necessariamente que os cidadãos as possuam como um todo: um homem não é justo por executar a sua tarefa na sociedade, mas sim o Estado. No entanto, a sua própria felicidade decorre da felicidade possível de atingir no exercício da função para proveito geral, e não por egoísmo (Cunha, 2010: 41). Platão recorre à resolução do *conflito da alma*⁸ para explicar o conceito de homem justo. Segundo este, a alma humana está dividida em três partes, a saber: (1) a parte *racional*, respeitante ao *logos*; (2) a parte emotiva ou *irascível*, que diz respeito aos sentimentos; e, (3) a parte *concupiscente*, que engloba desejos de cariz fisiológico (435c-437d). Quando há um conflito na alma, a parte irascível toma partido da razão e, num homem

⁸O Homem é um ser complexo formado de um elemento material sensível e corruptível, o corpo, e de um elemento externo que, por sua vez, se desdobra em partes distintas, a alma. Para Platão a alma é uma substância espiritual completa não somente imortal mas eterna, e unida acidentalmente ao corpo (Lobo, 1991: 83 e 11).





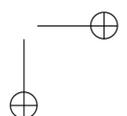
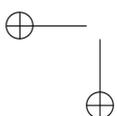
bom convenientemente educado, a razão preside às outras partes da alma (440e e 441e).

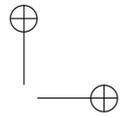
O autor faz uma analogia, comparando as partes da alma humana com as partes da cidade (435e), a razão corresponde aos governantes, a parte irascível aos auxiliares e o desejo aos artesãos. O homem justo é-o da mesma forma que a cidade é justa (441d) e, sendo assim, torna-se imperativo encontrar no homem as virtudes do Estado. Um homem é corajoso em atenção à parte irascível, preservando as informações fornecidas pela razão. O indivíduo será sábio quando tem atenção ao *logos*, que governa o seu interior e fornecer instruções: é a razão que possui a ciência do que convém à alma como um todo. Da mesma forma que o Estado é temperado, o Homem é-o se possuir autodomínio, ou seja, quando a razão (governante) governa mediante consentimento dos governados (sentimentos e desejos) (442c-d). Finalmente, quanto ao homem justo, este “em nada difere da cidade justa, é sim semelhante a ela” (435b). A justiça existe na alma humana da mesma forma que o Estado é justo quando cada uma das três classes desempenha a sua tarefa sem interferir nas outras: quando o homem é dotado de autodomínio e a sua actividade interna se encontra em perfeita unidade⁹, temperante e harmoniosa, liderada pela sabedoria (443d-e).

Em oposição, tudo o que for injusto, intemperado, covarde e ignorante tornará a alma má (609c-d). Embora ela seja imperecível, ou seja, imortal e eterna (610a-d), o *grande combate* do homem bom (e da própria política) consiste em nos tornarmos bons ou maus (608a): “a virtude não tem senhor, cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe” (618a).

Em suma, justiça em Platão não é um conceito fechado. Tem

⁹Aristóteles disse que Platão defendia a unicidade das virtudes (Aristóteles, 2006: 1144b1-35). Apesar de visível nestes termos, esta unicidade não é defendida explicitamente no *Górgias* (Marchi, 2009: 10).



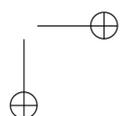
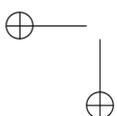


um carácter antropológico que analisa o comportamento do homem justo e injusto para descrever as suas virtudes e a tipologia da alma, de forma a determinar uma postura ética que leve o homem para a felicidade, construindo um Estado Ideal, onde o justo é mais feliz que o injusto. Ser virtuoso significa ter uma alma bem governada, uma certa harmonia interior. Para conseguir a felicidade, governado pelo *logos*, o homem deve renunciar aos prazeres mundanos e dedicar-se à prática da virtude, na medida em que felicidade e virtude andam sempre juntas, da mesma forma que “há uma só forma de virtude e infinitas de vício” (445c). Ao contrário do *Górgias*, onde a virtude primordial é a temperança, na *República*, está de forma explícita demonstrado o papel da justiça. A proposta de Platão é um “esforço filosófico, estético e político” (Maltez, 2009: 45).

O homem bom não é mais que o governante, o filósofo-rei. Aquele que garante o melhor governo (Amaral, 1999: 89), dotado de memória e de facilidade de aprender, de superioridade e amabilidade, amigo e aderente da verdade, da justiça, da coragem e da temperança (487a). Alicerçada na educação dos governantes para a filosofia¹⁰, Platão enuncia um plano completo e rígido de vida para o virtuoso de forma a este não ser corrompível e, a garantir o triunfo da *sofocracia*. Esta estaria baseada numa classe de homens justos e virtuosos, com almas de ouro, possuídos pela razão e pela verdade, isentos de egoísmo, por isso imunes às seduções da riqueza e da família¹¹: “*enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes (...) não haverá tréguas dos males para as cidades, nem sequer, para o género humano.*” (473c-d; enfãse nosso).

¹⁰A filosofia aparece como condição da felicidade em ambos diálogos.

¹¹Sobre as qualidades do Homem Bom: 487a, 519b-d, 521b, 535a e segs.



3. Aristóteles

3.1. *Ética a Nicómaco*

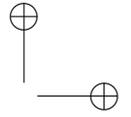
Esta é uma obra sobre ética humana, ou seja, tem por base um antropomorfismo fortemente descritivo das virtudes constitutivas do homem bom. Desta forma, é necessário, não por interesse mas por necessidade, evitar um resumo integral do livro, referindo apenas os pontos fulcrais e relevantes para o desenvolvimento deste ensaio.

Desde o seu início que se trata de um livro complexo e maravilhoso. Começa com uma consideração *de fim* (Hardie, 1999: 122) ao afirmar que todas as acções têm como objectivo final o Bem e, que este bem é o bem supremo, o fim último da acção humana, aquilo que há de mais belo e próximo do que é divino (Aristóteles, 2006: 1094a1-1094b10¹²). Esse bem que se compõe de muitos indivíduos, com um carácter profundamente teleológico e metafísico é o bem supremo, nada mais senão a felicidade (*eudaimonia*¹³) (1094b10 e 1095a20).

É necessário tomar em consideração que Aristóteles é um enciclopédico, uma mente poderosa mas, acima de tudo, um realista (Cunha, 2010: 57). Para ele o ideal a atingir não seria a cidade justa, mas o bom cidadão, virtuoso e justo, orientado para a felicidade (Amaral, 1999: 112). Esta é uma condição para aprender os princípios éticos e políticos constituintes do Homem Bom, aquele que seria auto-suficiente e agiria segundo a virtude, em oposição ao desvirtuado: “*O mais excelente de todos é aquele que tudo entende; nobre, por sua vez, é aquele que obedece ao que fala correc-*

¹²As referencias aristotélicas, tanto na *Ética* como na *Política*, incidiram também apenas nas quotas.

¹³Definição importante neste texto porque “é a excelência, ou, pelo menos, uma certa excelência” (Aristóteles, 2006: 1098a1-30).



tamente. *Aquele, contudo, que nem entende nem derrama sobre o seu coração o sentido do que escuta de outrem, não tem préstimo*” (1095b10; ênfase nosso).

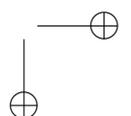
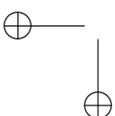
A felicidade e o bem derivam do tipo de vida que o indivíduo leva. Enquanto a maioria pensa que a felicidade é o prazer e outros se dedicam à política, identificando a felicidade com a aquisição de honra, a verdadeira função do Homem Bom é a *vida contemplativa*, dedicada à contemplação pura (1095b4-31). Sendo assim, a peculiaridade do ser humano reside em agir de acordo com a virtude, tornar-se excelente (1098b15 e 1106b1-26). Só quem age corretamente durante a vida alcança coisas boas e belas, só esse será o homem bom. A felicidade é então um postulado da *excelência* (que nesta tradução se configura como sinónimo de virtude) e da aprendizagem, o resultado de uma vida virtuosa, a melhor das coisas, divina e abençoada, adquirida pelo esforço (1099a1-7 e 1099b15-23). Todavia, para se ser feliz é necessário uma excelência e uma vida completa, pelo que se nota a interdependência recíproca entre ambos os conceitos.

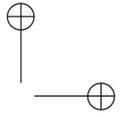
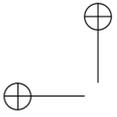
O homem bom é recto e irrepreensível (1100a1-18), e a virtude é algo não do corpo, mas da alma (Hardie, 1999: 68). A felicidade é então, por conseguinte, uma actividade da alma de acordo com uma excelência completa (1102a5). Para descrever as virtudes Aristóteles recorre a uma analogia, o homem é um animal composto (*sunthetos*) por corpo e alma, que se divide em duas partes, uma racional e outra irracional (1102a29). Da mesma forma e, visto que a virtude não é corpórea, analogamente às partes da alma: umas excelências são *teóricas*¹⁴ e, outras são *éticas*¹⁵.

A excelência ética requer experiência e tempo, sendo produto da aprendizagem, concepção próxima da paideia platónica: é o resultado do *hábito*. O homem não nasce naturalmente moral ou imoral, mas pode desenvolver essas capacidades através do hábito,

¹⁴Ou *dianoéticas*. Estas são: sabedoria, entendimento e sensatez.

¹⁵Ou *morais*. Estas são: generosidade, temperança e autodomínio.



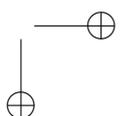
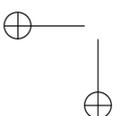


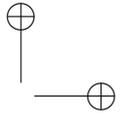
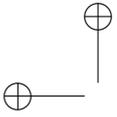
toda a forma de comportamento adquirido pela aprendizagem (Lobo, 1991: 80), porque as excelências adquirem-se ao serem exercidas, pela prática o homem torna-se bom ou mau. Os mesmos factores que produzem a excelência podem ter o efeito oposto, as virtudes podem ser destruídas por excesso ou defeito. No entanto, uma acção intermédia conserva-as (1103a1 e ss.): o uso do *justo meio*.

O homem bom é aquele que faz bom uso do prazer e sofrimento (1104b12). Exemplificando: para um determinado acto ser virtuoso, o autor tem que ter consciência da sua acção, escolhe-la deliberadamente e ter as excelências como fundamento (1105a30 e ss.). A virtude só é produzida depois de contínuos actos virtuosos. Esta não é afecção nem capacidade, mas sim uma disposição do carácter que influencia ou afecta o seu usuário de duas formas: pode desenvolver plenamente o seu potencial ou restituir-lhe a função específica, a de se tornar virtuoso em si próprio (1105b29-1106a24), determinando se homem será bom ou mau.

Toda a actividade contínua é divisível em partes: uma maior, outra menor, e, uma igual (1106a26-30). Sendo que o mais e o menos são modos errados, a parte igual (e acertada) é o meio entre os extremos de excesso e defeito, o *justo meio*. Este meio não é relativo nem igual para todos, tem que estar de acordo a cada indivíduo e ser escolhido pelo mesmo: “*todo aquele que percebe de alguma coisa evita tanto o excesso como o defeito, mas procura saber onde está o meio para poder escolher. O meio procurado não é um meio absoluto da coisa em si, mas o meio da coisa relativamente a cada um*” (1106b5-9; ênfase nosso). O sujeito que procura o justo meio é o homem bom, aquele que tem a *areté* e é o mais excelente de todos.

Posto isto, a excelência ética visa a média relativa ao sentimento em acção, determinada por um princípio racional: “ser excelente é ser rigoroso, sempre hábil a atingir o meio” (1106b13-20). Contrariamente a Platão, o homem bom aristotélico não precisa de





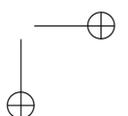
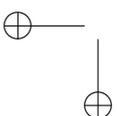
englobar todas as virtudes (éticas, porque no caso das teóricas a situação é distinta): basta-lhe que seja humilde, o homem do justo meio, já que ninguém consegue ser infinitamente feliz. A marca da excelência consiste, em suma, em experimentar afecções na altura devida, pela razão certa e da maneira correcta, em conformidade com o justo meio, porque ao passo que “há varias formas de errar, só há uma de acertar” (1106a35).

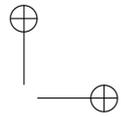
Não obstante, apesar de ser um termo médio, a excelência está de acordo com o Bem, que é uma posição extrema (1104a5-10). Então, relativamente aos padrões gerais do que é certo, a virtude é um extremo (como, por exemplo, a temperança e a coragem, que por si só já são extremos) (1107a27). Para alcançar a virtude é preciso escolher o mal menor, precavermo-nos contra os erros mais naturais do homem, porque “*alcançar o justo meio é alcançar toda a excelência ética*” (1109a33 e 1109b25-29; enfãse nosso).

Sintetizando, as excelências são: posições intermédias e disposições do carácter que realizam acções do mesmo género que as criaram, estão ao alcance de cada um; e, acções voluntárias tal como o sentido orientador que as prescreve. Aristóteles enumera duas virtudes éticas primordiais: *coragem* (1115a7) e *temperança* (1117b25), ao passo que no livro IV distingue um número de excelências menos significativas¹⁶. Porém, é com a *justiça* (1129a3) que Aristóteles termina a sua jornada pelas virtudes éticas (Hardie, 1999: 116-118). Esta concentra em si toda a excelência¹⁷ e é, na verdade, o uso da excelência completa (1129b30). Sendo a mais

¹⁶A *generosidade* (1119b21-35), a *magnificência* (1122a18), a *magnanimidade* (1123a34), a *honra* (1125b1), a *gentileza* (1125b26), a *amabilidade* (1126b22), a *sinceridade* (1127a25), a *espirituosidade* (1128b7) e, a *vergonha e pudor* (1128b10-20).

¹⁷Ao descrever cada virtude separadamente, não se deve subentender que o homem bom pode possuir uma virtude única. Pelo contrário, o pensador olhava para as virtudes de forma unitária (Hardie, 1999: 117), aproximando-se assim de Platão, como por exemplo: “*se alguém tiver como única excelência a sensatez, logo terá presente nele todas as restantes*” (1145a1).





perfeita das virtudes, a justiça é um meio, mas não da mesma forma que os outros meios (1133b32-3). O pensador, ao distinguir *justiça universal* de *justiça particular*, examina em detalhe as variantes de justiça particular, o justo meio entre receber de mais ou receber de menos (Cunha, 2010: 60-61). O conceito de justiça aristotélica revela-se diferente de Platão, já que é apresentada de uma forma mais sistemática, mais preocupada com os casos particulares e, inteiramente despida do encanto e do estilo literário de Platão.

No livro VI Aristóteles discrimina as excelências teóricas ou intelectuais. Estas são igualmente importantes na medida em que o homem bom actua em conformidade com a razão e, só alcança a razão por via intelectual (Hardie, 1999: 212). A parte racional da alma humana divide-se em faculdades científicas e possibilidades de deliberar e calcular, ao passo que os elementos controladores da acção e a descoberta da verdade são: a percepção, o poder de compreensão e a intenção. (1139a15-19). Dado que a intenção motiva a acção e a razão determina a acção virtuosa, a escolha do homem bom deve basear-se numa combinação de razão e intenção, porque “acção boa não existe sem o pensamento teórico nem disposição ética”, as duas virtudes (1139a35).

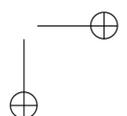
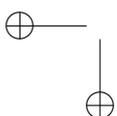
A excelência teórica pode manifestar-se de cinco formas: *perícia*¹⁸, *conhecimento científico*¹⁹, *sensatez*²⁰, *sabedoria*²¹ e, *o poder da compreensão* [intuitiva] (1139b16). Todas estas disposições são naturais ao Homem Bom, pois “quando alguém tem a capacidade de discernimento acerca daquelas coisas que dizem respeito ao sensato, mostra ter entendimento e ser bastante compreensível ou ter

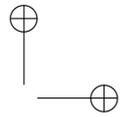
¹⁸É uma certa disposição produtora conformada por um princípio verdadeiro (1139a21-22).

¹⁹A união da intuição e da ciência. É eterno, por vez, uma disposição com capacidade demonstrativa (1139b20-35).

²⁰Uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e verdadeiro (1140a5). Permite ao homem ver o que é benéfico.

²¹Permite captar as últimas premissas, é a capacidade de apreender os princípios fundamentais da ciência pura (1140b31 e ss.)



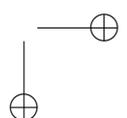
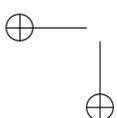


capacidade de perdoar, porque todas as acções equitativas são comuns a todos os homens de bem nas suas relações com outrem” (1143a25-33).

É necessário compreender que a sensatez e a sabedoria correspondem a partes diferentes da alma humana. O carácter humano tem duas formas: “por um lado, a excelência natural, por outro, a excelência em sentido autêntico” (Hardie, 1999: 236). O Homem pode iniciar a sua vida com uma virtude natural, mas se isso não for acompanhado do conhecimento dos efeitos que diversos tipos de acção são susceptíveis de ter, a sua disposição ética poderá nunca se tornar uma excelência genuína e completa (Hardie, 1999: 236). São as excelências que se adquirem pela experiência, pelo hábito, que definem se um homem será bom ou não e, “quem tiver como única excelência a sensatez, terá presente nele todas as restantes” (1145a1). É de notar o simbolismo de reservar um único livro (VI) para as excelências teóricas, mas também a falta de elucidação na explicação das diferenças entre ambas as excelências (Hardie, 1999: 239).

Em suma, a sensatez é a excelência da alma que permite a escolha certa, alcançar os fins apropriados em vista da virtude. A sensatez torna possível a excelência (Hardie, 1999: 237) e, sendo a finalidade do homem bom alcançada através do justo meio, a excelência ética pode ser definida como obediência a esta regra. A felicidade, por sua vez, está de acordo com a mais poderosa das excelências, a melhor parte do homem bom, só assim está completa, ou seja, a vida do que actua de acordo com a excelência será uma vida feliz (1171a12-18 e 1179a8-10).

No capítulo IX do livro X, Aristóteles conclui todo o desenvolvimento anterior. Para o Homem bom ser virtuoso não basta conhecer o bem e a conduta ética, é preciso possuir esse bem e procurar ser bom. Assim, em jeito de síntese, há uma disposição natural, decorrente das virtudes intelectuais, para a excelência daqueles que receberam essa predisposição de Deus: uma disposição



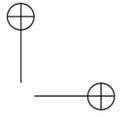
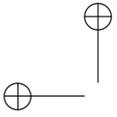
do carácter com afinidade intrínseca para a excelência (1179b30). Mas, além desta disposição *inata* para se ser virtuoso, é necessária a educação baseada em bons hábitos, decorrentes das virtudes morais e criados pelas leis estatais que garantem a permanência da virtude e o alcance da felicidade (1179b35 e 1180a1-5), porque “*nenhuma excelência na lógica é capaz de substituir a experiência e a prudência nas coisas humanas*” (Cunha, 2010: 59; ênfase nosso).

3.2 Política

A filosofia prática é um desdobramento natural da ética e da política. Enquanto a primeira trata a felicidade individual do homem, a política preocupa-se com a felicidade colectiva da polis. A sua tarefa é investigar e descobrir quais as formas de governo e instituições capazes de assegurar a *eudaimonia*.

Toda a cidade é uma certa forma de comunidade, e toda a comunidade política (*koinonia*) é estabelecida em vista a algum bem (*agathou*) (1252a1-5 e 1260b27). A cidade visa o maior dos bens porque é auto-suficiente e engloba as outras comunidades menores, é “o primeiro objecto a que se propôs a natureza” (Cunha, 2010: 63). Como resultado da associação de várias aldeias (*kome*), que por sua vez, surgem do aglomerado de lares ou famílias (*oikos*), a cidade (*polis*) é uma comunidade superior que constitui o fim por natureza (*physis telos estin*). É a coisa completa e realizada, um processo biológico da liberdade humana, criada inicialmente para a preservação vital e subsistindo para assegurar a vida boa (*eu zen*) e a auto-suficiência (*autharkeia*) (1252b25-35 e 1253a1).

Se a cidade é uma criação da natureza, e, a natureza humana só se realiza em comunidade, então o “*homem é, por natureza, um ser vivo político*” (*anthropos physei politikon zoon*). Não é um animal gregário (*agelaion zoon*) mas sim político, porque a

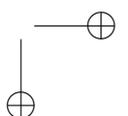
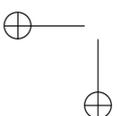


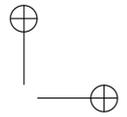
comunidade assenta no discernimento do bem e do mal. Aquele que não necessita de conviver em sociedade será um ser “*decaído ou sobre-humano*” (1253a2-3; ênfases nossos). Em concordância com a Ética o homem será então, um ser peculiar, único pelo *logos* e político pela *palavra*, já que é o discurso que permite o discernimento de justiça (1253a5-35).

O homem só existe em cidade. Esta é *por* “natureza anterior à família e a cada um de nós” (1253a17). Sem polis não há ser humano, seja ele bom ou mau, só nela se realiza e separado da dela existe apenas por homonímia (1253a21), não conseguindo ser auto-suficiente. Tal indivíduo, que não viva em cidade e desprovido de virtude, será “um bicho ou um deus, a criatura mais ímpia e selvagem” (1253a29-35).

Aristóteles analisa as componentes da polis segundo as relações familiares, restringindo-se à ligação senhor-escravo. Separa o escravo das condições humanas (1256a1) e distingue-o do homem bom e responsável (*spoudaios*). Quem é escravo por natureza (*physei doulos*) deve submeter-se ao senhor (*despotes*), já que ambos têm interesse e lucro com essa associação – tese profundamente platônica, incluindo a própria justificação, onde a primeira forma de governo se encontra no ser humano e onde a alma governa o corpo ao mesmo tempo que a razão preside à alma (1254a10-15 e 1254b1-12). O escravo, a mulher e os filhos encontram-se num patamar inferior em relação ao homem virtuoso, o mais forte e único capaz de governar. O pensador pretendeu conciliar a escravatura com uma natureza humana universal, um antropomorfismo levado ao extremo, bastante visível quando afirmou que “a natureza criou todos os seres em função do homem” (1256b21).

Contrariamente ao seu predecessor, Aristóteles achava impossível que os cidadãos não partilhem nada, uma vez que partilham pelo menos o território, e releva-se um defensor da pluralidade, por oposição ao que autores como Popper proclamaram, dizendo: “a igualdade na reciprocidade é a salvaguarda das cidades” (1260b35

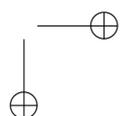
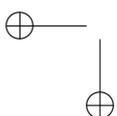




e 1251a30). Posto isto, o homem bom foi postulado como *autárquico* (auto-suficiente), mas dentro da pluralidade, recusando a uniformização pela Teoria da Amizade e afirmando que cada homem é um centro de relações diversificadas que preenchem a cidade e que existem duas coisas que o fazem sentir solicitude e amizade: a propriedade e a afeição (1262b20-25).

Quanto à Teoria da Cidadania, centro de gravidade da “Política”, Aristóteles investigou a acção educativa do legislador para examinar os regimes políticos e desmistificar o que era uma cidade. Desta forma, introduziu a polis como um composto diversificado do qual cada cidadão (*polites*) é uma parte (1275a1), contrariamente a Platão, que olhava para a polis de forma unitária. Cidadão é aquele capaz de exercer a cidadania e participar na vida política, através de funções deliberativas ou judiciais, e cujo pai e mãe são ambos cidadãos (1275b1). A cidadania é todo o exercício da magistratura, englobando inclusive os que adquiriram o estatuto injustamente (1276a1). A cidade, por sua vez, é o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia. Mantém a sua identidade enquanto habituada pela mesma raça e ocupar o mesmo território, embora o critério para determina a sua identidade seja o regime, porque é ele que organiza os cidadãos (1276a35-b1).

Aristóteles compara a comunidade de cidadãos (*koinomia politon*) com uma comunidade de marinheiros, para saber em que consistem as virtudes do homem bom (*spoudaios*) e do bom cidadão. Em ambas existe uma divisão funcional que garante a segurança (*asphaleia*), porém, como existem diferentes regimes não há uma virtude única do bom cidadão, ao passo que o *spoudaios* tem uma “excelência única e perfeita” (1276b26-35). A virtude do cidadão é cumprir a função que lhe compete (1276b35-40), uma excelência semelhante à justiça platónica, e que a todos pertence. O mesmo não acontece com o homem bom, porque, como a polis é composta de elementos distintos não pode haver uma virtude comum ao



homem bom e ao bom cidadão, apesar de haver exceções (1277a1-20).

O homem bom e prudente é o governante responsável. A sua virtude é saber mandar, e quem manda “não precisa de saber fazer”, apenas de saber utilizar o escravo, caso contrario não haveria *despotes* e *doulos* (1277a15-b5). Não obstante, a virtude do bom cidadão é tanto saber mandar como saber obedecer (Cunha, 2010: 63), já que partilha do conhecimento do governante e do governado. E sendo a autoridade da polis a política, o soberano deve aprender a ser governado, na medida em que “não pode mandar quem nunca obedeceu” (1277b8-15), enquanto o cidadão deve reconhecer e legitimar a sua autoridade, já que a sua virtude é submeter-se a ele. Só as excelências do *spoudaios* adquirem forma específica e plena, e diferentes formas consoante diferentes homens, uma condição que não assiste ao cidadão comum. Estas formas completas são a *temperança* e a *justiça*. A opinião verdadeira é uma excelência exclusiva dos governados, da mesma forma que a *prudência* o é, para o governante (1277b25). O homem bom tem o seu paralelo na cidade responsável (*spoudaios polis*) e, “quanto à questão de saber se a virtude do homem bom e a do bom cidadão são idênticas ou diferentes, em algumas cidades existe coincidência, noutras não” (1278a1-5).

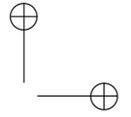
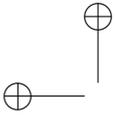
O fim da arte política (*politique teckne*) é o bem-estar, ou seja, viver bem, encontrar a felicidade (1278b20-25). Os regimes rectos procuram o bem comum na perspectiva da justiça absoluta, sendo que o justo é o interesse de todos e o contrário é o despotismo. A verdadeira polis preocupa-se com a virtude (1280b6) mas, apenas os *spoudaoi* se podem tornar perfeitos: por natureza, o escravo, a mulher e as crianças afastam-se das excelências teóricas. O melhor regime é aquele em que o grupo de governantes exhibe as excelências humanas e procura tornar os homens virtuosos, subordinando a política à ética. Se surgisse um homem ou um grupo superior em virtude seria “como um deus entre os homens” (1284a3-11).

No entanto, o poder supremo como mais excelente dos bens teria como consequência a perda da virtude inicial, pelo recurso à violência e conquista do poder (1325a34 e ss.). Na cidade melhor, as virtudes entre homem e cidadão são idênticas, porque “a educação e os hábitos que tornam um homem virtuoso serão os mesmos que fazem o político ou o rei” (1288a28-b1).

Para encetar uma investigação adequada do melhor regime, o pensador determina primeiramente “o modo de vida preferível” (Cunha, 2010: 62). Aquele que exerce a magistratura deve ter uma total afeição pelo regime, ser competente e, ter uma conduta virtuosa com sentido de justiça. Por conseguinte, será bom aquele que possuir coragem, temperança, justiça e prudência (1309a1 e 1323a25-30), mas, é somente pela justiça que o homem não se torna no pior dos animais (Maltez, 2009: 43). Um homem que se destaque pelo carácter e pela inteligência pode ser feliz, mesmo que tenha poucos bens exteriores, porque as disposições da alma são mais valiosas e, o sensato será aquele que prefere os bens da alma, que participa da felicidade e age em conformidade com a virtude e o discernimento.

Os homens bons visam a vida política e a vida filosófica, a forma pela qual o melhor regime possibilita a realização das melhores acções e a felicidade (1324a23-32). O legislador é quem determina a forma pela qual uma comunidade participa na vida boa e na felicidade, deve marcar o espírito do povo que educa, porque “a educação é superior às leis” (*paideia teleion ton nomon*) (Cunha, 2010: 64). A felicidade implica acção, e só agindo justamente e prudentemente se consumam actos nobres, porém, não podem ser nobres aqueles cuja conduta não se distingue dos seus semelhantes. Posto isto, se existisse um homem acima dos outros, superior em virtude e realizador das melhores acções, todos lhe deveriam obedecer (1325a30-b10).

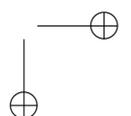
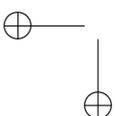
Aristóteles não deixa de discutir as vantagens e desvantagens da vida activa e vida contemplativa. Considera a vida prática como

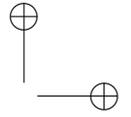


a melhor, contudo, o homem bom deve agir em sentido pleno e “orientar as suas actividades, ainda que exteriores, pela inteligência” (1325b23). Como sistemata que é, segue o raciocínio da *Ética* e desenvolve o carácter natural (ou seja, as excelências teóricas) dos cidadãos tendo por base pressupostos metafísicos. Estes compõem a comunidade, procuram actos virtuosos para atingir a felicidade e, uma vez que felicidade e virtude estão unidas, não se pode considerar feliz uma polis que não olha pelos cidadãos (1328a35 e 1329a22).

O bem implica duas condições: visar o fim das acções e encontrar os procedimentos que conduzem a esse fim (1331b26). Já que uns conseguem atingir o fim, enquanto outros naturalmente são incapazes, é possível discernir que a felicidade consiste no exercício e uso perfeito da virtude. A cidadania tem de ser virtude e só ela levará à felicidade (Cunha, 2010: 65). Feliz é aquele que se dedica à contemplação filosófica, mas sem desprezar a vida activa (Amaral, 1999: 115), que transforma a tensão em harmonia, fazendo com que cada parte da excelência esteja de acordo com as outras (Maltez, 2009: 41), ou seja, “o homem bom é aquele para quem, devido à virtude, os bens são para si em absoluto, sendo evidente que o uso que faz desses bens em si será, necessariamente, bom e nobre. Por isso se pensa que os bens exteriores são causa da felicidade, como se a prática virtuosa da cítara dependesse mais do instrumento do que do talento do artista” (1332b22-26; ênfase nosso).

É impossível que todos os cidadãos sejam bons colectivamente sem que cada um seja bom por si próprio, e, para que seja bons em si mesmos existem três factores: a *natureza*, o *hábito* e a *razão* (note-se que na *Ética* o pensador refere apenas os dois primeiros). Portanto, é necessário nascer como homem, com uma qualidade de corpo e alma, e ser guiado pela razão para o caminho melhor (1331a35-43 e 1332b2-7). O *spoudaios* é aquele que possui as excelências de ambas as partes da alma e presta particular importân-





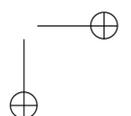
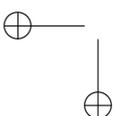
cia à razão, mas esta, por sua vez, também está dividida, em plano prático e teórico. Por isso, quando o homem não for capaz de atingir todas as actividades da alma, deverá preferir a mais elevada, “atendendo às coisas mais excelentes e aos fins” (1333a15 e ss.), fazendo da política a arte de conciliar contrários (Maltez, 2009: 41).

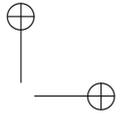
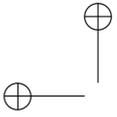
Em suma, ao desenvolver as virtudes activas e contemplativas, e os cuidados com a alma e o corpo, Aristóteles descortina a existência de excelências baseadas no repouso²² (vida contemplativa) e excelências assentes nas práticas (vida activa). A cidade que se propõe alcançar a felicidade deve integrar como virtudes a filosofia, a temperança e a justiça, sendo o virtuoso, portanto, aquele que cuida do desejo em vista da razão, tal como do corpo em vista da alma (1333b27). A *Política* de Aristóteles resume os preceitos finalista e eudemonista da sua ética: “todos aspiram a viver bem e à felicidade” (1331b39) e, toda a acção humana está orientada para o bem e para a felicidade, dirigindo a alma para a virtude perfeita (1102a5). Portanto, resta-me sublinhar que o autor não estabeleceu um limite máximo para as virtudes constitutivas do homem bom, ao contrário de Platão.

4. Considerações críticas

O homem bom platónico não é mais do que aquele que leva uma vida virtuosa, baseada na filosofia como caminho para a felicidade. É justo, corajoso, sábio e temperado. O melhor dos homens, por sua vez, o verdadeiro educador, excelente e virtuoso: o filosofo-

²²É por isto que na *Ética* o autor afirma que “a felicidade parece ainda acontecer quando há tempo livre” (1177b5) e, na *Política*, que não deve haver descanso para os escravos (1334a21).

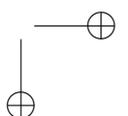
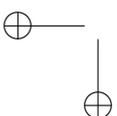


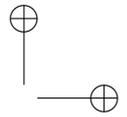


rei. Deve ser ele a governar e a educar os restantes cidadãos, já que a *paideia* platónica está alicerçada no exemplo do educador como motivação para a acção. Noutras palavras, aquele que ensina deve possuir as qualidades que pretende transmitir. Platão rejeita a retórica e apoia o carácter educativo do castigo como uma purificação para a alma. Enuncia as quatro virtudes cardiais, que são prova da sua grande influência no Cristianismo.

No entanto, apresenta algumas dicotomias. No *Górgias*, apesar de referir as quatro virtudes cardiais e desenvolver a sua importância mediante a *paideia* e uma acção justa e corajosa, o autor refere a temperança e dá-lhe ênfase como virtude primordial. A vida virtuosa está assente numa prática moderada e prudente, no autodomínio humano. Contrariamente, na *República*, define explicitamente que a justiça é a mais importante das qualidades humanas, a base e a condição da existência das outras virtudes, sem a qual nenhuma delas pode existir. Esta é, a meu ver, a maior brecha na teoria das virtudes platónicas caso se desejasse olhar para os dois diálogos como partes de um todo unificado. Por conseguinte, Platão demonstra alguma falta de coerência e organização sistemática dos temas, aliás, o próprio, e ao contrário do que nos é dogmáticamente apresentado no quotidiano, nem deve de forma alguma ter procurado construir uma teoria unificada e sistematizada.

Esta situação pode ser vista de três formas distintas. Em primeiro lugar, é possível analisar esta dicotomia como uma evolução intelectual do pensamento platónico ao longo da sua vida. No entanto, e pessoalmente, após mais de dois milénios não é possível apurar de forma precisa e cronológica a ordem em que as obras foram escritas e inclusive o próprio conteúdo pode ter sido alterado. É razoável então admitir que Platão escrevia obras não para doutrinar, mas para entreter a elite intelectual do seu tempo. Porém, se tal fosse o caso, não haveria necessidade de defender a abolição da família e da propriedade, nem de considerar as mulheres como seres capazes de alcançar a virtude, visto que foram ideais revolu-

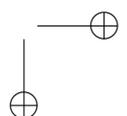
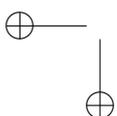


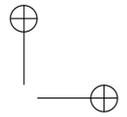
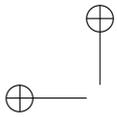


cionários na época em questão: inclusive o próprio Aristóteles considera a mulher um ser não-humano, equiparando-a ao escravo e às crianças. Por fim, seria também compreensível olhar para a coletânea de textos platônicos como partes de um todo diversificado e pouco coeso, onde cada obra representa uma só teoria, individual e que ganha sentido por si só, desprovida de qualquer ligação com as outras e, portanto, susceptível de ser analisada parcialmente e não em conjunto. Então, não se devem fazer generalizações como “Platão defendia X”, mas sim “no livro X Platão acreditava em Y”. Esta última possibilidade, apesar de demonstrar uma maior consistência e fundamento, remete para algo que, mais uma vez, pessoalmente, não me parece concebível e exequível: uma exposição argumentativa “pura” e isenta de análise pessoal é algo impossível – a prova disso está em teorias semelhantes e sem incongruências, como é o caso da “imortalidade da alma”.

Não sendo necessário, portanto, alargar mais este tema, seguimos para o seu discípulo. Aristóteles tem uma natureza diferente do seu mestre: é um realista completamente desprovido da beleza discursiva platônica. Analisa as questões de um ponto de vista mais empírico e menos idealista, de uma perspectiva sempre relativa, sendo por isso considerado como o primeiro politólogo. Não demonstra a falta de coerência entre obras que foi analisada em Platão. Aliás, na *Política* refere e sustenta teses apresentadas anteriormente na *Ética*, como, por exemplo, a importância da acção contemplativa para alcançar a virtude, tal como a justiça consubstanciada como um justo meio entre excesso e defeito. Este pensador não defende a existência de uma elite iluminada e dotada de características inatas às quais todos os outros estão desprovidos, nem tão-pouco refere um número limitado de virtudes e acções características do homem bom. Fornece apenas um caminho a seguir e alguns pontos essenciais que devem ser tido em conta para uma acção nobre e virtuosa que conduz à felicidade.

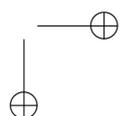
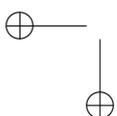
Enquanto o seu mestre considerava toda a virtude como uma

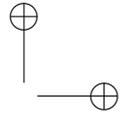
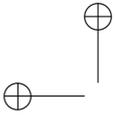




característica inata ao homem, Aristóteles distingue excelências éticas e teóricas. Concorde com Platão na medida em que o Homem bom deve nascer com uma característica natural virtuosa, mas discorda na medida em que considera que o indivíduo tem que procurar ser bom. Isto significa que a predisposição “divina” e inata que o homem bom recebe naturalmente não é suficiente para alcançar a excelência completa, é necessário também uma educação baseada nos hábitos, criados pelas leis da cidade e fundados na experiência e aprendizagem. Estes vão tornar as virtudes que o homem pratica sucessivamente intrínsecas à sua personalidade. Desta forma, e dotado de razão (na *Política* Aristóteles aproxima-se de Platão, ao recorrer à necessidade de prevalência do *logos* na alma) o homem pode ser nobre, justo, moderado e bom. Enquanto para Aristóteles a escolha está ligada à virtude, Platão acreditava que o homem não podia escolher no que se iria tornar, o seu destino já estava predeterminado e podia apenas tentar melhorar a sua condição, dentro dos limites da natureza.

De notar que Aristóteles não faz referência ao filósofo-rei, nem à necessidade de sabedoria como condição da felicidade ou instauração de uma *sofiocracia*. Ele não teve uma proposta de cidade ideal como o seu predecessor, o que demonstra que era mais humilde e moderado: o verdadeiro homem do justo meio. No entanto, realça a importância de o sábio ser capaz de criar uma situação contemplativa por si só, e a vida contemplativa é uma condição da felicidade. Portanto, apesar de não fazer uma ligação direta, aproxima-se de Platão, o que também é passível de ser verificado na teoria das excelências teóricas, pois a sabedoria é uma das cinco formas pelas quais se manifesta a virtude intelectual. Em 1177a27, na *Ética a Nicómaco*, entra em concordância com o seu mestre ao referir as quatro virtudes cardiais defendidas por Platão: justiça, temperança, coragem e sabedoria. Essas quatro virtudes necessitam de um acréscimo para uma maior exequibilidade: a filosofia.





Com esta referência marca-se um elo que liga os dois pensadores de uma forma rígida.

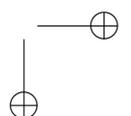
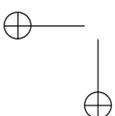
Em suma, os dois autores diferem nas teorias explicadas anteriormente, mas não de forma formal e total. A ligação entre as teorias é visível, não sendo de alguma forma possível de refutação. Assim sendo, e respondendo à questão que enunciei no início desta investigação: é possível considerar Aristóteles como um platónico, ou pelo menos em certa medida. Talvez pela influência do seu antecessor, ou por não desejar uma ruptura integral, as semelhanças são evidentes, inclusive de forma mais sistemática e rígida que as diferenças. O carácter profundamente ético e antropológico liga os dois pensadores de forma inigualável, o que os leva a referir a filosofia, as virtudes, a educação, as leis, e até o homem bom, de forma bastante semelhante.

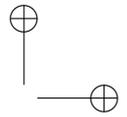
Assim, realizados todos os objectivos deste projecto, e com base nos capítulos anteriores, estão explicitas as virtudes constitutivas que fazem o melhor dos homens: o ideal ético e político que guia a acção do homem bom.

5. Referências Bibliográficas

5.1. Bibliografia Primária

- ARISTÓTELES. (2006). *Ética a Nicómaco*. 2ª Edição. Lisboa: Quetzal Editores.
- ARISTÓTELES. (1998). *Política*. Lisboa: Vega.
- PLATÃO. (2001). *A República*. 9ª Edição. Porto: Fundação Calouste Gulbenkian.





PLATÃO. (2004). *Górgias. Introdução e Análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros*. Lisboa: Lisboa Editora.

5.2. Bibliografia Secundária

AMARAL, Diogo Freitas do. (1999). *História das Ideias Políticas*. Volume I. Coimbra: Almedina.

CUNHA, Paulo Ferreira da. (2010). *Filosofia Política: da antiguidade ao século XXI*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

HARDIE, W. F. R. (1999). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.

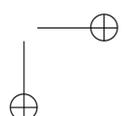
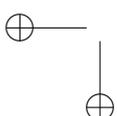
LOBO, António (1991). *Dicionário de Filosofia*. Plátano Editora.

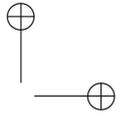
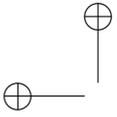
LASCH, Rudinei; SANTOS, Marcos André dos; SOMAVILLA, Luciano. (s/d). *A importância da educação na formação do indivíduo em Platão*. Paulino Soares de Sousa: Universidade Federal de Juiz de Fora.

MALTEZ, José Adelino. (2009). *Biografia do Pensamento Político I*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

MALTEZ, José Adelino. (1996). *Princípios de Ciência Política. Introdução à Teoria Política*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

MANO, Claudio. (s/d). *Ética, Virtudes e Ordem Social: de Aristóteles ao mundo atual*. Centro de Pesquisas Estratégicas.





MARCHI, Alessandra Daniela. (2009). *A Virtude e o Justo no Górgias de Platão*. Dissertação de Mestrado: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

SILVA, Claudio Henrique da. (1998). *Virtudes e Vícios em Aristóteles e Tomás de Aquino: Oposição e Prudência*. Boletim do CPA, Campinas: 129-140.

WOLFF, Jonathan. (2011). *Introdução à Filosofia Política*. Lisboa: Gradiva produções.

