

ENTRE A FAMÍLIA E A COMUNIDADE POLÍTICA: AMIZADE, JUSTIÇA E CONFLITO PRÁTICO EM ARISTÓTELES

BETWEEN FAMILY AND POLITICAL COMMUNITY: FRIENDSHIP, JUSTICE AND PRACTICAL CONFLICT IN ARISTOTLE

DANIEL SIMÃO NASCIMENTO*

Resumo: O artigo tem por objetivo mostrar que, ao contrário do que muitos parecem ainda acreditar, a filosofia aristotélica reconhece a possibilidade de um conflito prático genuíno entre a busca do bem individual e a busca do bem da comunidade política por parte de um mesmo indivíduo. As conclusões alcançadas são puramente negativas. Este artigo terá cumprido o seu objetivo se contribuir para despertar no leitor o reconhecimento do problema e da necessidade de investigações ulteriores.

Palavras-chave: Amizade, Aristóteles, Comunidade Política, Família, Justiça.

Abstract: The goal of this article is to show that, contrary to what many still seem to believe, Aristotle's philosophy does recognize the possibility of genuine practical conflict between the search for the individual good and the good of the political community by the same individual. The conclusions reached here are purely negative. This paper will have achieved its goal if it is able to get the reader to acknowledge the problem and the need for further investigations.

Keywords: Aristotle, Family, Friendship, Justice, Political Community.

1. O objetivo deste texto é questionar uma crença que, de forma implícita ou explícita, ainda é muito comum entre os estudiosos da filosofia aristotélica, a saber, a crença de que Aristóteles não teria reconhecido a possibilidade de um conflito prático genuíno entre a busca do bem individual e a busca do bem da comunidade política por parte de um mesmo indivíduo.

Nas páginas que se seguem, proponho uma crítica de duas defesas recentes dessa leitura do pensamento aristotélico feitas por Jean Roberts (1989) e por Thomas W. Smith (1999). Embora essas defesas divirjam em alguns dos seus pormenores, elas se apoiam num conjunto de afirmações acerca da relação entre o comportamento justo e o bem da comunidade política que é

* Pesquisador na Universidade de Pelotas, RS, Brasil. E-mail: danielsimaonascimento@gmail.com

absolutamente central para o argumento desenvolvido por ambos os autores e, creio eu, é tacitamente assumido pela maioria dos que não acreditam que a filosofia aristotélica nos permite conceber a possibilidade de um conflito genuíno entre a busca do bem individual e a busca do bem da comunidade política. É sobre este conjunto de afirmações que me concentrarei neste artigo.

Segundo Roberts, ao sustentar que a vida feliz é a vida vivida de acordo com a virtude Aristóteles está afirmando que o tipo de caráter que nos leva a executar as ações concordantes com o interesse de uma comunidade política bem governada¹ é do interesse de todo indivíduo que busca a verdadeira felicidade. Desse ponto de vista, quem quer que, mesmo vivendo numa tal comunidade, acredite que há conflito entre os seus próprios interesses e os interesses da comunidade política à qual pertence está simplesmente enganado acerca dos seus próprios interesses². Segundo Roberts, é a natureza política do homem que faz com que as excelências propriamente humanas sejam características que contribuem para a preservação e o aperfeiçoamento da *polis*. Em última análise, afirma o autor, é porque Aristóteles acredita que uma pessoa só poderá ser feliz se for uma pessoa de caráter justo, que ele sustenta em sua filosofia que a prudência recomenda a realização de ações justas.

A tese da qual parte o artigo de Smith é bastante semelhante. Smith, assim como Roberts, acredita que, segundo a filosofia aristotélica, o único obstáculo para a busca do bem comum por parte dos integrantes de uma comunidade política é advindo da atração que os homens sentem pelas ações injustas e que essa atração é causada por uma certa “desorientação”, que é característica do vício. Como nos lembra Smith, segundo Aristóteles “o homem vicioso compreende mal o seus próprios interesses”³. Isso, é claro, não impede que o filósofo seja muito pessimista no que diz respeito à possibilidade de extirpar essa má compreensão. Os motivos desse pessimismo, nos explica Smith, são bastante compreensíveis.

Segundo o autor, a filosofia aristotélica reconhece duas possíveis motivações para a injustiça. A primeira é a *pleonexia*, que consiste no desejar uma quantidade ilimitada de determinados bens externos escassos – tais

¹ Nas páginas que se seguem procuro demonstrar que tal conflito é concebível dentro do horizonte aristotélico mesmo dentro de comunidades que são governadas de acordo com a justiça. No entanto, para evitar repetições desagradáveis de agora em diante usarei apenas a expressão “comunidade política” omitindo a qualificação “bem governada”.

² ROBERTS, 1989, p. 185.

³ SMITH, 1999, p. 628.

como dinheiro, honra e poder – que são úteis para o alcance da segurança individual, e a segunda o simples fato de que a maioria dos homens possui desejos excessivos⁴. A solução apresentada pela filosofia aristotélica para esse problema seria uma conversão radical do indivíduo no sentido da virtude, que produziria não só a moderação, mas também uma verdadeira reorientação desses desejos, transformando os cidadãos de uma comunidade política de competidores individuais que lutam por recursos escassos em parceiros que cooperam de maneira a formar uma comunidade que busca o florescimento coletivo e individual através da busca de bens não escassos⁵.

Como podemos perceber, os dois autores tomam como correta uma linha de raciocínio bastante particular que nos leva do comportamento justo ao bem da comunidade política. A meu ver, essa linha de raciocínio pode ser resumida da seguinte maneira:

- (I) Todo comportamento justo é conducente ao bem da comunidade política;
- (II) Todo comportamento injusto prejudica a comunidade política;
- (III) A prudência é a virtude que dirige o indivíduo na direção da felicidade;
- (IV) A felicidade requer o caráter justo por parte do indivíduo;
- (V) O caráter justo se forma através das ações justas e o caráter injusto através das ações injustas;
- (VI) A prudência sempre recomenda ao indivíduo as ações justas e nunca as ações injustas (tendo em vista o alcance da felicidade);
- (VII) A prudência sempre recomenda ao indivíduo as ações conducentes ao bem da comunidade política (tendo em vista o alcance da felicidade);

As afirmações (I) à (V), é claro, são as premissas do raciocínio, ao passo que as afirmações (VI) e (VII) são duas conclusões a que se pretende chegar – simultaneamente – a partir desse raciocínio. Isso posto, é impossível não concluir que, dado que o caminho para a felicidade deve necessariamente ser o caminho da justiça, todos aqueles que se desviam desse caminho o fazem por estar “desorientados”.

O argumento exposto a seguir procura mostrar que este raciocínio simplifica excessivamente o pensamento aristotélico. Ele divide-se em três partes. Na primeira parte, esclareço alguns pressupostos fundamentais sobre a maneira como compreendo o pensamento ético e político de Aristóteles. Na

⁴ Idem, p. 625. A conclusão que proponho neste artigo, tal como ficará claro, vai contra uma tal redução das motivações do comportamento injusto.

⁵ Idem, p. 628.

segunda, discuto alguns trechos da teoria da amizade aristotélica tal como a encontramos nos livros VIII e IX da *EN*. Por fim, ofereço uma interpretação de um trecho do livro VII da *Política* no qual o filósofo explica como deve ser dividida a posse da terra em sua comunidade política ideal à luz da leitura dos trechos da teoria aristotélica da amizade defendida na segunda parte. Segundo a conclusão que será defendida, as afirmações (I), (II) e (VII) são falsas.

2. Ainda nas primeiras páginas da *Política* (1252b24-1253a40)⁶, Aristóteles descreve a formação da comunidade política como uma consequência do crescimento natural de comunidades menores e mais incompletas. Segundo o filósofo, a comunidade política é, não só o fim de todas as demais comunidades, como também a única que existe tendo em vista, não somente a satisfação de necessidades vitais, mas também a boa vida e a autossuficiência (1252b28-1253a1). A comunidade política, no entanto, não é um novo tipo de comunidade que aparece ao invés ou no lugar das demais. Segundo a descrição aristotélica, as primeiras comunidades humanas – dentre elas a família – existem dentro da comunidade política como partes de um todo.

Ora, na *EN* o filósofo nos diz tanto que viver bem é a mesma coisa que ser feliz (1095a14-21) quanto que a felicidade é, ao mesmo tempo, o fim que todo ser humano almeja em tudo aquilo que ele realiza e o fim que jamais é buscado tendo em vista qualquer outro bem (1097b20-21). Dizer que a comunidade política existe tendo em vista a vida boa, portanto, é dizer que ela existe tendo em vista a felicidade de seus cidadãos. Além disso, é claro, Aristóteles nos diz também que nas comunidades políticas que são governadas de acordo com a natureza e a justiça os governantes almejam o bem da comunidade como um todo, enquanto que nas que não são governadas de acordo com a natureza e a justiça os governantes governam em benefício próprio (*Pol.* 1279a17-32).

De início, a relação entre o bem individual e o bem da comunidade política no pensamento aristotélico parece ser bastante simples. Segundo Aristóteles, o fato de que o homem seja um animal político significa que a felicidade que ele busca é não somente a sua própria mas também a felicidade de seus pais, de sua mulher e de seus filhos, de seus amigos e de

⁶ Neste artigo, utilizo o texto grego e a tradução para o inglês dos escritos de Aristóteles feitos para a Loeb Classical Library. Nas citações feitas ao longo do texto, me limito a indicar o trecho citado de acordo com a edição de Bekker (1831).

seus concidadãos (*EN*1097b7-12). Como veremos, no entanto, o fato de que Aristóteles tenha reconhecido que o bem estar da família e da comunidade política fazem parte do bem estar do indivíduo não lhe impediu de reconhecer que é perfeitamente possível que, num dado momento, um indivíduo tenha que escolher entre a busca do bem estar de uma dessas duas comunidades ou de indivíduos que a integram.

Antes disso, no entanto, será prudente esclarecermos o que significa exatamente, segundo a filosofia aristotélica, viver em comunidade. Se levarmos a sério o que o filósofo nos diz no trecho que vai de 1159b25-32 da *EN* e no trecho *Pol.* que vai de 1280b30-40, então devemos reconhecer não só a amizade e a justiça existem em toda e qualquer forma de comunidade mas também a amizade é a razão do viver em comunidade. Isto significa que, segundo Aristóteles, não só (a) é a amizade que leva os homens a viverem em comunidade, mas também que (b) ter um amigo implica em pertencer a uma espécie de comunidade e (c) viver em comunidade é viver entre amigos⁷.

Se isso for verdadeiro, parece forçoso reconhecer também que, de acordo com a teoria aristotélica da amizade, não só existe uma amizade que une um determinado indivíduo aos demais cidadãos de sua comunidade política⁸, mas também que existem laços de amizade que unem esse mesmo indivíduo com seu pai, com sua mulher, com seus filhos, ou seja, com sua família, e além desses existem ainda os eventuais laços que os unem com sua fratria, seu clube político etc. Em suma, nós devemos reconhecer – seguindo a narrativa que encontramos no começo da *Política* – que um mesmo cidadão faz parte de diversas comunidades que existem dentro da comunidade política e que todas essas comunidades são marcadas por um laço de amizade.

Além disso, se cada laço de amizade cria uma obrigação de justiça para com aqueles que fazem parte da comunidade estruturada por este laço, então parece forçoso concluir que os cidadãos de uma comunidade política estão sob o que se poderia chamar de demandas independentes de justiça que regulam o seu comportamento dentro das diversas comunidades das quais

⁷ Essa leitura já foi adequadamente defendida por (YACK, 1993, p. 33-34). Na medida em que explora exemplos de conflito que não são tratados pelo autor e retira da análise desses conflitos consequências que não foram por ele reconhecidas, o argumento defendido aqui pretende expandir nossa compreensão do conflito moral na filosofia política aristotélica.

⁸ A este tipo de amizade convencionou-se chamar, na literatura secundária, de amizade cívica. Sua natureza e sua importância para a comunidade política tal como pensada por Aristóteles são motivo de polêmica entre os comentaristas. Cf., p. ex., ANNAS, 1977, COOPER, 1990, IRWIN, 1990, ANNAS, 1990, MULGAN, 1990 e DUVALL, T. e PAUL, D., 1998.

fazem parte. Caso um indivíduo preocupado em alcançar a própria felicidade possa atender apenas uma dessas demandas, qual delas ele deve escolher?

Esta pergunta é explicitamente colocada no início do livro IX da *EN*, mas antes que passemos a análise da resposta aristotélica será prudente falar um pouco sobre alguns trechos do livro VIII que são muito importantes para que essa resposta possa ser bem compreendida.

3. Se for mesmo verdade, tal como proponho acima, que nas primeiras páginas da *Política* a família e a comunidade política são abordadas sob uma perspectiva que ressalta a sua complementaridade, é forçoso reconhecer que a abordagem dada a essas duas comunidades nos livros da *EN* que tratam da amizade – onde Aristóteles nos oferece a sua teoria mais desenvolvida do tema – parecem nos levar numa direção consideravelmente diferente. Com efeito, embora Aristóteles reafirme no livro VIII que “todas as demais formas de associação são partes da comunidade política” (1160a8-9) e que essas outras associações “são subordinadas à comunidade política, que visa não somente uma vantagem temporária mas sim uma que dure por toda a vida” (1160a22-24), ele reconhece, neste mesmo livro, uma espécie de prioridade à comunidade familiar que é digna de nota.

Em primeiro lugar Aristóteles reconhece que, na medida que as amizades variam em grau sendo umas mais fortes e outras mais fracas (*mallon bai d'betton*), os diferentes laços de amizade variam no que diz respeito às exigências de justiça (*ta dikaiá*) que despertam nos indivíduos (1159b34-45). Nas palavras de Aristóteles:

A injustiça, portanto, também difere em cada uma dessas relações, sendo mais séria na medida em que é cometida contra um amigo mais próximo. Por exemplo, é mais indignante o roubo cometido contra um companheiro (*betairoi*) do que contra um concidadão (*politai*), assim como recusar ajuda a um irmão (*adelphoi*) do que a um *othneios*, ou bater no próprio pai do que em qualquer outra pessoa. (*EN* 1160a3-8).

Em segundo lugar, ele afirma também que “(...) a amizade entre pais e filhos proporciona um maior grau de prazer e utilidade do que a amizade entre *othneios*, na medida em que os primeiros tem mais em comum em suas vidas” (*EN* 1162a7-9). A palavra *othneios*, é claro, pode nomear seja um indivíduo que não pertence à comunidade política seja um indivíduo

que não pertence à família, isto é, ao *oikos*⁹. O contexto destas passagens, no entanto, não deixa dúvidas de que o filósofo utiliza-se desta palavra no segundo sentido¹⁰. Mais do que isso, e ainda que a amizade entre pais e filhos tenha um lugar especial dentro da família, parece mais do que razoável supor que se é mais grave ser injusto contra um irmão do que contra alguém de fora de nossa própria família isso se deve justamente ao fato de ele nos ser mais próximo, alguém com quem temos mais em comum, etc. Ou seja, que o que foi dito no segundo trecho sobre a amizade entre pais e filhos se estende aos demais indivíduos pertencentes à família.

Se o que foi dito acima está correto, então devemos reconhecer que segundo Aristóteles a comunidade familiar tem maior valor utilitário para os indivíduos que dela fazem parte porque trata-se de uma comunidade onde os indivíduos tem mais em comum em suas vidas. Com efeito, o filósofo nos dirá ainda que o homem é por natureza mais um animal que vive em pares (*syndyastikon*) do que um animal político, que a família é anterior e mais necessária do que o Estado. Enquanto nos demais animais essa comunidade tem por objetivo apenas a procriação, os seres humanos vivem em família, não apenas para procriar, mas também para viver juntos e providenciar as necessidades básicas da vida, e que, por isso mesmo, a amizade entre o homem e a mulher parece ser ao mesmo tempo pela utilidade e pelo prazer mas que ela também pode ser baseada na virtude caso os parceiros a possuam (*EN* 1162a 16-29).

Como podemos ver, no livro VIII da *EN* Aristóteles parece ter em altíssima conta tanto a força do laço de amizade que impera na família quanto o valor relativo desta comunidade para o bem dos indivíduos. Tendo compreendido estes trechos, podemos então passar para a análise do trecho do livro IX onde Aristóteles delineia sua resposta para a questão acerca de como, num caso de conflito prático, devemos escolher entre as demandas de justiça da família e as demandas de justiça da comunidade política (*EN* 1164b23-1165a35).

4. Embora, como é o seu costume nos tratados éticos, Aristóteles insista em afirmar que para tais matérias não podem existir regras exatas, o filósofo parece confiante o suficiente para nos sugerir três critérios que devem orientar nossas escolhas entre as demandas de justiça de dois amigos, a

⁹ BAILLY, 2000, p. 1353.

¹⁰ A interpretação destes dois trechos que é defendida aqui é a mesma que pode ser encontrada em AQUINAS, 1993, p.508-509,523.

saber, a importância, a nobreza e a urgência da demanda. Em geral, nos diz Aristóteles, parece certo que nós devemos retribuir um favor a um amigo que nos obsequiou antes de fazer um favor a um outro. Mas suponhamos, nos diz Aristóteles, que nós fomos capturados por inimigos e um amigo – que nós podemos perfeitamente assumir que seja um concidadão – pagou o nosso resgate. E suponhamos ainda que agora tanto este mesmo amigo quanto nosso próprio pai foram capturados por inimigos e que as circunstâncias nos obrigam a escolher qual dos dois nós devemos resgatar. Segundo o filósofo, ainda que seja forçoso reconhecer que em geral nós devemos retribuir um favor a um amigo que nos obsequiou antes de fazer um favor a um outro, numa tal situação um homem deve preferir resgatar o próprio pai do que o seu concidadão.

Tendo em vista o que foi dito até aqui a resposta de Aristóteles não deve nos surpreender. Afinal, se é mesmo verdade que a injustiça cometida contra um familiar é mais grave e mais indignante do que a cometida contra um concidadão e que a comunidade familiar tem maior valor utilitário para o indivíduo, então tanto os critérios da nobreza e da importância apontam no sentido da família, sendo a urgência – no exemplo em questão – supostamente a mesma para ambas as demandas. O fato de que Aristóteles nos forneça critérios para decidir, não afirmando simplesmente que nós devemos sempre dar prioridade às demandas oriundas de uma dada comunidade, merece a nossa devida atenção. Com efeito, isso por si só já nos mostra que o filósofo não concede à família uma prioridade absoluta. Claro está, portanto, que as circunstâncias particulares que envolvem cada situação devem ser levadas em consideração em todos os casos.

No entanto, o fato de que Aristóteles mencione como dois dos três critérios de escolha a importância e a nobreza, após no livro VIII ter sustentado que a injustiça cometida contra familiares é mais indignante do que a injustiça cometida contra os demais e que a família tem um maior valor utilitário para o indivíduo do que a comunidade política, parece indicar claramente que o filósofo reconhece que as demandas oriundas da família tendem a ter um maior peso para o indivíduo. Sendo assim, parece forçoso concluir que a existência de um laço de amizade cívica não pode, por si só, dar razões suficientes a um indivíduo para satisfazer as demandas de justiça oriundas deste laço. Afinal, ele não é nem o único nem o mais forte laço de amizade que existe no interior dessa mesma comunidade.

Como podemos ver, a filosofia política aristotélica admite a possibilidade de um conflito prático entre as demandas de justiça da família e as demandas

de justiça da comunidade política. Com efeito, essa possibilidade é explicitamente discutida no início do livro IX da *EN*. Além disso, não parece um exagero dizer que os trechos que foram vistos até aqui nos mostram também que Aristóteles reconhece que em determinadas circunstâncias a melhor escolha para um indivíduo possa consistir em atender as demandas de justiça da família em detrimento das demandas de justiça da comunidade política. Sendo a melhor escolha o alvo da boa deliberação, e a prudência a virtude que nos permite deliberar bem, é forçoso concluir que, nestes casos, é este o rumo recomendado pela prudência. Sendo a prudência uma virtude, uma tal escolha não poderia jamais ser classificada como viciosa. Ora, mas admitir isso não é o mesmo que admitir que existem casos de comportamento justo que não beneficiam a comunidade política?

Esta pergunta deve ser bem compreendida. De início, não há nada que nos diga que preferir o próprio pai a um amigo no exemplo acima é algo que necessariamente traga prejuízos para a comunidade política, nem tão pouco que fazer o oposto seja necessariamente pior para a comunidade familiar. Ainda assim, a possibilidade de que os interesses da família estejam em conflito com os interesses da comunidade política na situação de conflito descrita por Aristóteles no começo do livro IX da *EN* parece inegável.

Neste momento poder-se-ia objetar que a interpretação defendida aqui procura identificar o conflito entre diferentes demandas de justiça oriundas de diferentes indivíduos pertencentes à diferentes comunidades e o conflito entre os interesses dessas duas comunidades sem no entanto mostrar claramente de que forma a não satisfação das demandas destes indivíduos se converte num prejuízo aos interesses das ditas comunidades. Para responder a esta objeção, é claro, não bastaria modificar ligeiramente o exemplo de Aristóteles de modo que a escolha se desse entre salvar o próprio pai ou um concidadão cujo retorno seria de primeira importância para toda a comunidade política. Ao modificar o exemplo dessa maneira o argumento modificaria sensivelmente o grau de importância de uma das opções e talvez o leitor não estivesse mais tão certo da resposta que nos daria Aristóteles.

Nós poderíamos, no entanto, imaginar que, na medida em que o concidadão não resgatado fosse um membro não só de outra comunidade familiar, mas de outras dentro da comunidade política, e que o seu bem estar estivesse incluído na felicidade de todos os seus amigos, então não resgatá-lo seria uma ação que impactaria o bem estar desta comunidade familiar e de todos os demais amigos que este indivíduo possui, o que significa que ela impactaria

o bem estar de uma parte da mesma comunidade política da qual o indivíduo faz parte e, ao fazê-lo, impactaria também o bem estar desta comunidade¹¹.

Segundo esta hipótese, nós poderíamos admitir inclusive que não resgatar o concidadão impacta negativamente a felicidade do indivíduo que opta por resgatar o próprio pai na medida em que ele deixa de resgatar um concidadão e que a felicidade dos seus concidadãos influencia a sua própria felicidade. Tudo que precisamos afirmar é que o impacto negativo dessa ação sobre este indivíduo é menor do que aquele que seria gerado pelo não resgate do próprio pai. Nós ainda não poderíamos afirmar, é verdade, que em casos como esse a decisão por parte de um cidadão de resgatar o próprio pai ao invés de um concidadão será sempre pior para a comunidade política como um todo do que a decisão inversa. Tudo o que precisamos, no entanto, é admitir que isso é possível e que, segundo Aristóteles, mesmo que seja esse o caso o indivíduo ainda assim deve optar por resgatar o próprio pai.

Não obstante, talvez o leitor ainda se mostre cético mesmo diante deste segundo argumento. Afinal, embora ele nos permita transformar a falta cometida contra um indivíduo num prejuízo contra um grupo de indivíduos, ele não mostra como exatamente esse prejuízo se converte num prejuízo para a comunidade política como um todo. Por isso, talvez seja prudente fortalecer nosso argumento através de uma análise do trecho do livro VII da *Política* no qual Aristóteles fala sobre como seria a divisão da terra em sua comunidade política perfeita. Como veremos, esse trecho nos permite reconstruir um exemplo de conflito prático no qual a oposição entre os interesses de um indivíduo e os interesses da comunidade política se dá de forma direta, num contexto eminentemente político e que pode muito bem ser compreendido como mais um exemplo de conflito prático entre demandas de justiça oriundas de diferentes comunidades.

5. No livro VII da *Política*, Aristóteles nos diz que na comunidade política perfeita tal como ele a concebe todos os cidadãos receberiam um pedaço de terra no centro da cidade e um pedaço de terra em cada fronteira (1330a9-25). Ao propor tal medida, o filósofo afirma estar tentando não somente garantir uma distribuição equitativa da terra mas também evitar um problema

¹¹ Para tal, tudo que precisamos conceder é que quanto mais feliz forem os integrantes de uma comunidade política, tanto mais feliz será a comunidade como um todo, e que quanto mais infeliz eles forem tanto menor será o nível de bem estar alcançado pela sociedade como um todo.

recorrente nas comunidades políticas observadas por ele, a saber, o fato de que quando chega o momento de deliberar a respeito de guerras fronteiriças as pessoas que não vivem na dita fronteira estão muito mais dispostas a apoiar os esforços de guerra do que as pessoas que vivem na fronteira. Para evitar isso, nos diz Aristóteles, muitas cidades passaram leis proibindo aqueles que vivem nas fronteiras de deliberar sobre guerras que terão lugar naquelas mesmas fronteiras. Evidentemente, o filósofo não achou que uma tal solução fosse satisfatória.

O fenômeno observado por Aristóteles é facilmente compreensível: quem vive nas fronteiras corre um maior risco numa guerra fronteiriça porque a casa e a terra dessas pessoas estão situadas em pleno campo de batalha. Ora, como nós sabemos um cidadão grego raramente vivia isolado num pedaço de terra. Na maioria dos casos, ele vivia com sua família. Se tivermos isso em mente, não é difícil ver de que forma o problema apresentado neste trecho do livro VII da *Política* pode ser pensado como mais um caso do mesmo tipo de conflito analisado por Aristóteles no início do livro IX da *EN*. Se a família é uma comunidade formada tendo em vista, pelo menos, o prazer, a utilidade e a garantia dos meios para a sobrevivência daqueles que dela participam, então parece razoável dizer que é justo que os membros de uma família exijam uns dos outros que eles contribuam neste sentido. Com efeito, este é, segundo Aristóteles, um traço de toda amizade desses dois tipos¹². Claro está que votar a favor de uma guerra cujas batalhas se dariam na área onde se vive com a própria família coloca em risco os meios de garantir a sobrevivência de todos os que dela dependem. Ao interpretar o comportamento observado por Aristóteles no livro VII da *Política* à luz da teoria aristotélica da amizade a interpretação delineada aqui traz à tona uma possível motivação para este comportamento que, até onde sei, ainda não foi ressaltada. A força desta motivação deve ser bem compreendida.

Segundo a interpretação delineada aqui, o problema colocado pelo trecho supracitado é a possibilidade de que cidadãos votem contra a guerra mesmo quando (i) acreditam que a guerra é a melhor opção do ponto de vista dos interesses da comunidade política como um todo, (ii) avaliam corretamente o valor desta opção para a comunidade como um todo e para cada um de seus participantes, e (iii) acreditam que participarão de forma justa (igualitária ou proporcional) em todos os benefícios que dela decorrerem. Isso se daria,

¹² *EN* 1265a5-24.

é claro, porque eles (iv) acreditam que os eventuais benefícios auferidos por ele por sua família não valeriam os riscos por eles incorridos¹³.

Por outro lado, se a amizade só pode existir entre governantes e governados na mesma medida em que existe justiça (*EN* 1161a10-11), e as comunidades que são governadas de acordo com a justiça e com a natureza são governadas tendo em vista o bem da comunidade como um todo, então parece que para que haja amizade entre governantes e governados é necessário que as comunidades sejam governadas tendo em vista o bem da comunidade como um todo. Na medida em que as assembleias, onde acontecem as deliberações acerca da guerra, são uma instituição de governo das comunidades políticas, todo aquele que toma parte nelas e procura influenciá-las sem ter em vista o bem da comunidade política como um todo comete uma falta de amizade cívica¹⁴.

Se o que foi dito acima está correto, podemos afirmar que os indivíduos que se comportam tal como observou Aristóteles cometem uma violação da amizade cívica ao deixar que sua deliberação seja guiada pelos interesses de sua própria família, e não da comunidade política, mas que eles atendem a uma demanda de justiça por parte da comunidade familiar¹⁵. Aqui, como no início do livro IX, é a exigência da família que tem preeminência. Entretanto, a falta que vemos agora, ao contrário daquela que é considerada no início do livro IX, não é cometida contra nenhum indivíduo particular mas sim contra a comunidade política como um todo.

Poder-se-ia objetar, é claro, que em lugar algum Aristóteles afirma que faz parte das demandas de justiça da amizade cívica o tomar parte nas assembleias tendo em vista exclusivamente o interesse da comunidade política como um todo. Por mais correta que seja essa objeção, parece-me que, em primeiro lugar, as considerações de Aristóteles citadas até aqui sobre a relação entre justiça e amizade, sobre a amizade entre governantes e governados e sobre o governo justo da comunidade política implicam uma tal exigência. Mostrar

¹³ Talvez seja prudente lembrar que segundo a filosofia aristotélica os bens externos são necessários não somente para a sobrevivência, mas para a *performance* de ações virtuosas (*Política*, VII, 1323b40-1324a4; *EN* 1099a30-1099b2).

¹⁴ Sobre a deliberação política e o impacto que a busca pelo bem comum tem sob a eficácia dos argumentos nela utilizados cf. YACK, 2006, p. 421-423.

¹⁵ A preocupação com a própria família parece ser a explicação mais natural para o comportamento citado pelo filósofo e, como Aristóteles não nos dá maiores explicações sobre o fenômeno por ele descrito, parece ser esta a explicação que ele pressupõe.

isso adequadamente, no entanto, exigiria um argumento mais longo que é, para os fins do presente artigo, desnecessário.

Com efeito, ainda que o leitor não conceda a existência de uma tal demanda por parte da comunidade política como um todo, a interpretação defendida aqui terá alcançado o seu objetivo na medida em que mostra, no problema abordado por Aristóteles no livro VII da *Política*, um caso de conflito prático entre as demandas de justiça da família e os interesses da comunidade política como um todo. A única coisa que a objeção por nós considerada pode fazer é negar que, no caso em questão, exista uma demanda de justiça por parte dos demais indivíduos que fazem parte da comunidade política segundo a qual o indivíduo em questão deveria votar de acordo com os interesses da comunidade como um todo. Com ou sem essa demanda, no entanto, a possibilidade do conflito prático que opõe as demandas de justiça e os interesses da família aos interesses da comunidade política como um todo está dada.

Com este segundo exemplo, portanto, creio ter mostrado adequadamente que a filosofia aristotélica admite a possibilidade de um conflito prático genuíno entre os interesses dos indivíduos e os interesses da comunidade política. No exemplo em questão, as demandas de justiça da família e os interesses do indivíduo e da família se opõem aos interesses da comunidade política. Claro está que nada do que foi dito acima significa que em todos os casos de conflito prático os interesses dos indivíduos estarão sempre alinhados com os interesses de sua comunidade familiar contra os interesses de sua comunidade política. Para a tese defendida aqui, no entanto, basta que um tal alinhamento seja admitido como possível dentro do horizonte da teoria aristotélica. Tal como a compreendo, a proposta de distribuição da terra defendida por Aristóteles reconhece implicitamente essa possibilidade na medida em que busca evitar alguns de seus possíveis casos. Tendo alcançado esse objetivo, é chegado o momento de concluir.

6. Como vimos anteriormente, as interpretações de Roberts e Smith partem de um argumento comum que poderia ser resumido da seguinte maneira: (I) todo comportamento justo é conducente ao bem da comunidade política; (II) todo comportamento injusto prejudica a comunidade política; (III) a prudência é a virtude que dirige o indivíduo na direção da felicidade; (IV) a felicidade requer o caráter justo por parte do indivíduo; (V) o caráter justo se forma através das ações justas e o caráter injusto através das ações injustas; (VI) a prudência sempre recomenda ao indivíduo as ações justas

e nunca as ações injustas (tendo em vista o alcance da felicidade); (VII) a prudência sempre recomenda ao indivíduo as ações conducentes ao bem da comunidade política (tendo em vista o alcance da felicidade).

A interpretação sustentada aqui invalida o raciocínio defendido por Roberts e por Smith na medida em que nos mostra um caso no qual o comportamento justo recomendado pela prudência não é de acordo com os interesses da comunidade política. Ao fazê-lo, é claro, ela falsifica as afirmações (I) e (II) na medida em que mostra que um indivíduo que age de forma justa com relação a sua própria família pode, ao fazê-lo, prejudicar a comunidade política e, inversamente, que um indivíduo que age de forma injusta para com sua família pode, ao fazê-lo, beneficiar a sua própria comunidade política. Nesse momento, é claro, poder-se-ia objetar que nossa argumentação não fez senão mostrar que é possível que um mesmo indivíduo aja de forma justa com relação a uma comunidade e injusta com relação a outra ao mesmo tempo. Embora essa observação seja importante, dirá o nosso objetor, ela aponta um erro que pode ser facilmente corrigido através de uma ligeira reformulação que apresentaria o mesmo raciocínio da seguinte maneira:

- (I) Todo comportamento justo com relação a uma dada comunidade é conducente ao bem dessa mesma comunidade;
- (II) Todo comportamento injusto com relação a uma dada comunidade prejudica essa mesma comunidade;
- (III) A prudência é a virtude que dirige o indivíduo na direção da felicidade;
- (IV) A felicidade requer o caráter justo por parte do indivíduo;
- (V) O caráter justo se forma através das ações justas e o caráter injusto através das ações injustas;
- (VI) A prudência sempre recomenda ao indivíduo as ações justas e nunca as ações injustas (tendo em vista o alcance da felicidade);
- (VII) A prudência sempre recomenda ao indivíduo as ações conducentes ao bem da comunidade política (tendo em vista o alcance da felicidade).

O problema com essa reconstrução, é claro, reside no fato de que a afirmação (VII) não pode mais ser concluída das premissas (I) a (V). Com efeito, a formação do caráter justo parece poder ser produzida por toda e qualquer ação justa, e não somente pelas ações que são justas com relação à comunidade política. Isso significa que nós devemos reconhecer que, numa situação onde não seja possível atender as demandas de ambas as comunidades, um indivíduo que aja de forma justa com relação à família ou à comunidade política aplicando corretamente os critérios oferecidos por Aristóteles no livro IX agiu de forma justa e virtuosa independente do fato

dessa mesma ação também poder ser descrita como injusta sob certo ponto de vista, a saber, o ponto de vista da comunidade cujas demandas de justiça ele não atendeu. Portanto, após essa formulação não é mais verdade que o comportamento justo recomendado pela prudência será sempre de acordo com os interesses da comunidade política, e isso mesmo que seja possível afirmar que ele será sempre de acordo com os interesses de alguma comunidade. Restaria, então, a pergunta acerca de como devemos descrever as injustiças e omissões realizadas nestes casos de conflito prático. No caso do homem que vota contra a guerra na assembleia e do homem que realiza o ato injusto, não parece haver dúvida: tais homens cometem injustiças voluntariamente, mesmo que as injustiças sejam apenas um meio de evitar um mal maior. O caso do homem que resgata o pai ao invés do amigo é um pouco mais complicado.

Tendo em vista a lista dos tipos de ato injusto fornecida por Aristóteles em *EN V* (1135a14-1136a9), parece que o caso que mais se assemelha ao caso analisado no início do livro IX é o caso no qual um indivíduo age de forma injusta voluntariamente porém incidentalmente (*kata symbebekos*, 1135b2-1)¹⁶. Segundo a interpretação fornecida aqui, o caso do homem que se vê forçado a escolher entre duas demandas distintas de justiça é o caso de um homem que entende, não somente que é impossível atender às duas, mas também que alguma injustiça ele necessariamente terá de cometer. Ao priorizar uma delas, esse homem ainda está agindo e sendo dirigido pelo seu desejo de agir de forma justa.

Que as conseqüências negativas de tal comportamento para a comunidade política sejam advindas justamente da faceta incidental do comportamento do indivíduo em questão não deve nos desviar do fato de que o comportamento justo, e talvez nesse sentido a justiça seja única dentre as virtudes aristotélicas, parece admitir a injustiça como uma conseqüência incidental. Sendo essa injustiça, no caso em questão, a conseqüência do comportamento justo com relação à família, é a este comportamento que, em última instância, se deve o prejuízo causado à comunidade política. Afinal, no caso por nós analisado

¹⁶ Existe, é verdade, uma diferença importante entre os exemplos fornecidos por Aristóteles neste trecho e o exemplo analisado ao longo deste artigo a saber, que nenhum deles nos mostra uma ação justa que tenha como conseqüência incidental alguma injustiça. Isso, no entanto, não significa que essa possibilidade esteja em princípio excluída. Ao longo desse artigo, creio ter dado razões suficientes para que desconfiemos de uma tal exclusão. Para os significados de *kata symbebekos* no pensamento aristotélico, cf. PELLEGRIN, 2009, p. 9-10.

o indivíduo só causou esse prejuízo por conta de seu desejo de honrar as demandas de justiça oriundas de sua família.

Em suma, e ao contrário do que Aristóteles nos dá a entender no livro I da *Política* quando descreve a formação da comunidade política, sua teoria da amizade tal como a encontramos na *EN* admite a possibilidade de uma interação conflituosa entre a família e a comunidade política. Que os gregos estivessem bastante conscientes da possibilidade de um conflito entre os interesses da família e os interesses da comunidade política é coisa que qualquer leitor das tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides pode perceber. A meu ver, parece no mínimo plausível que seja justamente a teoria aristotélica da amizade aquilo que nos permite pensar esses conflitos no horizonte da filosofia de Aristóteles. Afinal, uma coisa parece certa: Aristóteles – ao contrário do Sócrates que vemos na *República* – não buscou pensar uma comunidade política que suplanta a família, mas sim uma comunidade política que é constituída por famílias. Sua teoria política, portanto, deve ser capaz de dar um lugar a essa instituição dentro de sua descrição da comunidade política e de explicar como ela pode existir aí de forma pacífica e funcional.

Antes de concluir, talvez seja prudente ressaltar que o argumento exposto acima não pretende sugerir a existência de qualquer tipo de insuficiência por parte do pensamento aristotélico. O alvo desse argumento é ter certa compreensão desse pensamento ou, mais particularmente, certa solução que se deseja encontrar no horizonte desse pensamento para o problema do alinhamento do bem individual e do bem na comunidade política no horizonte desse pensamento. Segundo tal solução, a filosofia aristotélica excluiria toda e qualquer possibilidade de um conflito prático genuíno desse tipo. Parece-me duvidoso, no entanto, que exista na filosofia aristotélica – ou em qualquer outra – um argumento capaz de fazer isso de forma consistente e convincente. Isso por si só já nos dá motivos para hesitar antes de atribuir a Aristóteles uma tal maneira de pensar.

[Recebido em junho 2015; aceito em outubro 2015]

- ANNAS, J. Plato and Aristotle on Friendship and Altruism. *Mind*, New Series, Vol. 86, No. 344, 1977, p. 532-554.
- ANNAS, J. Comments on J. Cooper In: PATZIG, Günter (ed.). *Aristoteles "Politik", Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee. Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990, p. 243-248.
- AQUINAS, St. Th. *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Dumb Ox Books, 1993.
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Trad. H. Rackham. London: Cambridge University Press, 2003.
- ARISTOTLE. *Politics*. Trad. H. Rackham. London: Cambridge University Press, 2005.
- BAILLY, Anatole. *Le grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.
- COOPER, John. Political Animals and Civic Friendship In: PATZIG, Günter (ed.). *Aristoteles "Politik", Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee. Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990, p. 221-242.
- DUVALL, T. e PAUL, D. Political Participation and Eudaimonia in Aristotle's Politics. *History of Political Thought*, Vol. 19, No. 1, 1998, p. 21-34.
- IRWIN, Terence. The Good of Political Activity In: PATZIG, Günter (ed.). *Aristoteles "Politik", Akten des XI Symposium Aristotelicum*. Friedrichshafen/Bodensee. Vanderhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990, p. 73-99.
- PELLEGRIN, P. *Le vocabulaire d'Aristote*. Paris: Ellipses, 2009.
- ROBERTS, J. Political Animals in the "Nicomachean Ethics", *Phronesis*, Vol. 34, 1989, p.185-204.
- SMITH, Thomas W. Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good. *The American Political Science Review*, Vol. 93, No. 3, 1999, p. 625-636.
- YACK, Bernard. *The problems of a political animal: community, justice and conflict in Aristotelian political thought*. Los Angeles: University of California Press, 1993.
- YACK, Bernard. Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation, *Political Theory*, Vol. 34, No. 4, 2006, p. 417-438.