

---

## ENUNCIÇÃO

### Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

#### A virtude da justiça e sua relação com o belo

#### *The virtue of justice and its relation to the beautiful*

Gabryela Schneider Gonçalves\*

 <https://orcid.org/0000-0002-5031-7052>

**Resumo:** Este artigo visa mostrar a relação entre o belo e a virtude da justiça. Com base em algumas obras de Platão e da teoria ética de Aristóteles, pretendo argumentar que as virtudes são independentes de uma ordem divina e que são elementos de ordem humana e indispensáveis em qualquer contexto político e social. Também será discutida a relação da virtude da justiça com as leis, a virtude da justiça com a equidade e, por fim, as possíveis origens da *pleonexia* e por que ela impede a virtude da justiça, em suma, a equidade.

**Palavras-chave:** Belo; equidade; justiça; *pleonexia*; virtude.

**Abstract:** *This article aims to show the relationship between the beautiful and the virtue of justice. Based on some of Plato's works and Aristotle's ethical theory, I intend to argue that the virtues are independent of a divine order and that they are elements of a human order and indispensable in any political and social context. The relationship between the virtue of justice and the laws will also be discussed, the virtue of justice with equity and, finally, the possible origins of pleonexia and why it prevents the virtue of justice, in short, equity.*

**Keywords:** *Beautiful, equity, justice, pleonexia, virtue.*

#### Introdução

As discussões e controvérsias que giram em torno do sentido de justiça e injustiça não são poucas. Esses dois termos acompanham a história da humanidade e são conceitos utilizados dentro das diversas sociedades - com o intuito de que o bem seja preservado. Na

---

\* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRRJ). Email: gabryelagoncalves7@gmail.com

Filosofia Antiga, podemos encontrar com muita frequência a discussão sobre o que é a justiça e o que é a injustiça. Seja com Platão seja com Aristóteles ou com os sofistas, falar sobre esse tema é necessário porque é a partir da definição desses termos que a vida política e social é organizada e se torna possível.

Esses conceitos originariamente possuíam grande influência religiosa. Podemos ver através da historiografia que as sociedades indo-europeias construíram uma relação sagrada com a morte. Entre elas, a cultura romana e a cultura grega encaravam a morte não como o fim da vida. Os mortos eram tidos como entes sagrados (Coulanges, 1998, p. 9). O início dessa vida sagrada se dava a partir dos ritos e fórmulas obrigatórias na cerimônia fúnebre. Na obra *A cidade antiga* de Faustel de Coulanges, encontramos um rico trabalho que nos possibilita ter uma noção de como funcionava essa tradição dos antigos. Segundo o autor (Coulanges, 1998, p. 10),

Se ao morto cujo culto se descuidava acontecia tornar-se um ser malfazejo, aquele outro que se honrava era sempre um deus tutelar. Amava aqueles que lhe traziam o alimento. Para os proteger continuava a tomar parte nos negócios humanos; neles desempenhava frequentemente o seu papel. Por muito morto que estivesse, sabia ser forte e ativo. Orava-se-lhe; pedia-se-lhe o seu apoio e os seus favores. Quando se encontrava algum túmulo, parava-se e dizia-se: “Tu, que és um deus sob a terra, sê propício”.

O homem após a morte tornava-se um deus, independentemente de como tenha sido sua vida na terra: se viveu com honra, se agiu de acordo com justiça ou não. Por fim, se agiu virtuosamente ou não, isso não tinha importância após sua morte. Ao se tornar um deus na vida além-túmulo, o “morto” passava a ter influência em todas as questões no mundo dos vivos. Aqueles que cuidavam e adoravam os seus “mortos” através de oferendas e orações, acreditava-se, teriam uma vida de prosperidade e bem-aventurança - pois os deuses nunca deixavam de cuidar dos seus. Dessa forma, desenvolveu-se um comércio entre homens e deuses no qual os deuses eram responsáveis por promover a justiça e a virtude se os homens fossem fiéis em sua devoção.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Em linhas gerais, deixando de lado especificidades importantes e considerando apenas a dimensão prática do culto e da expectativa de recompensa, é que se passa até hoje.

Podemos ver exemplos dessa tradição nas poesias homéricas e encontramos o início de seu afastamento em Sócrates e Platão. Sócrates se tornou uma figura central nesse debate porque, segundo o testemunho de Platão, direcionou problemas éticos para os seres humanos, rompendo com o comércio entre homens e deuses nos termos em que este se dava tradicionalmente. No diálogo *Eutífron*, vemos que o debate se fundamenta a partir das perguntas “o que é o piedoso?” e “o que é o ímpio?”. O diálogo é muito rico por representar muito bem essa concepção da tradição grega de trocas entre deuses e homens. Eutífron, enquanto crê estar correto por ter levado seu pai ao tribunal, acreditando estar agindo de maneira justa e piedosa – se depara com uma divergência para com Sócrates: os deuses parecem entrar em conflito e divergirem entre si. Significa que aquilo que Eutífron acredita ser piedoso e justo em sua ação pode o ser de fato para um deus, mas para outro pode ser que seja ímpio e injusto. Logo, eles nem sempre estão de acordo sobre o que é o belo e vergonhoso, justo e injusto, etc (Eutífron, 2014, 7e).

Eutífron tenta ainda reverter a situação afirmando que aquilo que todos os deuses amam é piedoso e aquilo que todos os deuses odeiam é ímpio (Eutífron, 2014, 9e). Falha novamente, pois Sócrates evidencia que se aquilo que os deuses amam são as oferendas e orações, significa que dependem dos homens; e se amam os homens porque estes fazem ritos e os adoram, significa que estes só seriam piedosos por realizarem tais coisas. Assim sendo, conclui-se que os homens são piedosos por serem amados pelos deuses (o homem faz seus ritos e o deus o ama) e não são amados por serem piedosos. Por fim, Sócrates apresenta uma solução para a aporia: os homens seriam amados pelos deuses por serem virtuosos e não o contrário.

Vemos que o diálogo traz uma série de questões relacionadas a essa tradição antiga, sugerindo que os deuses possuem afetos contrários à virtude, à justiça e ao belo. Não é à toa que no início do diálogo Sócrates relata a Eutífron os motivos que o levaram a ser condenado: heresia, criação de novos deuses, difamação à religião tradicional. O fato é que Platão sempre esteve preocupado com a educação do indivíduo e era característica dele representar essa preocupação nos diálogos, apostando que a partir da educação estaria

sendo criada uma ética individual nos cidadãos. Dessa forma, era necessário cautela quando o assunto era a religião tradicional e sua influência sobre os jovens.<sup>2</sup>

O afastamento entre o divino e o humano ocorreu de forma mais incisiva com Aristóteles, em seu texto *Ética a Nicômaco* - obra na qual o filósofo elabora sua teoria da ação, da virtude e da *eudaimonía*. Para Aristóteles (EN, V, 1137a 25-30),

As coisas justas concernem às pessoas que têm parte nos bens em geral e que encontram excesso e falta nestes bens; a uns não há excesso de bens como possivelmente é o caso dos deuses; a outros, aos que são incuravelmente maus, nenhum quinhão é útil, mas todos eles são danosos; a outros, enfim, são úteis até certo ponto. Por esta razão justiça é assunto humano.

A demarcação feita por Aristóteles acerca do que são as coisas do homem e o que são as coisas que dizem respeito aos deuses torna-se relevante para a filosofia moral na medida em que os homens passam a responder por suas ações sem uma possível interferência dos deuses – seja para condená-los seja para louvá-los. Nesse contexto de demarcação, a questão da justiça fica mais do ponto de vista do homem e é possível classificá-la como uma virtude humana. Dessa forma, podemos entender a virtude da justiça como aquilo que corresponde ao bem e ao belo.

### **A Beleza na Justiça**

Como visto anteriormente, a ideia de justiça para os antigos não estava isolada dos valores morais e éticos. Isso decorre, de fato, da cultura Grega daquela época, que não separava as ações cotidianas de um valor moral adquirido por um ideal divino. A religião fazia parte da vida dos cidadãos, influenciando muito nas questões políticas da cidade.

---

<sup>2</sup>Em sua obra *A república*, vemos esse cuidado que Platão teve ao tratar dos deuses; ele considerava que dos exemplos divinos deveria ser aproveitado somente aquilo que fosse construtivo. Os relatos de que os deuses brigavam e guerreavam entre si não deveriam ser contados aos mais jovens; a concepção de virtude representada pelos deuses era fortemente caracterizada pela força e isso não era desejável na educação platônica. Apesar disso, a presença do sagrado ainda se mostrava importante desde que não fosse prejudicial à alma dos jovens. Vemos, então, que Platão propõe uma espécie de reforma moral dos deuses, rompendo em certa medida com a tradição ancestral que servia de parâmetro total para as ações humanas (McPherran, 1996, p.165).

Busquemos entender, a partir dessas considerações, o que faz da justiça uma virtude que possa corresponder ao conceito de belo da Antiguidade grega.

Aristóteles, ao discursar sobre a justiça, afirma que ela é uma virtude completa, senão a mais perfeita. Contudo, não é a qualquer tipo de virtude que ele se refere; para o Estagirita, a virtude “é completa quando quem a possui tem a capacidade de servir-se dela também em relação a outrem e não somente em relação a si mesmo” (EN, V, 1129b 30-33). A justiça enquanto virtude, para Aristóteles, tem, necessariamente, que ser uma ação voltada para o outro – estando o sujeito da ação consciente de que está visando a um bem. Praticar a justiça no sentido aristotélico é preservar um modo de vida que valoriza a amizade entre os iguais, sendo preciso que o ideal de bem comum esteja internalizado entre os cidadãos. Se esse ideal não é compartilhado por todos, torna-se inviável praticar a virtude da justiça sem que isso seja um fardo, um peso ou uma obrigação. É muito recorrente a ideia de que ser justo e virtuoso é penoso e desvantajoso – haja visto que, como alertou Trasímaco na *República*, aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. A injustiça, quando chega a um certo ponto, seria mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça (República, I, 344c), enquanto aquele que é justo, de fato, não tira proveito daquilo que a injustiça pode proporcionar, por não ser ganancioso.

A justiça em Aristóteles possui duas modalidades: a justiça legal e a justiça enquanto virtude propriamente dita. Segundo Bodéüs (BODÉÜS, 2003, p.134),

O que então assinala propriamente a justiça é que ela é aparentemente o nome de duas virtudes diferentes; tão diferentes, em todo caso, que Aristóteles não hesita em falar de “equivocidade” a esse respeito (EN, V, 2, 1129 a 27), como se as virtudes em questão não tivessem em comum senão o “nome” de justiça e se definissem, cada uma delas, de maneiras distintas. Aristóteles se pronuncia assim porque chama-se justo, diz ele (1129<sup>a</sup> 33-34), ao mesmo tempo, a pessoa “que respeita a lei” (*nomismos*) e aquela que “zela pela igualdade” (*isos*) e porque entre o legal e o igual não há nada de comum, ao menos à primeira vista.

Podemos ver que tanto quem se ampara na lei quanto quem promove a igualdade se identifica com a justiça. Contrariamente, quem não age de acordo com a lei e fomenta a desigualdade concorre para a injustiça. As duas distinções referem-se à justiça no sentido amplo e à justiça no sentido particular, ocorrendo da mesma maneira com a injustiça. Existe

uma injustiça que diz respeito a uma dada perversidade, como por exemplo, quem comete adultério, por intemperança; quem abandona seu companheiro de armas por covardia; quem agride movido por cólera (Ética, V, 1130a 25). Por outro lado, existe um tipo de injustiça que diz respeito somente à ambição. Essa injustiça particular ocorre quando aquele que a pratica não preserva seus bens e sua honra - colocando em risco aquilo que tem de forma justa por mera ambição de acreditar que merece possuir mais. Quem age pela ganância, muitas vezes, não tem outro vício como a intemperança ou a covardia - age por uma certa maldade, segundo Aristóteles. Maldade essa que visa unicamente à injustiça provocada pela ganância, diferindo daqueles que agem impulsionados por outros vícios, mas que não têm nenhum tipo de ambição nas suas ações. A injustiça cometida pelos vícios é menos grave do que a injustiça provocada pela ganância. A justiça como parte da virtude é contrária à injustiça cometida pela ganância; a justiça enquanto virtude diz respeito à justiça no sentido político, pois é indispensável que no âmbito da pólis ela prevaleça entres aqueles que ocupam os cargos de cunho político.

A justiça no sentido político parece indicar uma capacidade humana para a virtude da justiça que não se resume apenas em cumprir a lei. Bodéüs já afirmara que “a justiça, para Aristóteles, é, com efeito, de início, uma virtude, isto é, um estado da alma” (BODÉÜS, 2003, p.134) - sendo o que ele chama por estado da alma uma disposição do indivíduo em sua ação que dirá se tal ato foi um ato justo ou não. E isto independe até certo ponto da lei, porque ela é capaz apenas de falar sobre a justiça e a injustiça em geral - mas não decreta qual é o ato justo e o ato injusto de fato, devido a sua insuficiência em contemplar todas as situações. A partir dos atos voluntários e involuntários é que podemos nomear um ato como justo ou injusto. Mais precisamente, nas palavras de Aristóteles (EN, V, 1135a 15-20),

[...] uma pessoa comete um ato injusto e age com justiça quando as faz voluntariamente; quando as faz involuntariamente, nem comete uma injustiça nem age com justiça, a não ser por acidente, porquanto as pessoas fazem coisas às quais ocorre serem justas ou injustas.

Vemos que a virtude que pode ser entendida como afinada como belo exige do indivíduo uma postura na qual a própria situação é relevante para a sua ação. A lei, mesmo

baseada no universal, não prevê as contingências que são inevitáveis nas trocas e relações humanas – nos casos em que ela se torna insuficiente, cabe aos agentes da situação agir conforme o que a legislação iria prescrever caso tivesse a possibilidade de prever a situação anteriormente. Supomos uma situação em que há dois envolvidos: o primeiro é vítima da fragilidade da lei e acaba adquirindo para si menos do que deveria; o outro é o que se beneficiou “acidentalmente” da lei, podendo adquirir para si mais do que seria justo – por isso, deixando o outro em situação de injustiça. Veja que este último não cometeu nada de errado dentro dos parâmetros da lei – contudo, a virtude exige dele um outro tipo de postura nessa situação que é a atitude do ser equânime. É na equidade que reside toda a beleza da virtude da justiça. O ser equânime, aquele que tem em si internalizado o ideal de bem-comum, não se deixa levar pela ganância e é capaz de abrir mão do que seria seu legalmente para não cometer uma injustiça com o outro. A ganância, para Aristóteles, é o maior dos problemas dentro das sociedades, porque aquele que é ganancioso sempre estará a cometer injustiças. Como bem diz o Estagirita, o ganancioso é capaz de esmiuçar a lei a seu favor – tirando proveito das lacunas que inevitavelmente toda legislação possui (EN, V, 1137b35). Logo, se a lei não pode suprir os desafios das relações humanas, cabe aos cidadãos, a partir do ideal de bem-estar coletivo, zelarem pela virtude da justiça - fazendo aquilo que se a lei pudesse prever, ordenaria.

Para MacIntyre, é impossível acreditar na eficiência da instituição legislativa porque as teorias propostas pelo direito positivo descartam qualquer reflexão sobre a importância de se discutir as virtudes éticas e a moral dentro das legislações modernas. A reflexão sobre esses conceitos ajudaria a entender qual é o real objetivo de uma lei que visa a proteção dos bens externos de um indivíduo (propriedades privadas, por exemplo). Afinal, a lei também pode ser vista como aquilo que preserva e orienta nossas ações para alcançarmos os bens internos de uma certa prática considerada relevante. Segundo MacIntyre, as instituições só são possíveis devido às virtudes que visam os bens internos. Em suas palavras (MacIntyre, 2001, p.327),

Na verdade, a relação entre práticas e instituições é tão íntima - e, conseqüentemente, entre os bens externos e os internos às práticas em questão - que as instituições e as práticas formam, caracteristicamente, uma ordem causal singular na qual os ideais e a criatividade da prática sempre são vulneráveis à ganância da instituição, onde o interesse cooperativo pelos bens comuns da prática é sempre vulnerável à competitividade da instituição. Nesse contexto, a função essencial das virtudes é

clara. Sem elas, sem justiça, coragem e sinceridade, as práticas não resistiriam ao poder corruptor das instituições.

Dessa forma, vemos o quanto as ações do cotidiano e tudo aquilo que envolve as relações humanas estão ligados aos conceitos de virtude e justiça. É imprescindível que tenhamos não só na constituição de uma legislação, mas em outras instituições que constituem uma sociedade, o debate sobre esses conceitos e de que modo eles nos auxiliam nas tomadas de decisões. Longe de uma prescrição de como se deve viver e agir moralmente, a reflexão sobre as práticas (justiça, coragem e sinceridade) pode ser muito benéfica no que diz respeito ao sentimento de amizade entre os iguais. A troca amigável entre os iguais é o que pode haver de mais belo em uma sociedade.

### **Equidade: a forma mais bela da justiça**

Para entender com maior precisão a virtude da justiça em Aristóteles, devemos ter conhecimento da diferença que o Estagirita estabelece entre casa (lar) e cidade (pólis). Aristóteles explica, na *Política*, que a casa é composta por uma organização na qual sua finalidade é satisfazer as necessidades quotidianas, sendo composta pelos filhos, escravos, mulher e o senhor – aquele que é responsável por comandar essa organização. A aldeia é formada por muitas famílias, gerando uma comunidade que tem a função de suprir as necessidades que o contexto doméstico (casa) não é capaz de sozinho ofertar. A cidade, por fim, seria o produto do conjunto de muitas aldeias – e, por isso, atinge sua máxima autossuficiência (*Política*, I, 1252b 25-30).

A organização e as relações desses três tipos de instituições são distintas e os conceitos de justiça e injustiça estão presentes com maior êxito na cidade. Nas palavras de Aristóteles, a justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo (*Política*, I, 1253a35). O fato é que quando se trata de relações nas quais não há um nível de parentesco ou qualquer vínculo afetivo prévio com o outro, exercer a virtude é muito mais difícil. Aristóteles observou que não cabe nas relações entre senhor e escravo, mulher e marido, pai e filhos – a existência de justiça e injustiça. A ética aristotélica é voltada, sobretudo, para a relação entre os cidadãos,

aqueles que são iguais entre si. Sobre a definição de cidadão, o filósofo afirma que (Política, II, 1275a25)

não há melhor critério para definir o que é o cidadão, em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo.

Logo, a mulher, os filhos e os escravos não participam do que se entende por plena cidadania em Aristóteles. Longe de querer amenizar as problemáticas que podem decorrer desse pensamento, o enfoque deste trabalho é entender por que o filósofo percebeu que naquelas relações em que não temos qualquer relação afetiva, torna-se tão mais propícias as ações injustas. Em contrapartida, ele entende que entre os seus - os escravos, filhos e mulher - é impossível cometer uma injustiça porque fazem parte de si, são propriedades do senhor. Logo, não faz sentido cometer qualquer tipo de dano a si mesmo (EN, V, 1134b10).<sup>3</sup> Lidar com aqueles que não fazem parte de si, faz com que o fim último da cidade, que é o bem-viver, esteja sempre em risco - fazendo lembrar que a *stásis* existe em potência e deve-se buscar meios de não a deixar acontecer. Apesar de ser um risco iminente, a *stásis* pode ser evitada quando a cidade é pensada para a boa vida. A boa vida só é possível quando a virtude da justiça se estabelece na cidade, quando todos os cidadãos entendem a necessidade de praticar ações que condizem com a virtude. Segundo o estagirita (EN, V, 1129b30 – 1130a1-5),

[...] muitos são capazes de se servirem da virtude em seus assuntos privados, mas são incapazes nos assuntos relativos a outrem. [...] Por esta mesma razão opina-se também que a justiça é, única entre as virtudes, o bem do outro, porque é relativa a outrem. Com efeito, pela justiça se pratica o que é vantajoso a outra pessoa, a quem governa ou a alguém da comunidade.

A ponte entre as diferenças do lar e da cidade com a questão da equidade se dá justamente pelo fato de que a equidade é a mais bela forma da virtude da justiça, já que ela existe somente quando alguém está disposto a ceder em uma situação em que está lidando com o outro, isto é, com alguém que não faz parte dos seus vínculos afetivos. Dentro do contexto doméstico - nos termos aristotélicos - a equidade não existe. Mas, na cidade, não

---

<sup>3</sup> Digno de nota é a necessidade atual de punir o hábito de empregar parentes nos chamados cargos de confiança, o chamado nepotismo.

só existe como também vem a ser decisiva em muitas situações. O ato de ceder em uma situação em que a lei está a seu favor, unicamente em prol do outro que não faz parte de si, é a mais bela ação que um cidadão pode praticar. Parece-me, desta forma, que a virtude da justiça se mostra mais autêntica naquele que é equânime.

A virtude implica necessariamente a capacidade de saber perder em algum momento. E isso não significa um ato de puro altruísmo, mas significa agir conforme uma postura de cidadão que zela pelo bem dos que estão inseridos dentro da sua sociedade. Ações desse tipo só são possíveis quando existe a comunhão entre os bens internos e externos, quando o sujeito reconhece que os bens externos são importantes, mas que a busca pelos bens internos deve ser prioritária. Os bens externos, quando se tornam a prioridade de uma sociedade, perdem o sentido e a desordem se impõe. Nas palavras de MacIntyre (MacIntyre, 2001, p.330),

[...] as virtudes são sempre obstáculos para essa confortável ambição. Devemos esperar, portanto, que, se em determinada sociedade a busca dos bens externos se tornasse predominante, o conceito das virtudes poderia sofrer primeiro um esgotamento e, depois, talvez algo próximo à extinção total, embora talvez surgissem simulacros em abundância.

A equidade desaparece nesse tipo de sociedade porque nada impede que alguém cometa uma injustiça mesmo com o amparo da lei. Quando isso acontece, a justiça é apenas aparente - é como se a lei fosse um respaldo para se praticar a injustiça e a equidade é deixada de lado. No diálogo *Mênon*, Platão já alertava que a virtude consiste em desejar coisas belas e conseguir alcançá-las de maneira justa (Mênon, 2001, 78d-e).

O diálogo torna-se interessante nesse contexto em que a lei é insuficiente, pois uma das definições de Mênon para a virtude é “a capacidade de comandar os homens”. Sócrates, acrescenta à essa definição o seguinte: “virtude é a capacidade de comandar os homens com justiça e não injustamente”. A definição de Sócrates faz Mênon questionar: justiça é virtude ou justiça é uma virtude? As duas afirmações não são a mesma coisa. Quando assumimos que justiça é virtude, estamos afirmando que todos os casos em que houver justiça, a virtude estará lá. Já vimos que não é isso que sempre ocorre. A lei é um claro exemplo disso – quando vemos que ela se torna insuficiente devido a sua universalidade. Logo, a legislação pode prescrever algo levando em conta o universal, mas pode não dar conta de

um caso específico. Usar a lei nesses casos em benefício próprio com a prerrogativa de querer justiça não é uma ação virtuosa, apesar de acompanhar a justiça de algum modo. Quando assumimos a segunda afirmativa de que justiça é uma virtude, corremos o risco de deixar brechas para que casos de injustiça, em que os resultados são reputados como gloriosos, sejam vistos como virtuosos. É essa a perspectiva que Mênon parece defender: alcançar a virtude sem levar em conta como isso vai acontecer, se com justiça ou com injustiça. É nessas situações que os simulacros da virtude aparecem.

### ***Pleonexia e a feiura humana***

Tanto Aristóteles quanto Platão utilizam o termo *pleonexia* para designar aquele que é incapaz de se contentar com o necessário, dominado pela ganância. A ganância é um mal, seja como uma doença da alma para Platão ou como resultado de uma má educação para Aristóteles. Nas duas formas, ela é capaz de despertar no ser humano aquilo que é o contrário do belo: a feiura.

No livro II da *Política*, encontramos parte das críticas que Aristóteles dirige à Platão. Especificamente neste livro, Aristóteles descreve e apresenta os problemas que podem surgir dentro da pólis idealizada por seu mestre. O que há de interessante nesta crítica, que se relaciona diretamente à *pleonexia*, é o fato de que enquanto para Platão a causa da injustiça se concentra nas necessidades que surgem na vida da pólis, para Aristóteles o problema se concentra na busca por excessos e no sentimento de desonra entre os cidadãos. Para o Estagirita, os maiores delitos resultam de excessos e não de necessidades (*Política*, II, 1267a15).

Como vimos, a virtude da justiça, em sua mais bela forma, está relacionada com a capacidade de se desprender de um desejo privado, almejando o interesse comum. A *pleonexia* impede atitudes desse tipo, e o ser *πλεονεκτικός* (pleonético) é capaz de cometer muitas injustiças para satisfazer um interesse pessoal, sendo incapaz de realizar ações belas e louváveis em si. O anseio por poder e desejo está fortemente presente na *pleonexia*, visto que ela é sustentada por uma ilusão de poder ilimitado, reforçando a luxúria contida no desejo. Para Aristóteles, satisfazer as necessidades vitais dos seres humanos não é o suficiente para evitar a *pleonexia*. Em suas palavras (*Política*, II, 1267a5)

[...] os homens não se tornam delinquentes apenas para satisfazer as necessidades vitais (injustiça que Fáleas crê remediar através da igualdade de bens, de modo a que não se roube por motivo de frio e de fome) mas também para gozar e satisfazer desejos; se os desejos extravasam as necessidades essenciais, os homens cometerão injustiças para os apaziguar. E esta não é a única razão; quando o desejo os impele, quererão gozar prazeres sem dor.

A *pleonexia* não é evitada somente quando a distribuição de bens materiais ou os bens externos de modo geral é feita de forma justa<sup>4</sup>. Aristóteles foi excepcional ao trazer para o problema da injustiça não só a distribuição incorreta de bens – mas o desejo de obter muito além do necessário. Essa forma extrema de querer possuir o que não lhe é próprio tem forte relação com os bens que Aristóteles entende representarem a honra. No livro V da *Política*, Aristóteles deixa muito claro que as causas de revoltas e revoluções são derivadas de um sentimento oriundo deste problema: o fato de uns pretenderem, na sua condição de igualdade, partilhar inteiramente desse estatuto igualitário, ao passo que outros desejam, de acordo com a sua condição desigual, possuir mais do que os restantes; a desigualdade advém desse excesso (*Política*, V, 1301a 25-30). Esse desequilíbrio provoca consequências trágicas para a sociedade tendo em vista que é a partir dele que os cidadãos experimentam o sentimento de desonra. Sendo assim, a honra enquanto bem externo é capaz de ajudar a manter a paz social e a desonra provoca a *stásis*, ou seja, a injustiça.

Aristóteles concebe duas formas de se promover a igualdade e conseqüentemente a justiça: segundo o número ou segundo o mérito (*Política*, V, 1301b 30-35). A primeira forma é menos problemática do ponto de vista social, já a segunda torna-se dificultosa, pois o mérito é relativo do ponto de vista de cada indivíduo e acontece o que foi relatado anteriormente: os cidadãos reivindicam algo que não corresponde ao que merecem possuir, de acordo com sua posição social, e decorrem disso, do sentimento da falta de honra, as revoluções. Deve-se assinalar que o erro não consiste na reivindicação de honra enquanto um bem externo. Aristóteles, de forma alguma, despreza a honra, que chega a ser determinada por ele como o maior bem externo (*EN*, IV, 7, 1123 b 20). O problema surge quando a busca pela honra é feita de maneira injusta – como bem exemplifica ele em (*Política*, V, 1304a 20), afirmando que a causa dessas revoluções que dão origem a um

---

<sup>4</sup> Não desconsidero como fator importante a distribuição correta de bens materiais. Apenas comungo da ideia aristotélica de que somente isso não é o bastante para evitar a *pleonexia*.

novo regime advêm de um certo culto de reputação e o aumento de poder das magistraturas ou de qualquer outra instituição da cidade. A honra, enquanto um bem externo, somente corresponde ao belo quando ela é adquirida de acordo com a lei e de acordo com a virtude.

Sabendo que a *stásis* surge desse quadro social impulsionado pela *pleonexia*, faz-se necessário pensar em uma solução. Aristóteles não prescreve um manual capaz de a eliminar de uma vez por todas, mas aponta para um caminho que possibilita evitá-la ao máximo. Evitar a *stásis* significa afastar dos cidadãos o sentimento da desonra quando se é tratado como igual em um contexto em que se é desigual; e, em contrapartida, quando em condição de desigualdade alguém deseja possuir muito em busca de se tornar cada vez mais diferente dos demais. Evitar a *stásis* significa, em última instância, cultivar a virtude da justiça de acordo com cada constituição, é elaborar leis que estimulem os cidadãos à virtude da justiça e não ao sentimento de injustiça - leis que os potencializam à prática do belo. Porque uma vez instaurado esse sentimento de desonra, leva-se muito tempo e não sem estragos para que seja revertida a situação. Nesses casos, fica a pergunta: como manobrar essa circunstância, na qual o sentimento de sofrer uma injustiça parece potencializar não para uma relação amigável - mas para a discórdia social?

A *pleonexia* também pode ser concebida como um instrumento de defesa quando o medo de sofrer uma injustiça alimenta a ganância e o poder, na esperança de que esses objetos irão evitar o máximo possível que soframos injustiças. Como vimos, no diálogo *Mênon* de Platão, a virtude é interpretada como a capacidade de se alcançar coisas belas (segundo a personagem Mênon) e, nesse sentido, poderíamos entender que evitar uma injustiça seria algo belo – independente da forma como isso será feito. Nem sempre o desejo de evitar uma injustiça resultará em algo belo. Quando desejamos a todo custo não sofrer o mal da desonra ou o mal provocado pela pobreza, nos colocamos numa posição isolada socialmente e não somos capazes de realizar ações que sejam boas para o todo. Evitar o sofrimento em muitos casos significa cometer as maiores atrocidades.

Isso fica claro, na brilhante observação de Luisa Buarque, quando ela relaciona o medo à *pleonexia*. Utilizando o diálogo *Górgias* de Platão, a autora (2018) aponta para uma possível relação entre poder ilimitado e *pleonexia*. Neste diálogo, o debate gira em torno do mal uso da retórica gorgiana – pois, para Górgias, a retórica é um meio de se defender de uma possível injustiça. Ele argumenta a esse favor porque, segundo o que parece, ser justo

não basta para prevenir ataques injustos. Sendo assim, deve-se estar sempre preparado para uma possível defesa – que, nas palavras da autora (2018), se torna uma promessa de domínio integral sobre os outros – portanto, em certa medida, uma promessa amplamente pleonética<sup>5</sup>. O uso da retórica é defendido por Górgias e as outras personagens com a premissa da existência do medo em todos os cidadãos de sofrerem injustiças e desonra, sem ter direito a defesa digna. A *pleonexia*, neste caso, é sustentada pelo medo – no intuito de utilizar-se da retórica como autodefesa e, através dessa ação, conquistar ainda mais poder através do discurso baseado no medo de sofrer alguma injustiça (dor, sofrimento). A ideia de autopreservação é fortemente presente aqui – pois, parece que não importa a forma que nos prevenimos de uma injustiça, a virtude não é necessária nesse caminho de prevenção. Na visão dos interlocutores de Sócrates, o que vale de fato é se preservar individualmente, sem pensar se isso será feito com justiça ou injustiça. A retórica no sentido gorgiano, alimentada pela *pleonexia*, não faz uso dessas considerações de justo e injusto e impulsiona atitudes que não visam ao belo, mas ao feio.

A partir desse contexto platônico, pode ser feita uma conexão com a ideia aristotélica de inversão de valores entre os bens da alma e os bens do corpo. Os bens internos devem estar hierarquicamente acima dos bens externos, não porque estes últimos consistem em um mal, mas porque se eles são sobrepostos aos bens internos as sociedades estarão sempre fadadas a preservar um poder proporcionado por bens materiais e essa busca de proteger-se causará o desejo em possuir mais do que se tem, seguindo uma lógica de que quanto mais bens possuir uma pessoa, mais poder terá de proteção e assim infinitamente. Quando essa lógica se instaura, acontece exatamente o que Sócrates tenta mostrar na discussão com seus interlocutores no diálogo *Górgias*: a vida humana se resume em proteger aquilo que aparentemente é um bem, mas que não o é. Em termos aristotélicos, a boa vida torna-se impossível nessa lógica. Os bens verdadeiros são imateriais e uma vez conquistados jamais serão perdidos. Quando internalizamos esse ideal, somos capazes de agir virtuosamente, afastando sempre que possível, ações que carregam em si a feiura.

---

<sup>5</sup> BUARQUE, Luisa. As promessas da retórica gorgiana: *Pleonexia* e medo no *Górgias* de Platão. *Prometeus – Filosofia*, N. 27, maio – agosto, 2018.

### Considerações finais

Vimos que a ideia de virtude e, com isso, as ideias de justiça e injustiça tiveram sua origem a partir de uma relação entre os homens e o mundo divino. De fato, essas concepções são sempre idealizadas tendo em vista um fim comum: a felicidade humana.

Não há dúvidas de que com a modernidade a concepção de virtude tornou-se fragmentada, pois deixou de existir uma figura centralizada que governava e ditava toda a sociedade, impondo uma única concepção de virtude e justiça aos cidadãos. Após essa fragmentação, os ideais do Estado liberal fizeram das legislações contratos em que o único objetivo é impedir que o cidadão cometa uma injustiça porque não deseja sofrê-la. Evidentemente isto não foi e não é o suficiente para assegurar a justiça e com isso a felicidade comum das sociedades, tornando urgente a necessidade de pensarmos as leis como instrumento que nos impulse para as ações virtuosas e não como apenas uma regra a ser cumprida.

Nessa perspectiva, demonstrou-se no artigo o quanto a filosofia antiga, sobretudo o pensamento de Aristóteles, é importante para se pensar a política atual. Primeiro porque ele mostra que as ações e práticas humanas são justas ou injustas, belas ou reprováveis em si mesmas e não por intervenção divina. O segundo fator consiste na forma como ele pensou as leis, tornando-as um elemento mais educativo que punitivo. A lei, quando prescrita corretamente e levando em conta a virtude, é mais benéfica a longo prazo do que quando é pensada como elemento unicamente para a punição imediata. Apesar da lei não ser suficiente para promover ações virtuosas em si mesmas, mas apenas por acidente, ela pode ser capaz de estimular os hábitos virtuosos entre os cidadãos.

As ações virtuosas em si mesmas exigem do sujeito um estado de alma que não está ao alcance da lei de imediato. Digo de imediato porque por reprovar os vícios e estimular as virtudes, a lei tem a capacidade de, a partir do hábito, fazer os cidadãos pensarem mais sobre as suas ações em vez de apenas obedecerem por medo de punição. Sendo assim, a teoria das virtudes éticas de Aristóteles nos auxilia a repensar o funcionamento de nossas leis, da relação entre instituições e práticas dentro do Estado e o quanto esses elementos dependem de um reconhecimento de cada cidadão sobre si mesmo em um contexto social. O reconhecimento de si e de seu papel social impede que a *pleonexia* crie raízes dentro de

nós, pois se reconheço o que sou não vou desejar ter aquilo que não me é próprio - e a reivindicação partirá somente quando o meu direito de fato for corrompido por alguma injustiça. Tanto é assim que a equidade existe somente quando alguém é capaz de abrir mão de algo que lhe é próprio legalmente, mas por ambicionar apenas as coisas belas - não aceita que o outro saia em desvantagem mesmo por uma determinação legal.

A amizade política consiste exatamente nessa possibilidade de dialogar para além do que prevê a lei. Ela torna possível a construção de uma relação duradoura e respeitosa com aqueles que não amamos de forma natural, viabilizando um convívio que ultrapassa as meras relações comerciais e de trocas, um convívio que visa como fim último a felicidade comum. Não nos unimos, diz Aristóteles, apenas para suprir nossas necessidades vitais, mas sim para a boa vida (Política, III, 1280a 30). Se fosse apenas por uma questão comercial e de sobrevivência, a vida perderia o sentido e nos limitaríamos a um utilitarismo com o próximo que, em última instância, perde o sentido se você não tem com quem compartilhar a felicidade que os bens materiais proporcionam. A amizade política viabiliza o diálogo, fazendo dele um meio para solução de conflitos e não uma arma de combate na qual a defesa é mútua e ninguém é capaz de ceder.

### Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea: tratado da justiça*. Tradução: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2017.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BODÉÛS, Richard. “La justice, état de choses et état d’âme” in : *Aristote, bonheur et vertus*. Paris: PUF, 2003.
- BUARQUE, Luisa. “As promessas da retórica gorgiana: Pleonexia e medo no Górgias de Platão”. *Prometeus – Filosofia*, N. 11(27), maio – agosto, 2018.
- COULANGES, Faustel. *A cidade antiga*. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo, 1998.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, São Paulo: Edusc, 2001.
- MCPHERRAN, L. Mark. *The religion of Socrates*. The Pennsylvania State University Press, 1977.

MORAES, F. “Aristóteles e a hierarquia dos bens”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 77, n.1, 2021, p. 251-270.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha pereira. Lisboa, 2001.

\_\_\_\_\_. *Eutífron*. Tradução de Francisco de Assis Nogueira Barros. São paulo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro, 2001.

Recebido em: setembro de 2022  
Aprovado em: dezembro de 2022