



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

CAMPUS DE ERECHIM

CURSO DE FILOSOFIA

SUELEN RADAELI

**A NECESSIDADE DAS VIRTUDES ÉTICAS E DIANOÉTICAS PARA A
OBTENÇÃO DA *EUDAIMONÍA* EM ARISTÓTELES**

ERECHIM

2018

SUELEN RADAELI

**A NECESSIDADE DAS VIRTUDES ÉTICAS E DIANOÉTICAS PARA A
OBTENÇÃO DA *EUDAIMONÍA* EM ARISTÓTELES**

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado
como requisito para obtenção de grau de Licenciada em
Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Soares

**ERECHIM
2018**

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Radaeli, Suelen

A NECESSIDADE DAS VIRTUDES ÉTICAS E DIANOÉTICAS PARA
A OBTENÇÃO DA EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES / Suelen
Radaeli. -- 2018.

63 f.

Orientador: Marcio Soares.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) -
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de
Filosofia-Licenciatura, Erechim, RS, 2018.

1. Ética. 2. Virtude. 3. Eudaimonía. 4. Aristóteles.
I. Soares, Marcio, orient. II. Universidade Federal da
Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

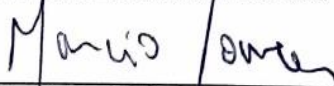
SUELEN RADAELI

A NECESSIDADE DAS VIRTUDES ÉTICAS E DIANOÉTICAS PARA A OBTENÇÃO DA
EUDAIMONÍA EM ARISTÓTELES.

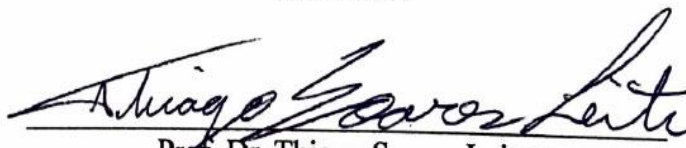
Trabalho de Conclusão de Curso de graduação
apresentado como requisito para obtenção de
grau de Licenciado em Filosofia da
Universidade Federal da Fronteira Sul.

Este trabalho de conclusão de curso foi definido e aprovado pela banca em: 06/12/2018

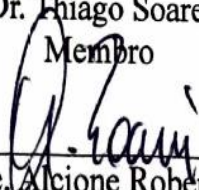
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Márcio Soares
Orientador



Prof. Dr. Thiago Soares Leite
Membro



Prof. Me. Alcione Roberto Roani
Membro

À Luis Radaeli e Elva Radaeli.

(In Memoriam).

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Marcio Soares por todo incentivo, paciência e compreensão, e por todo conhecimento oferecido desde o início de minha graduação.

A todos os professores do Curso de Filosofia da UFFS/Erechim, por toda dedicação e amor ao ofício. Sem dúvida, eles são os melhores. Desde o início de minha jornada acadêmica sempre estiveram disponíveis para compartilhar toda a sabedoria que possuem do âmbito filosófico e também sempre souberam pronunciar aquelas palavras de incentivo e amizade. Se hoje amo a Filosofia é por causa desses seres excelentes.

À UFFS por todo o apoio.

A toda minha família. Sem vocês nada seria possível, nada faria sentido. Minha base, meu aconchego, meus amores. Vocês são tudo. Meu pai, minha mãe, meu irmão e minha cunhada, que se tornou uma grande irmã, agradeço imensamente por todo o apoio, compreensão e amor. Sem vocês, certamente, eu não chegaria até aqui.

A todos os meus amigos adquiridos ao longo da graduação, com vocês a vida acadêmica tornou-se mais leve. De forma especial, ao Túlio de Almeida Bertagnolli por todo o apoio e pelas longas conversas, filosóficas e sobre a vida, que tivemos na Universidade e na mesa de bar.

A todos os meus amigos que adquiri ao longo de minha mera existência. Vocês souberam me compreender e apoiar em cada momento. Souberam que uma palavra de incentivo, às vezes, é tudo o que se precisa para tornar os dias melhores. Obrigada pelos brindes à vida.

Mas na rua havia outra vez um calor insuportável; nem uma gota de chuva durante todos aqueles dias. Outra vez o pó, os tijolos e a argamassa; outra vez o mau cheiro das lojas e tabernas; outra vez os ébrios a cada passo, os moços de esquina finlandeses e as carruagens meio desconjuntadas. O sol feria-lhe os olhos, tornando doloroso olhar, e sua cabeça estava completamente tonta: sensação comum na pessoa que está febril que sai de repente para a rua num dia de sol esplêndido.
DOSTOIÉVSKI, Fiódor. (2007). *Crime e Castigo*.

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso tem por objetivo apresentar a necessidade das virtudes éticas e dianoéticas para a obtenção da *eudaimonía* em Aristóteles. Para tanto, utilizou-se a obra *Ética a Nicômaco* do referido autor e o trabalho dividiu-se em três capítulos. No primeiro capítulo a análise consiste na investigação sobre o bem, o sumo bem, e a função humana. Desse modo, obtém-se uma definição provisória de *eudaimonía*, uma noção geral do conceito aristotélico. Para esse capítulo foi utilizado o Livro I da obra do filósofo estagirita. No capítulo dois, a investigação é referente às virtudes éticas, os atos voluntários, os atos involuntários, a escolha e a deliberação. Utilizou-se os Livros II e III da mesma obra com o objetivo de investigar a natureza das virtudes éticas, a busca pela mediania e o afastamento dos vícios, tanto por excesso quanto por deficiência. E no capítulo três, utilizou-se o Livro VI e o Livro X da obra citada; a análise é referente às virtudes dianoéticas, sua relação com as virtudes éticas e a relação de ambas com a *eudaimonía*; e também a obtenção da *eudaimonía* completa na vida em sociedade.

Palavras chave: Ética. Virtude. Eudaimonía. Aristóteles.

ABSTRACT

This final paper objects to present the necessity of the ethical and dianoetic virtues for the obtaining of the Eudaimonia in Aristotle's philosophy. The book of Nicomachean Ethics of the referred author was used and this work was divided in three chapters. On the first one, the analysis consists in the investigation about the well-being, the supreme good and the human functions. In that way, obtaining a provisional definition of Eudaimonia. For this chapter, the book I of Estagirita was used. On the second chapter, the investigation is about the ethical virtues, the voluntary and involuntary acts, utilizing the books II and III of the same work, with the objective of investigating the nature of the virtues. Finally, on the third chapter, the book VI and book X was used and the analysis is referent to the dianoetic virtues, their relation to the ethical virtues and both of this relations to the Eudaimonia; and also the relation of the Eudaimonia with life in society.

Keywords: Ethics. Virtue. Eudaimonia. Aristotle.

Sumário

1. Introdução.....	p.10
2. A <i>eudaimonía</i> e o bem supremo: finalidades da ética.....	p.13
2.1 A finalidade das ações.....	p.14
2.2 O Sumo Bem.....	p.16
2.3 A função Humana.....	p.21
3. O arco da função humana.....	p.25
3.1 Virtudes Éticas.....	p.25
3.2 Ato voluntário, ato involuntário, Escolha e Deliberação.....	p.34
4. Definição final da <i>eudaimonía</i> e a relação com a política.....	p.43
4.1 Virtudes Dianoéticas.....	p.43
4.2 A <i>eudaimonía</i> e o prazer.....	p.49
4.3 A relação com a política.....	p.54
5. Considerações finais.....	p.58
Referências.....	p.61

1 INTRODUÇÃO

Estudar a ética de Aristóteles, ainda nos dias atuais, é fundamental para quem quer entender ou escrever sobre os assuntos morais, mesmo sendo uma abordagem escrita na antiguidade; trata-se de uma base para os estudos contemporâneos dessa grande temática. Chegaram até nós três obras escritas por esse importante filósofo que tratam do tema, a saber: a *Ética a Nicômaco*, a *Ética a Eudemo*, e a *Magna Moralia*. Esse trabalho discorrerá sobre a primeira obra citada, a *Ética a Nicômaco*,¹ especificamente os livros I, II, III, VI e X.

Sentiu-se a necessidade de analisar essa obra a partir de alguns questionamentos que surgiram ao longo da graduação de Licenciatura em Filosofia, na Universidade Federal da Fronteira Sul, *Campus Erechim/RS*, a saber: o que é ética? O que é o bem? O que, de fato, vem a ser a *eudaimonía*² na concepção aristotélica? Qual a sua relação com o homem? E qual é a função humana de que fala Aristóteles?

Para tentar responder essas questões, o trabalho encontra-se dividido em três capítulos: no primeiro será analisado o Livro I da *Ética a Nicômaco*, a fim de explicitar as questões sobre o que é o bem; para tanto, será necessária a análise acerca das finalidades das ações, o que é o sumo bem e, ainda, qual é a função humana.

No segundo capítulo, debruçamo-nos sobre a análise das virtudes éticas³, contida no Livro II da citada obra de Aristóteles. Para a investigação das virtudes éticas, é necessário recorrermos ao Livro III da mesma obra, com o objetivo de explicitar o que são os atos voluntários, os atos involuntários, a escolha e a

1 Nicômaco era o nome do pai e também do filho de Aristóteles, no entanto acredita-se (mas é passível de discussão entre muitos filósofos) que o nome na obra é em homenagem ao seu filho. Segundo Alasdair MacIntyre: “A *Ética a Nicômaco* — segundo Porfírio, dedicada a Nicômaco, filho de Aristóteles; editada por ele, dizem outros — é a mais brilhante compilação de anotações de aulas, com todas as desvantagens da ocasional compactação ou repetição, ou remissões imprecisas; de vez em quando é quase possível ouvirmos nelas o tom da voz de Aristóteles.” (MACINTYRE, 2001, p. 251).

2 A *eudaimonía* é geralmente traduzida por *Felicidade*, no entanto essa tradução não abrange satisfatoriamente a definição estabelecida por Aristóteles. Por isso, utilizaremos a palavra transliterada, ou seja, *eudaimonía*, em nossa investigação. *Eudaimonía* é uma palavra grega (*εὐδαιμονία*) que significa “felicidade” (cf. BÖLTING R. *Dicionário Grego – Português*. Rio de Janeiro: MEC – Instituto Nacional do Livro, 1953.).

3 Alguns autores utilizam *virtudes morais*, ou ainda do *caráter*, pois não há uma distinção em Aristóteles referente à moral e ética.

deliberação e suas relações com as virtudes éticas. Desse modo, a análise do Livro III será importante para a investigação referente às virtudes dianoéticas⁴ que será discutida no capítulo três deste trabalho. Com a investigação das Virtudes Éticas e das Dianoéticas, é possível ter um entendimento acerca da *eudaimonía* aristotélica, que também será analisada no capítulo três, junta a relação da *eudaimonía* com a política.

A *Ética a Nicômaco* pode ser considerada um dos grandes tratados éticos da humanidade. A ética tem como objeto o agir humano; é perante as ações humanas que serão atribuídos juízos de valores como bom e mau, correto e incorreto; aprovável ou reprovável. No entanto, a ética não pretende alcançar a exatidão, como ocorre na matemática, por exemplo, mas ela é uma reflexão acerca das ações sociais e individuais.

Aristóteles, portanto, faz uma investigação referente às ações humanas na sua obra ética. Mas ela é muito mais que isso: pois, para o filósofo todas as ações praticadas pelo homem tendem a um bem. Todos os homens buscam esse bem, que é a finalidade de todas as ações. Aristóteles diz que todos os homens almejam uma vida boa, uma vida feliz, e que tudo o que é praticado é em busca desse fim. Portanto, se todas as ações tendem a um bem e todos os homens buscam uma vida boa, uma vida feliz, logo esse bem será a *eudaimonía*, e todas as ações devem ser escolhidas e deliberadas de modo correto para realizá-la.

Resta saber o que deve ser feito para realizar a *eudaimonía*. De que espécies devem ser as ações praticadas por todos os seres humanos? Aristóteles, então, diz que somente o homem virtuoso poderá alcançar a *eudaimonía*. E as virtudes consistem em duas: as virtudes éticas, adquiridas através do hábito, e as virtudes dianoéticas, que são resultados do ensino. Mas, o homem deve necessariamente ser possuidor dessas virtudes e praticá-las para realizar a *eudaimonía*; essa pode ser contínua se as ações virtuosas forem praticadas constantemente, mas o homem somente terá a *eudaimonía* completa se tiver uma vida atuante na sociedade política, na *pólis*.

Faz-se necessário investigar não propriamente o que é a virtude, mas conhece-la para tornar os homens bons. É na excelência das ações que o homem alcançará a *eudaimonía*; essa, portanto, é uma atividade de acordo com a virtude

4 Ou virtudes do intelecto, que correspondem às virtudes da alma racional. Utilizaremos virtudes dianoéticas por ser proveniente de *diánoia*, ou seja, *razão*.

em sua excelência. Dito de outro modo, a realização da *eudaimonía* se dá na prática das virtudes, em sua excelência, na vida em sociedade.

2 A EUDAIMONÍA E O BEM SUPREMO: FINALIDADES DA ÉTICA

Eudaimonia. O que essa palavra significa? É ética? O que é ética? O que é o bem? Qual a relação de tudo isso com a função humana? Existe uma função própria para o homem? Qual seria essa função? O que Aristóteles tem a dizer sobre todas essas questões que intrigaram e intrigam muitos pensadores e estudiosos, desde a antiguidade até os dias atuais? Este capítulo tem por objetivo tentar responder, através do viés aristotélico, essas questões para que em seguida possa ser realizado um aprofundamento desse estudo no pensamento desse mesmo filósofo.

Segundo Kraut, a palavra *Ética* é usada, atualmente, para descrever qualquer coisa que possa se relacionar com o certo e errado, bom e mau, obrigação e dever e com tudo aquilo que deve ser feito. A *Ética* é um ramo específico da Filosofia, que pode ser chamada também de Filosofia Moral, e que precisou ser inventada, e Aristóteles, juntamente com Platão, foi um dos seus inventores. (Kraut, 2009, p. 11).

Etimologicamente, a palavra ética é derivada do grego *éthos*, e consiste em dois significados, conforme explica Silveira: “Em primeiro lugar, *éthos* tem referência aos costumes, aos hábitos de uma comunidade, revelando o aspecto histórico-social da moral. Em um segundo sentido, *éthos* significa morada, lugar habitual, podendo-se pensar na ética como morada do *éthos*.” (SILVEIRA 2004. p. 192). Através dessa definição, é plausível a percepção que a ética deve estar relacionada, também, a um conjunto que se define, na atualidade, como sociedade. E pensando a ética, Aristóteles irá afirmar que o indivíduo somente irá ser feliz quando praticar a ética na *pólis*⁵, visto que o homem nasceu para viver em sociedade e participar da vida política. Por isso, a ética do Estagirita somente se efetivará através da *práxis*⁶, como afirma Valls: “De acordo com o velho Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*, a ética nos ensina a viver, a ética é para ser vida, é *práxis* e não propriamente *theoría*⁷ ou *póesis*⁸”. (VALLS, 2004 p. 14).

Aristóteles, conforme Paviani e Sangalli, irá propor uma teoria sobre a ética das virtudes e da *eudaimonía*, um primeiro tratado “científico” sobre o tema, que está intrinsicamente ligado à política. Aristóteles propõe uma investigação acerca do agir

⁵ Cidade-Estado.

⁶ Prática, ação.

⁷ Teoria

⁸ Poesia, num sentido mais amplo: o de fazer coisas, produção, como a carpintaria, sapataria, etc.

moral, e tornar bons os homens é sua finalidade. Por isso, é assunto da filosofia prática as investigações sobre as ações humanas. E os autores acrescentam:

O agir bem, com correção e justiça, exige um saber por parte do agente ético que pode variar dependendo das circunstâncias particulares do fato e daquilo que é considerado louvável socialmente. O agente precisa ter sabedoria prática ou prudência para saber escolher e decidir como agir em cada caso e, assim, viver bem e conduzir-se numa vida feliz. (PAVIANI; SANGALLI, 2014 p.230).

Aristóteles dedica seu pensamento, ao tratar da ética, nos conceitos de *fim*, *bem*, *melhor dos bens*, e *virtude*, alegando que o que é o “bem do homem”, o *bem supremo* que é identificado como a *eudaimonia*, ou ainda *vida boa*, que é buscado por todos os indivíduos. Estes conceitos serão analisados, juntamente com a teoria de Aristóteles no decorrer deste trabalho. A seguir, a análise transcorrerá sobre o *fim*.

Macintyre descreve os humanos como possuidores de uma natureza específica e, essa natureza, faz os homens objetivarem coisas que se relacionam com um *télos*, um fim, determinado. E esse *télos* consiste num bem. (MACINTYRE, 2001, p.251). Lawrence diz que o bem humano é a melhor coisa que se pode obter ou praticar, e a melhor coisa que se pode obter é uma vida boa, já essa vida boa consiste na maneira como o ser humano deve viver e fazer isso bem, ou seja, fazer com excelência. (LAWRENCE, 2009, p.43).

Segundo Silva, Aristóteles, em sua ética, tem a pretensão de demonstrar que o fim humano, o fim último, é a *eudaimonía*. (SILVA, 2008, p.13). Para Marques, a *eudaimonía* é o fim completo da vida do homem, é o fim que não visa outro fim. A *eudaimonía* consiste numa atividade completa, incluindo todos os tipos de bens, é um bem, um fim em si mesmo, que consiste numa ação virtuosa. (MARQUES, 2001, p. 93).

2.1 A FINALIDADE DAS AÇÕES

Aristóteles afirma que toda arte e toda investigação e, também, toda ação e toda escolha tem por fim um bem qualquer: “Toda arte e toda investigação, assim

como toda ação e toda escolha, parecem ter em vista algum bem”.⁹ Sendo assim, para o filósofo o bem é a finalidade de todas as coisas. Mas, afirma Aristóteles, que há entre os fins uma diferença: alguns são atividades, outros são produtos diferentes das ações que os produzem. Quando os fins são distintos das ações, eles são mais excelentes do que a própria ação. (EN, 1094a).¹⁰

Do mesmo modo, Lawrence argumenta a respeito dessa definição ao dizer que toda ação tem como finalidade um bem, que é o seu fim. No entanto, alguns fins de algumas ações podem ser simplesmente atividades, já outros fins serão produtos das ações e diferentes das suas atividades. Nesse segundo modo, para Aristóteles, os fins serão melhores que as próprias ações. Lawrence elucida essa valorização com o seguinte exemplo: “Entendo isso como exemplo de um princípio geral de valorização da “finalidade”: se X existe em vista de Y, Y é melhor ou é mais digno de escolha racional do que X”. (LAWRENCE, 2009, p. 44).

Nodari explica que toda a ação de um indivíduo tem como objetivo alguma coisa, e que desse fazer alguma coisa se tira um valor. Por tender a um fim, a ética Aristotélica é uma ética teleológica do bem¹¹. (NODARI, 1997, p. 386). E ainda justifica:

Aristóteles interpreta a ação humana segundo a categoria de meio e fim. O fim ao qual tende uma ação particular não pode ser senão um meio em vista de um fim ulterior, mas é necessário que tenha um limite para a seqüência. Cada ação deve ter um fim último que tenha um valor nele mesmo, e, conclui Aristóteles, sem hesitação, o fim último de todas as coisas deve ser o mesmo. (NODARI, 1997, p. 386).

Aristóteles irá afirmar que assim como são muitas as ações, artes e ciências, há também muitos fins. O filósofo cita, como exemplo, a arte médica, que têm como

⁹ Todas as citações de Aristóteles, da obra *Ética a Nicômaco*, deste trabalho são traduções nossas feitas a partir da tradução espanhola de Julián Marías: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Julián Marías. Editora CEPC: Madrid, ES. 2009. Todas as citações da obra espanhola, presentes no texto, estarão disponíveis em nota.

Tradução espanhola: “Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien.” (EN, I, 1,1094 a).

¹⁰ Utilizaremos sempre a abreviação “EN” para nos referirmos a obra *Ética a Nicômaco*, seguida da paginação oficial.

¹¹ Segundo Gavin Lawrence, em seu texto, na obra de Richard Kraut, ética teleológica do bem consiste em ser “o bem de algo, em uma área ou domínio sistemático, é o fim ou *aquilo em vista do que* existem as outras coisas que pertencem a essa mesma área ou domínio. Ele é, assim, o princípio de organização de tudo o mais em uma determinada coisa ou área: que algo pertença à área e o lugar que ele ocupa são coisas estabelecidas pela sua relação com o fim.” (LAWRENCE, 2009, p. 44).

fim a saúde; a estratégia, sendo seu fim a vitória; a economia, cujo fim é a riqueza. Quer dizer que, quando alguma arte se subordina a um outro fim, o fim da arte fundamental deve ser preferido a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem do primeiro. Não faz diferença que os fins das ações sejam às próprias atividades ou algo distinto, como ocorre com as ciências anteriormente mencionadas. (EN, 1094a).

O Estagirita afirma que para todas as ações existe um fim e tudo o que é desejado é em função desse fim; é evidente, então, que tal fim será o bem, o sumo bem, conforme afirma Aristóteles:

Se existe, então, algum fim em nossas ações que desejamos por ele mesmo e desejamos tudo o mais por ele, e não por outra coisa escolhemos tudo – porque assim se repetiria até o infinito, de maneira que o desejo seria vazio e vão –, é evidente que esse fim será o bem e o bem superior.¹² (EN, 1094a).

2.2 O Sumo Bem

E o que é o sumo bem? Aristóteles questiona se o seu conhecimento (do sumo bem) teria grande influência sobre a vida de cada um dos indivíduos. Pois, sabendo-se o que se quer alcançar será mais fácil alcançá-lo. Inicialmente, Aristóteles quer investigar o que é o sumo bem e de qual ciência ou faculdade é objeto. (EN, 1094 b).

Aristóteles afirma, segundo Nodari, que o sumo bem (ou ainda bem supremo, ou bem absoluto) é a aspiração pelo que se busca todas as coisas. Ele não é um meio que objetiva um fim, mas aquilo que é buscado por si próprio. O sumo bem é a condição necessária como fim almejado para todos os outros bens. Aristóteles diz que o sumo bem é a *eudaimonia*. (NODARI 1997, p. 387).

Aristóteles conecta esse fim com a ciência política. E sendo esse fim alcançado tanto individualmente quanto na cidade, ele será mais belo e divino se for alcançado para a *pólis*. Relativamente à política, o filósofo afirma que as ações belas e justas admitem grande variedade de opiniões, consideradas por convenção e não

¹² Tradução espanhola: Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa -pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano -, es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor.(EN,1094 a)

por natureza, visto que as opiniões são convenções. Em relação aos bens algo parecido ocorre, por exemplo: há quem perde sua vida por causa da riqueza e outro por causa de seu valor (caráter), não tendo relação por natureza. (EN, 1094b). Silveira comenta acerca dessa ligação da ética com a esfera política do seguinte modo:

A *rólis* (πόλις), para Aristóteles, é uma certa forma de comunidade (*κοινωνία*) e toda comunidade tem sua formação visando a algum bem (*ἀγαθόν*) que é a sua finalidade (*τέλος*); sendo assim, é uma comunidade política (*πολιτική κοινωνία*) que visa a um bem. A *eudaimonía* (*εὐδαιμονία*) é o bem principal tanto para o indivíduo como para a comunidade política, que deve garantir a auto-suficiência (*αὐτάρκεια*) para a vida boa (*εὖ ζῆν*) (Pol.I, 2. 1252 b 28-30), não sendo um estado interiorizado (subjutivo) do indivíduo, mas, sim, uma condição de possibilidade para a cidadania. (SILVEIRA 2008, p. 199)

Já em relação à verdade, Aristóteles afirma que é próprio dos homens sábios buscarem a precisão em cada gênero de coisas. Assim, cada homem julga bem as coisas que conhece, sendo um bom juiz. Um homem instruído bem em um determinado assunto é um bom juiz nesse assunto, e o homem que recebeu uma boa instrução sobre todas as coisas é um bom juiz em geral. Por isso, os jovens não são bons conhecedores da ciência política, por não serem bons ouvintes, por falta de experiência dos fatos da vida, e além de tudo, geralmente os jovens tendem a seguir as paixões, não tendo como fim o conhecimento, mas as ações. A diferença nos jovens não está na idade, mas no modo de viver. Para eles, jovens, a ciência não trás proveito algum, mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional, o conhecimento desses assuntos trará grande vantagem: "Para tais pessoas, o conhecimento se mostra inútil, como para os descomedidos; por outro lado, para os que canalizam seus desejos e ações de acordo com a razão, o saber em relação a elas será muito proveitoso".¹³ (EN, 1095a).

Para Aristóteles o conhecimento e todo trabalho visam a algum bem, que também são os objetivos da ciência política¹⁴, e questiona qual é o mais alto de todos os bens que se pode alcançar através da ação. Ele afirma, então, que todos os homens acreditam que esse fim é a *eudaimonía* e a caracterizam como sendo o

¹³Tradução espanhola: "Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los intemperantes; en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de estas será muy provechoso." (EN, 1095a).

¹⁴ A relação entre a ética e a ciência política será analisada com maiores detalhes no capítulo 4 deste trabalho.

bem viver e o bem agir. No entanto, os sábios a diferem daqueles que não são cultos. Os homens privados de sabedoria acreditam que a *eudaimonía* seja algo como o prazer, a riqueza e a honra, ou poderia ser a saúde quando se está doente, e a riqueza quando se está pobre. (EN, 1095a).

Para descaracterizar, em especial para aqueles que acreditam que viver bem é ter uma vida de prazeres, riqueza e honra, Aristóteles apresenta três tipos principais de vida: a vida dos prazeres, a vida política e a contemplativa, ou teórica. A maioria dos homens, afirma o estagirita, levam uma vida num estilo mais vulgar e identificam o bem ou a *eudaimonía* com o prazer. Para ele tais homens preferem uma vida que não seja necessário fazer uso do intelecto, e somente se preocupam em satisfazer seus desejos. Há outras pessoas, aquelas que se dizem mais refinadas e acreditam que a *eudaimonía* se encontra na honra, pois seria ela a finalidade da vida política. (EN, 1095b) E estes estão corretos em um aspecto: que a vida política se relaciona com a *eudaimonía*.

Aqueles, segundo Aristóteles, que querem demonstrar, para si ou para os outros, que são bons através da honra, não são, de fato, bons. Pois nem sempre a busca da honra é revestida de virtude. Aqueles que à buscam podem admitir que a virtude é excelência, mas não pressupõem que sejam possuidores das virtudes. Assim, Aristóteles afirma que a virtude é a finalidade da vida política e não a honra, pois a última tem como fim o reconhecimento e não propriamente uma vida boa. Mas Aristóteles deixa subentendido que não basta ser virtuoso e não praticar a virtude. Para o filósofo, a riqueza pode ser algo útil à vida, mas não é ela que causa a *eudaimonía*. Referente à vida contemplativa esse é o modo de vida autossuficiente e mais completa de todos, aproximando-se da *eudaimonía* mais do que os outros modos de vida. No entanto, somente por si não garante a *eudaimonía* já que é necessária sua complementaridade com outras virtudes e que se possa transformar em ações boas. (EN, 1096a). E se o fim das ações é o sumo bem, é necessário saber o que é o bem.

Aristóteles propõe que talvez fosse plausível considerar o bem universal e analisar o que se entende por isso. O filósofo tem grande compromisso com a verdade e diz ser preferível honrá-la mesmo que isso custe uma amizade. Essa

objeção faz referência a Platão, seu professor, e ele faz uma crítica à teoria das Formas¹⁵ de seu mestre no que tange à definição de bem.

O Estagirita alega que para o termo “bem” existem vários sentidos, assim como para a palavra “ser”. Nesse sentido, fica explícito que o bem não pode ser algo único e universal, como pretendia Platão, pois se fosse assim não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente em uma. (EN, 1096a).

Depois tem-se a exemplificação de Aristóteles com relação aos diversos procedimentos práticos, perícias e ciências cujos fins são diversos. Haveria então a saúde como fim da medicina, a embarcação como o fim da construção naval, a vitória como fim da estratégia militar, a riqueza como fim da economia. Seria, assim o fim um bem? Neste sentido, estaria a ética montada para mostrar o bem (ou fim) humano? Parece que sim. E aí, talvez, seja possível entender por que Platão não compôs uma ética: sua ideia do Bem era ligada ao Uno-Bem transcendental e mediado pela Teoria das Ideias, de modo que o ser humano perfeito ou bom seria aquele capaz de contemplar as Ideias com sua alma e realizar o que não passaria de um exercício de rememoração da Verdade. (CORREIO, 2017, p. 657).

Se todas as coisas correspondem a uma Ideia, aquela de Platão, no caso do bem, e também de todas as outras coisas, a teoria em questão remete, o termo “bem” a dois sentidos: uns devem ser bens por si mesmos, e outros com relação ao bem por si mesmo.

Aristóteles separa as coisas boas em si mesmas das coisas úteis, para ver se as primeiras podem ser chamadas boas, e referencia a uma Ideia única. Que espécie de bem seria chamado de bem em si mesmo? Serão aqueles que são buscados quando isolados dos outros, como a inteligência, a visão, certos prazeres e honras? Estes seriam colocados entre os bens em si mesmos, ainda que tendo-se em vista outra coisa.

¹⁵ Ou teoria das Ideias de Platão. Platão expõe sua teoria através da Alegoria da Caverna, separando o mundo em dois: o mundo inteligível que se encontram as coisas mais divinas e puras, e o mundo sensível que estariam todas as outras coisas tendo “participação” das coisas do mundo inteligível: “Sócrates – Agora, meu caro Glauco, é preciso aplicar, ponto por ponto, esta imagem ao que dissemos atrás e comparar o mundo que nos cerca com a vida da prisão na caverna, e a luz do fogo que a ilumina com a força do Sol. Quanto à subida à região superior e à contemplação dos seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma para a mansão inteligível, não te enganarás quanto à minha ideia, visto que também tu desejas conhecê-la. Só Deus sabe se ela verdadeira. Quanto a mim, a minha opinião é esta: no mundo inteligível, a ideia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode apreendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendrou a luz e o soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública”. (PLATÃO, 2004, p. 228). (PLATÃO, A República. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 2004, p.228)

Ou não há nada de bom em si mesmo a não ser a Ideia de bem? Neste caso, a Forma se esvaziará de todo sentido. Mas se as coisas são boas em si mesmas, o conceito de bem deverá ser idêntico em todas elas, como a brancura é idêntico na neve e no alvaiade. Aristóteles afirma que o bem não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma só Ideia.

Na investigação que se refere sobre o que é o bem, Aristóteles também o distingue nas ações e na arte, como na medicina e na estratégia. Na primeira o bem desejado é a saúde, enquanto na segunda é a vitória. Mesmo sendo diferente em todas as ações e propósitos, o bem é a finalidade almejada. E se existe um bem para tudo que é realizado, esse bem será realizável através da ação; e se há mais de uma ação, serão bens realizáveis através delas. (EN, 1097a). Conforme elucida Kraut:

[...] se muitas coisas visam ao bem, nós deveríamos tentar chegar a um melhor entendimento de que relação todos esses diferentes bens têm entre si. Por reflexão, realizamos que alguns são perseguidos em função de outros. Assim, devemos ver se há alguma coisa em função da qual todos os outros são desejados. E nós temos de chegar a um entendimento do que isso é, pois se alcançamos esse entendimento, como arqueiros, nós estaremos melhor capacitados para atingir nosso alvo. (KRAUT, 2011, p. 40).

Aristóteles alega que os fins são vários e cada indivíduo escolhe alguns dentre eles, mas que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é algo absoluto. Para o filósofo, aquilo que é buscado por si mesmo é mais absoluto do que aquilo que é buscado em vista de outras coisas, e aquilo que não é desejável no interesse de outras coisas é mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira. Portanto, é absoluto e incondicional aquilo que é desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. (EN, 1097a). Marques diz que a concepção de Aristóteles sobre o bem é que ele, o bem, é completo; o sumo bem é valioso e autossuficiente e que a *eudaimonía* possui todas essas características e além disso, é completa; escolhida por si e nunca para outra coisa. Todas as outras virtudes são escolhidas para a obtenção da *eudaimonía*, não o contrário. (MARQUES, 2001, p. 78).

Para Aristóteles, esse é o conceito afeito para a *eudaimonia*, sendo ela procurada em si mesma e nunca em função de outras coisas. E todas as outras coisas, como o prazer, a riqueza, a honra, a virtude, são escolhidas por si mesmas e

também no interesse da obtenção da *eudaimonia*. Já a *eudaimonia* não é escolhida em vista de nenhum outro fim, senão por ela mesma. (EN, 1097b).

Aristóteles afirma que o bem absoluto é considerado autossuficiente. Autossuficiência é aquilo, em si mesmo, que torna a vida desejável e carente de nada. E assim entende-se a *eudaimonia*, sendo ela a mais desejável de todas as outras coisas. A *eudaimonia* é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação. (EN, 1097b).

Consideramos suficiente o que por si só torna a vida desejável e carente de nada; assim entendemos a felicidade. Ela é o mais desejável de tudo, mesmo sem adicionar nada a ela; Mas é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor dos bens, pois o acrescentado resulta em uma superabundância de bens e, entre os bens, o maior é sempre o mais desejável. Parece, então, que a felicidade é algo perfeito e suficiente, já que é a finalidade das ações.¹⁶ (EN,1097b).

No entanto, Aristóteles alega ser necessário explicar mais claramente o que é a *eudaimonia* necessitando, assim, explicar qual é a função do homem. Pois para o escultor, pintor ou flautista, ou para todas as coisas que tem uma função ou atividade, considera-se que o bem ou o “bem feito” reside na função própria e o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função própria. (EN, 1097 b).

2.3 A FUNÇÃO HUMANA

Um carpinteiro tem uma função e o homem não? Assim como o olho, ou o pé, tem sua função, o homem também teria a sua? Qual? A vida é comum a todos, inclusive às plantas; mas o que é específico do homem? Aristóteles dirá que o homem é portador do elemento racional, que o difere de todas as outras coisas, e que esse elemento racional, em parte tem o princípio da obediência e em parte tem princípio de exercer o pensamento. Cabe ressaltar que Aristóteles se refere à vida¹⁷ no sentido de atividade.

¹⁶ Tradução espanhola: “Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada; y pensamos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, aun sin añadirle nada; pero es evidente que resulta más deseable si se le añade el más pequeño de los bienes, pues lo agregado resulta una superabundancia de bienes, y entre los bienes, el mayor es siempre más deseable. Parece, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.” (EN,1097 b).

¹⁷ Aqui, “vida” tem sentido de um modo humano de viver.

[...] sendo assim, dizemos ser a função do homem uma determinada vida, e esta vida uma atividade ou ações racionais da alma; e a função de um bom homem é uma boa e correta realização das mesmas; e cada ação é bem realizada de acordo com a virtude adequada; se realmente é assim, o bem do homem é uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se existem várias virtudes, a atividade será em consonância com a melhor e mais completa, mas é preciso reunir em uma vida inteira. Porque uma andorinha não faz verão, nem um dia tampouco; e da mesma forma um dia, ou um breve espaço de tempo, não faz um homem feliz e afortunado.¹⁸ (EN, 1098a).

Então, se a função do homem é uma atividade da alma segundo princípios racionais, a função do homem é certa espécie de vida, e essa vida consistiria numa atividade ou ações da alma segundo um princípio racional. E, além disso, que a função de bom homem é uma boa e nobre realização dessas atividades ou ações. E se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria, o bem do homem aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude; e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. Mas Aristóteles afirma: numa vida completa. Ou seja, um homem somente poderá obter a *eudaimonia* completa no final de sua vida, justamente por ela ser adquirida constantemente, ou seja, ela é um resultado das atividades virtuosas praticadas constantemente no decorrer da vida. (EN, 1098a).

O estagirita considera como propriamente mais verdadeiro os bens que se relacionam com a alma. E mais, o homem que vive bem, e age bem, por ser essas suas funções, será um homem feliz. (1098 b). A *eudaimonia* está relacionada com a virtude, e a virtude deverá necessariamente relacionar-se a uma atividade, uma ação. E mais, para o pensador de Estagira, a atividade virtuosa é uma prática que deve ser executada bem. Aristóteles afirma: “Nosso raciocínio está de acordo com aqueles que dizem que a felicidade consiste na virtude geral ou em alguma virtude particular, pois à virtude pertence a atividade.”¹⁹ (EN, 1098b).

Para Aristóteles; os prazeres estão em conflito entre si porque não são agradáveis por natureza; mas os homens que amam o que é nobre se deleitam com

¹⁸ Tradução espanhola: “[...] siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada, y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo. (EN, 1098a).

¹⁹ Tradução espanhola: “Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad consiste en la virtud o en una cierta virtud, pues pertenece a ésta la actividad conforme a ella.” (EN, 1098b).

as coisas que tem qualidade, ou seja, com as ações virtuosas. Neste caso, as ações virtuosas devem ser agradáveis em si mesmas, são boas e nobres e possuem o mais alto nível desses atributos. A *eudaimonía*, para Aristóteles, é a melhor e a mais nobre coisa que possa existir. (EN, 1099a). O homem feliz parece necessitar de uma espécie de prosperidade, e por isso alguns identificam a *eudaimonía* como sendo a virtude, outros, no entanto, como sendo a fortuna. (EN, 1099b).

Aristóteles analisa de que forma a *eudaimonia* é adquirida: através da aprendizagem, através do hábito, ou por algum tipo de adestramento, ou pelo acaso, ou, ainda, de alguma forma divina. O filósofo afirma que se os homens receberam alguma dádiva dos deuses, pode ser que a *eudaimonía* seja uma delas, por ela ser a melhor coisa humana. E se a *eudaimonía* não for dada pelos deuses, e se ela consiste em um resultado da virtude e de alguma espécie de aprendizado ou adestramento, mesmo assim pode ser considerado algo divino, pois nada de melhor existiria no mundo. E aqueles que não são virtuosos podem conquistar, a *eudaimonia*, mediante uma espécie de dedicação e estudo. É preferível ser feliz assim do que ao acaso. Ao considerar a *eudaimonia* uma atividade virtuosa da alma, Aristóteles afirma que o objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços para fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações. (EN, 1099b)

Nesse sentido, nem um outro animal pode ser feliz, por não poder participar de tal atividade, nem mesmo um menino, pois devido à sua idade não é capaz de atividades virtuosas, pois não é necessário somente uma virtude completa, mas também uma vida completa, pois muitas mudanças podem ocorrer na vida e eventualidades de várias espécies. Quando Aristóteles faz menção de que é necessário praticar a virtude numa vida completa, ele, desse modo, está propondo que ninguém será considerado feliz em vida, sendo necessário o final da vida? Após a morte, um homem ainda poderá ser feliz? Aristóteles reitera que para os mortos também existem males e bens, como a honra e a desonra e as fortunas de seus descendentes. (EN, 1100a).

No entanto, para um homem ser considerado feliz é necessário observar o final de sua vida; é oportuno constatar que a *eudaimonia* é algo permanente, sem mudanças repentinas, não obstante o fato de que o homem, pode estar em constante mudança no percurso de sua vida, podendo ora ser considerado virtuoso ora não. No entanto, para obter a *eudaimonia*, no percurso da existência humana,

será necessário que o homem pratique ações virtuosas e não ações viciosas²⁰. Portanto, Aristóteles considera a função humana como uma prática constante das atividades virtuosas. (EN, 1100b).

Na argumentação referente às coisas louvadas, o Estagirita diz que o que se aplica nas melhores coisas não é louvor. Ele alega ser diferente o modo como é louvada a justiça, por exemplo, e a *eudaimonia*, pois essa seria mais venerável do que a primeira, por ser considerada melhor e mais divina. Dessa forma, o louvor seria mais apropriado para a virtude, pois o homem que a possui pode praticar ações nobres. Nesse sentido, Aristóteles caracteriza a *eudaimonia* como aquela que faz parte das coisas mais perfeitas e apreciadas. (EN, 1101a).

Sendo a *eudaimonia* uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, deve-se considerar a natureza da virtude, pois assim pode-se compreender a natureza da *eudaimonia*. Por virtude humana, Aristóteles entende não a do corpo, mas a da alma, pois a *eudaimonia* é a atividade da alma. O filósofo divide a alma em duas partes: a parte racional e a parte irracional. A parte irracional refere-se à natureza vegetativa, da nutrição e do crescimento, e que não se restringe somente a espécie humana, mas a todas as espécies. Esta parte, dirá Aristóteles, não participa da excelência humana. Diferentemente é a parte racional, que é a responsável pela deliberação acertada do homem, em busca da *eudaimonia*. (EN, 1101a).

Aristóteles também fará uma diferenciação das virtudes, alegando existirem duas espécies de virtude: as virtudes intelectuais e as virtudes éticas ou morais. A análise de cada espécie de virtude e suas diferenciações será feita no capítulo a seguir.

²⁰ As ações viciosas serão analisadas, no contexto Aristotélico, no capítulo 3 deste trabalho.

3 O ARCO DA FUNÇÃO HUMANA

Este capítulo é dedicado à análise das virtudes éticas (morais). Tanto as virtudes éticas quanto as virtudes dianoéticas serão essenciais para a obtenção da *eudaimonia*. As virtudes dianoéticas, que será analisada no próximo capítulo, às quais é dedicado o Livro VI da obra *Ética a Nicômaco*, relacionam-se com a educação e com a parte racional da alma, fazendo-se necessária experiência e tempo para obtê-las. Quanto às virtudes éticas, o filósofo discorre sobre elas no Livro II da mesma obra; elas são adquiridas através do hábito. Para analisar as virtudes éticas, por serem caracterizadas práticas, será necessária a averiguação do pensamento aristotélico referente ao ato voluntário, ao ato involuntário, a escolha e a deliberação, que encontra-se no Livro III da referida obra. A escolha e a deliberação serão necessárias também para a compreensão das virtudes dianoéticas.

3.1 AS VIRTUDES ÉTICAS

O propósito de Aristóteles não é investigar o que é a virtude, de um modo meramente teórico, mas o que o homem deve fazer para ser bom, a *práxis*. O filósofo investiga como devem ser as ações praticadas para determinar a qualidade dos hábitos a fim de tornar os homens bons. O estagirita antecipa que essas ações devem ser justas e que devem relacionar-se com as demais virtudes. A ética aristotélica não contém “fórmulas” universais, de certa maneira, mas cada ação deve ser analisada e praticada conforme o melhor para cada caso. Conforme Silveira, esse pensamento de Aristóteles sobre as virtudes está pautado nas percepções dos indivíduos morais perante a decisão acertada sobre cada caso, particular, moralmente, utilizando-se de juízos particulares, ao invés de princípios universais. (SILVEIRA, 2008, p. 167).

No Livro II da sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles considera as virtudes éticas como aquelas que não se encontram no homem por natureza, mas que por natureza há a aptidão para recebê-las e aperfeiçoá-las através do hábito, da prática, conforme exemplifica essa passagem:

Disso se resulta evidente que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; E nada do que seja natural pode ser modificado pelo hábito; Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes para cima; nem se pode habituar o fogo a mover-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de outra maneira distinta. Portanto, as virtudes não se produzem nem por natureza, nem ao contrariar ela, mas sim por termos aptidão natural para recebê-las e aperfeiçoá-las pelo hábito.²¹ (EN, 1103a).

Tudo aquilo que o homem possui por natureza, possui, primeiramente, por capacidade, potência, para que em seguida possa praticá-la, assim como os sentidos, como exemplifica Aristóteles: o homem nasce com a capacidade de ver e ouvir; possuindo esses sentidos por natureza, pode usá-los no decorrer de sua vida. (EN, 1103a). O homem os usa porque os tem, não os tem por tê-los usado. Diferentemente ocorre com as virtudes éticas: é necessário praticá-las para tê-las. Desse modo, um homem deve praticar atos justos para se tornar justo. A justiça é uma virtude ética. Um bom exemplo se encontra nos legisladores: um bom legislador criará boas leis que farão que os cidadãos que as seguirem tornem-se bons. E é dessa forma que uma constituição será boa ou não. (EN, 1103b).

Mas é necessário atentar-se para a qualidade das ações, pois da mesma maneira que se praticam ações boas, pode-se praticar ações más. Assim como os arquitetos: construindo bem se tornarão bons arquitetos; do contrário maus arquitetos. E assim ocorre em qualquer outra arte. Por isso a necessidade de professores: se eles não fossem necessários, seria porque todo homem, por natureza, nasceria bom ou mau. O que torna um homem justo é a prática de ações justas, assim como o hábito de ter medo que o torna temerário ou corajoso, e assim sucessivamente. Portanto, os hábitos são gerados a partir de atos semelhantes. Natali exemplifica do seguinte modo:

²¹ Tradução espanhola: “De esto resulta también evidente que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, ya que ninguna cosa natural se modifica por costumbre; por ejemplo, la piedra que por naturaleza se mueve hacia abajo, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba, aunque se intentara acostumbrarla lanzándola hacia arriba diez mil veces; ni al fuego a moverse hacia abajo, ni ninguna otra cosa de cierta naturaleza podría acostumbrarse a tener otra distinta. Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre. (EN, 1103a).

A ação é princípio da virtude em sentido causal: o agir bom produz a virtude e o agir mau produz o vício. Por exemplo, se alguém se habitua a realizar ações corajosas, torna-se corajoso e se alguém se habitua a realizar ações vis, torna-se vil. (NATALI, 1996, p. 103)

Essas ações devem ser praticas mediante a virtude e devem se afastar do excesso e da deficiência, ou falta, que são os vícios. Um homem que por tudo teme torna-se um covarde, e isso é deficiência; e um homem que a nada teme e se impõem diante de todos os perigos torna-se temerário, e isso é excesso. Neste caso, o primeiro não conseguirá enfrentar absolutamente nada; o segundo, por não temer nada, não saberá o momento que deverá recuar por ser perigoso em demasia. Por temer a tudo ou por nada temer, nenhum homem poderá tornar-se corajoso. O mesmo acontece com a temperança e as outras virtudes. As virtudes éticas, portanto, são destruídas pelo excesso e pela deficiência, que são seus vícios, mas mantidas através da mediania, ou meio termo. (EN, 1104a) Segundo Hursthouse:

[...] as excelências do caráter, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, assim como o são a força e a saúde. O treinamento excessivo e a falta de treinamento destroem a nossa força; comer ou beber demais (e, é de se esperar, comer ou beber pouco) destrói a nossa saúde, enquanto beber e comer quantidades “proporcionais” (*symmetra*) a cria, aumenta e preserva. [...] a temperança e a coragem são destruídas pelo excesso e pela deficiência, sendo preservadas pelo “que é intermediário” (*mesotetos*). (HURSTHOUSE, 2009, p. 99)

Aristóteles afirma que as virtudes éticas relacionam-se com o prazer e a dor. O prazer faz com que o homem pratique ações más e a dor o afasta do bem. Por isso da necessidade da educação desde jovem, como afirma Aristóteles:

Com efeito, a virtude moral, relaciona-se com prazeres e dores; uma vez que é por causa do prazer que praticamos o mal, e por causa da dor que nos afastamos do bem. Por isso a necessidade de sermos educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, para poder nos satisfazer e padecer como se deve; Nisto consiste, em efeito, a boa educação.²² (EN, 1104b).

Segundo Marques, o prazer também é um bem, mas não é o bem, pois todos os seres humanos o desejam por ser agradável. O prazer e a dor fazem parte de

²² Tradução espanhola: “La virtud moral, en efecto, tiene que ver con los placeres y dolores, porque por causa del placer hacemos lo malo y por causa del dolor nos apartamos del bien. De ahí la necesidad de haber sido educado de cierto modo ya desde jóvenes, como dice Platón, para poder complacerse y dolerse como es debido; en esto consiste, en efecto, la buena educación.” (EN, 1104b).

toda a vida do homem e são importantes para a felicidade e a virtude, pois é referente a elas que os homens decidem o que fazer, buscando o agradável e evitando a dor. Se um (prazer) deve ser buscado e outro (dor) evitado, será necessário que as escolhas tomadas sejam feitas com inteligência, sabedoria e compreensão. No entanto, a *eudaimonía* não pode ser confundida com o prazer; esse é somente um elemento para a vida feliz. Ter prazer com alguma espécie de atividade aumenta a vontade de continuar essa atividade do melhor modo. Como exemplo, Marques indica os músicos que consideram prazerosas a atividade de fazer música: quanto maior o prazer, melhor profissional um músico se tornará. Diferentemente, é o uso das atividades que causam dor: essas tendem à redução ou à extinção das atividades. Como exemplo, cita-se um estudante que considera prazerosa a atividade de estudar e acaba desistindo dessa atividade para que possa evitar a dor causada. (MARQUES, 2001, p.89).

Um homem somente poderá praticar ações virtuosas se for virtuoso. É necessário que o homem, ao praticar a ação: tenha conhecimento do que está fazendo; escolha suas ações e que as escolhas sejam por elas mesmas; e a ação deve ter caráter firme e imutável. Essas são as condições para adquirir as virtudes. É através de prática de atos virtuosos que o homem se tornará virtuoso. (EN, 1105a). Hobuss descreve as virtudes éticas da mesma maneira: adquiridas pelo hábito, pela prática constante de ações virtuosas, assim gerando uma disposição de caráter que conduzirá o virtuoso à agir de maneira correta. (HOBUSS, 2011, p, 76)

Mas o que é a virtude? Aristóteles afirma que há três atividades que se encontram na alma²³: as paixões, as faculdades e as disposições de caráter ou hábito. As paixões referem-se aos apetites, como a raiva, o medo, a alegria, ódio, o ciúme, etc. Ou seja, todos os sentimentos que geram prazer ou dor. As faculdades são aquelas que permitem que sejam sentidos todos os prazeres citados acima. Já as disposições de caráter (ou hábito) são aquelas que permitem que o homem seja bom ou mau em relação aos prazeres, a agir ou não com moderação, como afirma Aristóteles:

²³ “A alma ou *psychê* poderia ser considerada como “algo que anima – ou dá vida a – uma coisa viva” e “ser animado é ser um corpo com certas capacidades”. (Cf. BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 105-106, grifos do autor). Aristóteles considerava que a alma, apesar de ser uma e única, seria detentora de várias funções, o que lhe permitiria diversas maneiras de se manifestar.” (PEQUENO, 2014, p. 86, nota 120).

Após isso devemos considerar o que é a virtude. Visto que as coisas que se passam na alma são de três classes, paixões, faculdades e hábitos, a virtude deve pertencer a uma destas. Por paixões entendo os apetites, a ira, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, o amor, o ódio, o desejo, o ciúme, a compaixão, e os sentimentos em geral que são acompanhados de prazer ou dor. Por faculdades, aquelas em virtude das quais se diz que nos afetam essas paixões, por exemplo, aquela pelo que somos capazes nos indignar ou nos entristecer ou nos lamentar; E por hábitos entendemos as coisas em virtude das quais nos comportamos bem ou mal com referência às paixões; Por exemplo, em relação à ira, nos comportamos mal se nossa atitude é excessiva ou branda, e bem se a sentimos moderadamente; E o mesmo vale para as outras paixões.²⁴ (EN, 1105b).

Nem as virtudes e nem os vícios são paixões, porque o homem não será bom ou mau devido às paixões, mas sim pelas virtudes ou pelos vícios, pois é por eles que o homem será louvado ou censurado. Mas as paixões são objetos de escolha, estão envolvidas na virtude/vício. (EN, 1105b). A virtude também não será uma faculdade, visto que o homem não pode ser chamado de bom ou mau por sentir as paixões. Além disso, essa faculdade é dada por natureza, mas ser bom ou mau não é definido por natureza, como foi visto anteriormente. Sendo assim, as virtudes não são nem paixões e nem faculdades. (EN, 1106a) Seria, então, a virtude uma disposição de caráter fruto do hábito?

Cabe, agora, investigar de que modo a virtude é, se é uma disposição de caráter. A virtude²⁵, ou excelência, é a atividade na qual sua função é bem desempenhada, excelente. Assim como o olho que será excelente quando desempenha bem sua função, ou seja, quando proporciona a visão, assim para todas as outras coisas. E, se vale para todas as coisas, valerá para a virtude, necessariamente. Portanto, a virtude do homem será a disposição de caráter, que o tornará bom e que o fará desempenhar bem sua função. (EN, 1106a). Conforme

²⁴ Tradução espanhola: “Después de esto tenemos que considerar qué es la virtud. Puesto que las cosas que pasan en el alma son de tres clases, pasiones, facultades y hábitos, la virtud tiene que pertenecer a una de ellas. Entiendo por pasiones apetencia, ira, miedo, atrevimiento, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión, y en general los afectos que van acompañados de placer o dolor. Por facultades aquéllas en virtud de las cuales se dice que nos afectan esas pasiones, por ejemplo, aquello por lo que somos capaces de airarnos o entristecernos o compadecernos; y por hábitos aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, respecto de la ira nos comportamos mal si nuestra actitud es desmesurada o lacia, y bien si obramos con mesura; y lo mismo con las demás. (EN, 1105b).

²⁵ Para Aristóteles a virtude é uma espécie de meio termo, mediania, tendo como propósito atingir essa mediania. Por ser uma espécie de mediania deve, portanto, evitar tudo o que é excessivo e tudo o que é deficiente. A definição de virtude para Aristóteles é diferente da definição moderna: “que as virtudes são estados disposicionais (hexeis) em relação às ações, mas que elas são estados “em relação aos quais estamos bem dispostos em relação às paixões”.” (HURSTHOUSE, 2009, p. 107)

análise de Angioni, parece que a virtude ética seria a capacidade de praticar ações virtuosas adequadamente. A virtude ética consistiria em uma disposição para escolher bem e agir bem mediante essa escolha. (ANGIONI, 2009, p. 3).

Mas como o homem desempenhará bem essa função? O estagirita aborda a natureza da virtude: afirma que o igual é o meio termo entre o excesso e a falta, mas que há um meio termo em relação às coisas e outro em relação ao homem. Em relação às coisas, o meio termo é equidistante dos extremos, excesso e falta. E o meio termo relativo aos homens não é um só e nem o mesmo para todos. (EN, 1106a).

Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, se considera seis como meio-termo em relação a coisa, porque excede e é excedido por uma quantidade igual; Esse meio-termo consiste de acordo com uma proporção aritmética. Mas em relação a nós isso não deve ser entendido assim, pois se para alguém comer dez partes é demais e comer duas partes é pouco, o técnico não prescreverá seis partes, porque provavelmente essa quantidade também será muito ou pouco para quem há de comê-la: para Mílon, pouco, para o atleta principiante, muito. O mesmo se aplica à corrida e à luta. Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o; Mas o meio-termo não do objeto, mas relativo a nós.²⁶ (EN, 1106a).

Do mesmo modo acontece com todas as artes: o excesso e a falta danificam a excelência e o meio termo a preserva. E se a virtude é melhor que as artes, a virtude deve visar o meio termo; no entanto, Aristóteles se refere às virtudes éticas, pois são elas que fazem referência às paixões e ações, e são esses últimos que podem conter excesso, carência ou meio termo. (EN, 1106b).

Segundo Aristóteles, nas ações também há um excesso, carência ou meio termo. A virtude se refere às ações e às paixões, e o excesso e a carência são formas de erro, mas o meio termo é o acerto, e é visando a mediania que as ações praticadas pelo homem devem tender. E mais, o filósofo afirma que há várias maneiras de cometer erros e que há um único modo de realizar acertos. Portanto, ao objetivar um fim, há diversos modos errôneos que podem afastar do desejado; no entanto somente uma maneira de atingi-lo com êxito. Por isso, o excesso e a falta

²⁶Tradução espanhola: "Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto de nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho. Y lo mismo si se trata de la carrera y de la lucha. Así pues, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero el término medio no de la cosa, sino el relativo a nosotros."(EN,1106a).

são características do vício, e a mediania da virtude. (EN, 1106b). Aristóteles define o que é virtude da seguinte maneira:

A virtude é, portanto, um hábito relacionado à escolha e que consistente em um meio-termo relativo a nós, determinado pela razão e pela escolha decidida pelo homem prudente. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta, e por não atingir o limite entre as paixões e ações em um caso e exceder em outro, enquanto a virtude encontra e escolhe o meio-termo. Por isso, desde o ponto de vista de sua substância e a definição que estabelece sua essência, a virtude é um meio-termo, mas do ponto de vista do justo e do bem superior é um extremo.²⁷ (EN, 1106b).

No entanto, não é para todas as ações e paixões que há uma mediania, pois algumas coisas são más por si mesmas, como a maldade, a inveja, o assassinato, o furto, o adultério, etc. Do mesmo modo seria impossível buscar um meio termo em ações injustas ou covardes; se isso fosse possível, haveria um meio termo do excesso e da carência, ou seja, um excesso do excesso e uma carência da carência. E assim, não pode haver um excesso ou uma carência da temperança ou da coragem, por exemplo, por ser o meio termo. Resumindo, não há um meio termo no excesso e na carência, e não há excesso ou carência no meio termo. (EN, 1107a).

Aristóteles afirma que é necessário analisar as ações em particular, por aproximarem-se da verdade, pois de modo universal os casos tornam-se vazios. (EN, 1107a). Além disso, o filósofo expõem exemplos de virtudes, visto que é necessário saber quais são as virtudes éticas, e distancia-as dos vícios, de modo particular: em relação ao medo e a audácia (ousadia), a coragem é o meio termo; ou seja, para a virtude a ser alcançada, pela falta de medo, não há um nome, assim como para vários outros não haverá um nome. O excesso de audácia será imprudente (temerário), e naquele que há excesso de medo e falta de audácia será denominado como covarde. Em relação aos sentimentos de prazer e dor, o meio termo será a temperança, enquanto o excesso será intemperante e na falta (que é

²⁷ Tradução espanhola: “Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo.” (EN,1106b).

difícil de encontrar alguém) Aristóteles diz não haver um nome específico, porém pode-se chamar de insensíveis. (EN, 1107b).

Continuando, em relação a dar e receber dinheiro, o meio termo é a liberalidade, enquanto que o excesso é chamado de prodigalidade e a deficiência de avareza. Nestas ações, a prodigalidade excede no gastar e é deficiente em receber, mas a avareza excede no receber e é deficiente em gastar. O filósofo continua exemplificando através do dinheiro: a magnificência será o meio termo (o homem magnífico difere do liberal, pois o primeiro lida com grande quantia de dinheiro e o segundo com pequenas quantias), que terá como excesso a vulgaridade e o mau gosto, e a deficiência será a mesquinhez. A liberalidade será analisada posteriormente. (EN, 1107 b).

Em relação à honra e à desonra, o meio termo será o justo orgulho, o excesso será chamado de uma espécie de “ vaidade oca ” e a deficiência de humildade indébita. Quando a honra é desejada mais do que se deve, o homem será considerado ambicioso. (EN, 1107b). Ao referir-se à cólera, Aristóteles faz menção à existência de um excesso, de uma deficiência e de um meio termo, embora considera que não há um nome específico para cada vício e sua mediania: para o excesso o filósofo denomina de irascibilidade, e chama aquele que pratica esse excesso irascível; a mediania é nomeada de calma; o vício é chamado por falta de paciência, e aquele que o pratica é considerado pacato. Referente à veracidade, que é o meio termo, tem-se como excesso a jactância e como deficiência a falsa modéstia. Outra virtude, citada pelo estagirita, é a agudeza de espírito, que é, portanto, a mediania, enquanto a chocarrice, zombaria e ironia encontram-se no excesso e a rusticidade, indelicadeza e grosseria são as deficiências. Amabilidade é o meio termo; excesso é o homem obsequioso e a deficiência é o homem rixento. O filósofo ainda afirma que há mediania nas paixões e relativamente a elas: sendo a modéstia o meio termo, modesto aquele que a pratica; acanhado aquele que se envergonha, se constrange de tudo, que é o seu vício por falta; e aquele que não demonstra vergonha de nada é um despudorado, sendo seu excesso o despudor. (EN, 1108a) Aristóteles finaliza essa parte demonstrando a justa indignação como meio termo, seu excesso sendo a inveja e sua deficiência o despeito, malevolência; ainda afirma que há a virtude da justiça, e as virtudes intelectuais que abordará posteriormente. (1108 b).

Segundo Aristóteles em síntese, que há três espécies de disposições: dois vícios, o excesso e a carência, ou deficiência, e uma virtude, o meio termo, ou mediania. Cada uma delas se opõem às outras. Cada extremo, seja do excesso ou da carência, deficiência, será contrário ao meio termo e ao outro extremo, e o meio termo será contrário a cada um dos extremos. Dessa maneira, os extremos estarão em maior contrariedade entre eles do que com o meio termo, pois os extremos se encontram em maior distância, tal como acontece com o grande e o pequeno, um em relação ao outro se encontram em maior distancia do que com o igual. No entanto, afirma Aristóteles, alguns extremos terão certa semelhança com o meio termo, é o caso da temeridade com a coragem e o da prodigalidade com a liberalidade, pois os contrários são definidos com o maior afastamento entre eles; tanto quanto mais afastados, maior será a sua contrariedade. (EN, 1108b).

Ao meio termo, por vezes, o que mais demonstra contrariedade é a deficiência, outras vezes o excesso. Em relação à coragem, o que mais se afasta dela é a covardia, deficiência, do que a temeridade, que é um excesso. Diferentemente da temperança, que é o seu excesso, a intemperança, que mais se afasta do meio termo. Isso ocorre por dois motivos: a primeira, pela própria coisa. Ocorre que um extremos poderá estar mais próximo e ser mais semelhante ao meio termo, então esse não estará oposto ao meio termo, mas o seu contrário. No caso da coragem, o que será oposto do meio termo é a covardia, por ser considerada mais dessemelhante do que a temeridade, que é considerada mais semelhante e mais próxima da coragem. As coisas que se afastam do meio termo são consideradas mais contrárias a ele. (1109 a).

O outro motivo reside no homem. Aquilo que tende por natureza no homem parece ser o mais contrário ao meio termo. É natural, por exemplo, o homem tender para os prazeres, sendo assim conduzidos à intemperança mais facilmente do que à contenção. Por isso é dito que o extremo que o homem tende com mais facilidade é considerado contrário, por ele, ao meio termo. Nesse caso, a intemperança torna-se mais contrária à temperança. (1109 a).

Portanto, a virtude moral é um meio termo, uma mediania, entre dois vícios, excesso e deficiência, e deve-se visar a mediania em cada ato e em cada paixão. Desse modo, não é fácil um homem ser bom, pois é difícil encontrar o meio termo em cada coisa; também como não é para qualquer um encontrar o meio de um círculo, mas somente para aquele que sabe fazê-lo. Isso se aplica para todas as

outras coisas. Sendo assim, o bem é algo raro, belo e louvável. Aquele que busca o meio termo deve primeiramente afastar-se daquilo que lhe é mais contraditório. Para chegar ao meio termo é necessário ir em direção do outro contrário, pois se chega ao intermediário afastando-se do erro, como afirma Aristóteles:

O homem que se desvia um pouco do bem não é censurado, tanto se exceder-se como se pecar pela falta. Mas é censurado aquele que se desvia muito, pois esse não passará despercebido. Apesar disso, até que ponto e em que medida até que seja censurável? Isso não é fácil de determinar pela razão, porque não é nenhuma das coisas que se percebem. Tais coisas são particulares, e o critério reside na percepção. O que dissemos manifesta que entre todas as coisas o meio-termo é louvável, mas às vezes temos que inclinar-nos para o excesso e outras vezes para a deficiência, pois assim alcançaremos mais facilmente o meio-termo e o que é certo.²⁸ (EN, 1109b).

Conforme especifica Angioni, a virtude ética ocupa-se com o fim da ação, mas ela não pode descuidar dos meios da obtenção do fim, portanto a virtude ética deve estar intrinsecamente envolta de escolhas, pois estas deverão estar relacionadas com os meios pertinentes para a obtenção do fim almejado. (ANGIONI, 2009, p.10). Desse modo, aquele que pratica as ações detém o poder de escolha de como irá realizar tal atividade. Sendo assim, Aristóteles analisa a relação da escolha com as virtudes éticas, e como elas, as escolhas, devem ser deliberadas. Além disso, ele estabelece definições acerca do que é um ato voluntário e um ato involuntário e como isso se relaciona com a escolha.

3.2 ATO VOLUNTÁRIO, ATO INVOLUNTÁRIO, ESCOLHA E DELIBERAÇÃO

Se as ações e as paixões são objetos da virtude, e, afirmará Aristóteles, os atos voluntários poderão ser dignos de louvor ou censura e os atos involuntários podem ser perdoados e até mesmo dignos de piedade, é necessário verificar o que são os atos voluntários e os involuntários para compreender de que modo se relacionam com as virtudes. (EN, 1109b). O estagirita afirma que os atos

²⁸ Tradução espanhola: “El que se desvía poco del bien no es censurado, tanto si se excede como si peca por defecto; pero sí lo es el que se desvía mucho, porque éste no pasa inadvertido. Sin embargo, hasta qué punto y en qué medida sea censurable no es fácil de determinar por la razón, porque no lo es ninguna de las cosas que se perciben. Tales cosas son individuales y el criterio reside en la percepción. Lo que hemos dicho pone, pues, de manifiesto que el hábito medio es en todas las cosas laudable, pero tenemos que inclinarnos unas veces al exceso y otras al defecto, pues así alcanzaremos más fácilmente el término medio y el bien.” (EN, 1109b).

involuntários são aqueles que ocorrem por força ou por ignorância, sendo forçados os atos em que o princípio motor encontra-se fora do agente; portanto não cabe ao agente a culpa pela ação. Como exemplo, Aristóteles diz que alguém que é levado pelo vento não cometeu essa ação por vontade própria, desse modo o ato é involuntário. (EN, 1110a). Silva concorda com o filósofo, afirmando que:

[...] louvores e honras são dados àqueles que se destacam, e, assim, do mesmo modo a virtude é o que se destaca na ação humana; a censura é concedida aos que erram ou falham voluntariamente, do mesmo modo a ação viciosa é censurada. Aos que erram ou falham involuntariamente, os seus atos são perdoados ou causam piedade. (SILVA, 2013, p. 38).

No entanto, pode haver atos mistos, ou seja, voluntário e involuntário, em determinadas situações. Como exemplo, no caso de um sequestro, o sequestrador só irá libertar com vida a vítima se outro indivíduo matar a quem ele ordenar. Nesse caso, quem deverá matar essa outra pessoa é o filho da vítima, por exemplo. Assim, o filho poderá escolher entre matar ou não matar essa pessoa designada, sendo assim um ato voluntário. Porém, o filho não escolheu encontrar-se nessa situação, não escolheu que sua mãe fosse sequestrada; nesse aspecto o ato é involuntário. Portanto, quando o princípio que move a ação encontra-se no indivíduo, praticante de tal ação, há a escolha de praticar ou não a ação, ou seja, é um ato voluntário. Mas, poderão ser involuntários, pois, talvez, ninguém as escolheria por si mesmas. Sempre deverá ser analisado o momento da ação para definir se foi voluntária ou involuntária. (1110a).

Já aquilo que se pratica por ignorância é não voluntário; e só as ações que provocam dor e arrependimento é que são involuntárias. Quando um indivíduo comete uma ação por ignorância e não se arrepende, não tem o sentimento de dor, não agiu voluntariamente, visto que não sabia o que fazer, mas também não agiu involuntariamente, já que a ação não lhe causou nem uma espécie de dor. Assim, aqueles que agem por ignorância e que se arrependem são considerados agentes involuntários, e aqueles que não se arrependem podem ser chamados de não-voluntários. (EN, 1110b). Silva define o ato voluntário como aquele que deve conter duas condições: o princípio da ação deve estar no indivíduo praticante da ação, e este deve conhecer as circunstâncias das quais o ato está envolvido. Já os atos involuntários serão aqueles que não atendem às condições do ato voluntário, ainda que somente uma delas. (SILVA, 2013, p. 41).

Aristóteles também faz uma diferenciação daqueles que agem por ignorância em relação àqueles que agem na ignorância. Um exemplo de um indivíduo que age na ignorância é um bêbado, que não está em perfeito juízo durante sua bebedeira, podendo assim agir involuntariamente. No entanto, ele pôde escolher beber, tendo praticado, assim, um ato voluntário. No pensamento aristotélico, todo homem perverso ignora o que deve fazer e do que deve abster-se, e é em consonância desses erros que os homens se tornam injustos e, geralmente maus. (EN, 1110b).

O termo “involuntário”, empregado pelo filósofo, não deve ser utilizado quando o homem ignora o que lhe traz vantagens; não é o equívoco que faz um ato ser involuntário, mas sim a ignorância dos particulares. (EN, 1110b). Como o homem que deixa escapar um segredo sem querer, e sabendo que se tratava de um segredo, ou quando é dado um medicamento a alguém com a intenção da cura, mas na verdade o medicamento para aquela determinada pessoa acaba fazendo mal, pelo fato dela, a pessoa, ser alérgica a algum componente na fórmula do medicamento, por exemplo. Sendo assim, a ignorância pode se relacionar com qualquer uma dessas coisas, e do homem que a ignorava pode-se dizer que agiu involuntariamente, merecendo perdão e piedade. Mas, além disso, as práticas dessas ações devem causar ao homem dor e trazer arrependimento.

Aristóteles determina a natureza e o número desses atos. Pode haver a ignorância quando um homem não sabe quem ele é, o que está fazendo, está agindo perante a quem, quais as ferramentas que utiliza para praticar tal ação, qual é a finalidade e o modo como está agindo, se ignorar esses itens citados o filósofo diz que só pode se tratar de um homem louco. Pois seria impossível, ao menos, não saber quem ele é. Mas o que está sendo feito pelo homem, é possível não saber. Por exemplo, digitar uma palavra de forma errônea em um trabalho sem querer. A ignorância pode ocorrer, portanto, em qualquer momento de uma ação. Assim, pode-se dizer que o homem agiu involuntariamente quando ignorou um dos momentos, principalmente se for as circunstâncias ou a finalidade. E, claro, se a ação causou arrependimento e dor (EN, 1111a). Evidencia-se, conforme Gambale, que:

A escolha de ações cujo resultado depende do acaso não será escolhida para aquele que pretende atingir com sucesso o fim perseguido. Portanto, o objetivo de uma pessoa virtuosa é praticar ações virtuosas. Aristóteles afirma que uma pessoa virtuosa “praticamente não se arrepende”. (GAMBALE, 2016, p. 42).

Já o ato voluntário é aquilo cujo princípio motor encontra-se no agente que tem conhecimentos das circunstâncias particulares do ato. Para Aristóteles, o desejo, o apetite e o prazer são considerados, quando motivadores, como atos voluntários. Uma vez que é o agente que pode escolher entre se deixar mover por eles ou não, e sendo o ato involuntário considerado doloroso, e os prazeres e desejos propiciarem uma sensação agradável, estes não poderiam ser considerados involuntários. (EN, 1111a).

Após examinar o voluntário e o involuntário, Aristóteles inicia suas considerações acerca da escolha, que estará mais próxima das virtudes do que das ações. Desse modo, as ações virtuosas estão intrinsecamente ligadas às escolhas. Num primeiro momento, a escolha parece ser voluntária, porém ela não se identifica com o voluntário. Se assim fosse, os animais inferiores, ou seja, os irracionais, e as crianças participariam da ação voluntária, mas elas não participam da escolha. As ações voluntárias podem ser praticas sobre as circunstâncias do momento, mas podem estar ausentes da escolha. (EN, 1111b).

A escolha não pode ser confundida com o desejo, o impulso, um apetite. Evidentemente, um animal irracional agirá conforme seus desejos, não haverá a escolha em seus atos. Assim como o incontinente agirá de acordo com seus apetites e o continente não; este agirá através da escolha. A escolha não tem relação nem com o agradável e nem com o que provoca dor, e nem se relaciona com coisas impossíveis, como a imortalidade ou o desejo que se possa ter para que um atleta ganhe uma competição; isso só se pode desejar, cabe aos apetites. O desejo tem relação com o fim, e a escolha com os meios. Pode-se desejar ter saúde, mas é a escolha que permitirá tê-la ou não, através de hábitos saudáveis, por exemplo. Um indivíduo pode desejar qualquer coisa, até a imortalidade, mas não pode escolher ser imortal. A escolha se relaciona com as coisas que se encontram em poder do indivíduo. A escolha é algo que envolve um princípio racional, e como o nome mesmo sugere, parece que é aquilo que é colocado diante de outras coisas. E ela deve ser feita após a deliberação. (EN, 1111b).

Aristóteles afirma que toda coisa é passível de deliberação, e que somente um homem sensato é capaz de o fazer, ou seja, nem um louco, nem um idiota. A deliberação só pode ser feita em coisas que estão ao alcance do homem e que podem ser realizadas por esforços próprios. Delibera-se a respeito de coisas que se

encontram na obscuridade e daquelas que ainda estão indeterminadas. A deliberação não acontece acerca dos fins, mas a respeito dos meios, da escolha. Toda deliberação é uma investigação, é um processo altamente racional que determina a escolha a ser tomada. Gira em torno de coisas feitas pelo agente, e as ações têm em vista outra coisa que não elas mesmas, visam o fim. (EN, 1112b).

Portanto, a escolha é um desejo deliberado. Busca-se algo, deseja-se algo, sendo este o fim, e com a deliberação é que o agente irá escolher qual é o melhor caminho para se chegar a este fim. Sendo o fim o objeto de desejo, e o meio aquilo pelo qual delibera-se, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias, como escreve o estagirita:

Como o objeto de escolha é uma coisa que está em nosso poder e é tema de desejo e deliberação, a escolha será também um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; Porque quando decidimos após uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos. Descrevemos, portanto, em linhas gerais, a escolha, comentando sobre quais objetos aborda e que meios são estes que conduzem aos fins.²⁹ (EN, 1113a).

A vontade (ou desejo) tem como objetivo o fim, assegura Aristóteles. Para ele, alguns poderão dizer que esse fim é o bem, outros poderão afirmar que é um aparente bem. E aqueles que acreditam que é um bem deverão admitir que quando alguém não escolhe bem é porque não é um objeto de desejo. Já aqueles que dizem ser um bem aparente terão que concordar que não existe objeto natural da vontade, mas que somente é desejado pelo homem aquilo que aparenta ser bom para ele. Desse modo, o bem pode parecer ser diferente para cada um. (EN, 1113a). Para Aristóteles, o homem bom saberá escolher acertadamente todas as coisas, e a verdade lhe aparecerá com clareza, diferentemente daqueles que não são bons. E isso é consequência do prazer, que pode parecer ser bom, mas não é. E por isso o agradável é dito como um bem, e a dor é evitada por parecer ser um mal. (EN, 1113b).

O fim, então, é aquilo que é desejado, e o meio é aquilo que é deliberado e escolhido. As ações realizadas como meio devem ser escolhidas e voluntárias. Pois

²⁹ Tradução espanhola: “Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación. Hemos descrito, pues, en líneas generales la elección, y hemos dicho sobre qué objetos versa, y que éstos son los que conducen a los fines. (EN, 1113 a)

a virtude está intrinsecamente relacionada com os meios. A virtude encontra-se em poder daquele que age, assim como os vícios, como relata Aristóteles:

Sendo, pois, o fim o objeto do desejo, e o meio - para alcançar o fim - aquilo que deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. E aos meios se refere também o exercício das virtudes. Portanto, a virtude está em nosso poder de ação, assim como o vício. De fato, sempre que depende de nós o agir, também depende o não agir, e vice-versa; de modo que se temos o poder de agir quando é pelo bem, também temos o de não agir quando é pelo mal; E se está em nosso poder o agir pelo bem e pelo mal, da mesma forma teremos o poder do não agir, se nisto consiste sermos bons ou maus, estará em nosso poder sermos virtuosos ou viciosos. Dizer que ninguém é voluntariamente mau, nem involuntariamente feliz parece ser em parte falso e em parte verdadeiro: efetivamente ninguém é feliz sem querer, mas a maldade é algo voluntário.³⁰ (EN, 1114a).

Portanto, através do exercício de ações particulares que será formada as disposições de caráter de cada homem. As virtudes são meios e também disposições de caráter, dependem do homem, são voluntárias e devem ser executadas de acordo com a justa regra. No entanto, as ações e disposições de caráter não são voluntárias da mesma maneira que as virtudes, pois é o homem que decidirá de que forma irá agir em determinada situação, sendo responsável pelos seus atos, conhecendo as circunstâncias. (EN, 1114b). Porém, as disposições de caráter serão voluntárias através do poder, consentido ao homem, em agir ou não agir de determinada maneira. (EN, 1115a). A seguir, dar-se-á exemplos de virtudes éticas:

A coragem é o meio termo entre o medo e a imprudência. O homem pode ter medo de coisas como a falta de amigos, a doença, a pobreza e a morte; desse modo, medo também pode ser caracterizado como um mal. No entanto, nem o valente pode se sobrepor a estas coisas. Em certas ocasiões é nobre temer algo. Os males que não derivam de vícios não deveriam ser temidos. Mas não é corajoso

³⁰ Tradução espanhola: "Siendo, pues, objeto de la voluntad el fin, de la deliberacion y la elección los medios para el fin, las acciones relativas a éstos serán conformes con la elección y voluntarias. Y a ellos se refiere también el ejercicio de las virtudes. Por tanto, está en nuestro poder la virtud, y asimismo también el vicio. En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí; de modo que si está en nuestro poder el obrar cuando es bueno, estará también en nuestro poder el no obrar cuando es malo, y si está en nuestro poder el no obrar cuando es bueno, también estará en nuestro poder el obrar cuando es malo. Y si está en nuestro poder hacer lo bueno y lo malo, e igualmente el no hacerlo, y en esto consistía el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos. Decir que nadie es malvado queriendo ni venturoso sin querer parece a medias falso y verdadero: en efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario." (EN, 1114a).

aquele que não teme essas coisas. Assim como não é um covarde aquele que teme os perigos que uma guerra pode causar, ou aquele que encara de bom humor as perdas de uma fortuna. (EN, 1115a).

O corajoso é capaz de enfrentar os medos causados nas pessoas comuns. A morte é a mais terrível dentre todas as outras coisas, visto que ela é o fim, e que para os mortos não há nada mais de bom ou ruim. (EN, 1115a). Mas ser bravo não é necessariamente relacionar-se com todos os tipos de morte, como no mar ou na doença, dirá Aristóteles. Nas batalhas sim. É bravo aquele que morre pela honra. Um homem corajoso é aquele que é capaz de demonstrar seu valor diante das mais adversas situações, ou aquele que tem uma morte nobre, digna de honra. (EN, 1115b).

Os homens não temem as mesmas coisas, e algumas coisas que causam medo estão além das forças humanas, e essas causam medo para todos aqueles que estão em seu juízo normal. Aquele que for corajoso poderá temer as coisas que estão além das forças humana, porém irão enfrenta-las de acordo com a melhor das ações, ou seja, de acordo com a coragem, isto é de acordo com a virtude. Portanto, aquele que age de acordo com o que deve ser temido, com aquilo que deve ser enfrentado, pelos devidos motivos e nas situações devidas, e também aquele que age de acordo com o que não deve ser temido, aquilo que não deve ser enfrentado, pelos devidos motivos e pelas situações devidas, é corajoso. (EN, 1115b).

O fim das atividades relaciona-se com a disposição de caráter. O corajoso é nobre e também será nobre o fim da ação praticada por ele. A temeridade, a covardia e a bravura têm relação com os mesmos objetos, porém diferem nas disposições com esses objetos a que se relacionam. A temeridade e a covardia ficam no âmbito dos excessos, ou distantes da mediania, enquanto que a bravura mantém-se no meio termo, na posição correta.

Aristóteles, após fazer uma análise da coragem, passa a fazer a análise de outra virtude, da temperança, que diz respeito à parte irracional, assim como a coragem. A temperança é o meio termo em relação aos prazeres. É necessário, então, saber quais são os prazeres que se relacionam com essa virtude. Para Aristóteles, há uma distinção entre os prazeres do corpo e os prazeres da alma: ter amor à honra ou ao estudo faz parte dos prazeres da alma, assim como aqueles que gostam de contar ou ouvir histórias. Mas nenhum desses prazeres relaciona-se com a temperança ou com a intemperança. A temperança refere-se aos prazeres do

corpo, mas não com todos: utilizar a visão para apreciar formas, cores e pinturas, ou a audição para deleitar-se com a música, são prazeres, mas quem o faz não é considerado nem temperante e nem intemperante. (EN, 1117b).

Mas é diferente com os prazeres relacionados com o olfato. Não é temperante e nem intemperante àqueles que se deliciam com o aroma das flores. Mas serão intemperantes aqueles que desfrutam dos cheiros de alimentos saborosos, pois estes trazem lembranças dos desejos apetitosos. A temperança e a intemperança parecem brutais e inferiores, pois há alguns prazeres do corpo que se assemelham com os animais, e eles são relacionados com o tato e o paladar. Aquele que é intemperante irá apreciar os alimentos para saciar seu desejo e por isso é também uma questão de tato. O mesmo ocorre com a bebida e o ato sexual. (EN, 1118a). E pelo motivo do homem intemperante não dominar seus apetites é que esses desejos irão aproximar-se dos instintos animais. E eles satisfazem apenas partes do corpo, não o corpo todo. (EN, 1118b).

Aristóteles afirma que os apetites podem ser naturais ou adquiridos. Naturais serão aqueles iguais aos alimentos, pois é próprio da natureza humana sentir fome. Já o que é próprio do homem é a preferência por um ou outro alimento. No apetite natural a tendência é o excesso, excedendo assim a medida natural, já que tende a preencher algo que está faltando, neste caso, o alimento para a sobrevivência humana. No apetite adquirido, o homem tende a buscar aquilo que não deve, de uma maneira exagerada, ou, ainda, de um modo indevido, ou dos dois modos. (EN, 1118b).

Portanto, aqueles que se excedem perante os apetites serão intemperantes. E o homem intemperante irá sofrer quando não conseguir saciar seus apetites, e também pelo forte desejo de obtê-los; desse modo a dor será um efeito do prazer. No entanto, o homem temperante não irá sofrer pelas ausências ou pelas abstenções do que é agradável. Mas aqueles que são indiferentes pelos apetites, mesmo quando ausentes, Aristóteles afirma que são pessoas raras, que quase não existem, pois dificilmente alguém tem tamanha insensibilidade. O homem temperante é aquele que está na mediania desses excessos e ausências. (EN, 1119a).

A intemperança parece ter um caráter voluntário mais do que a covardia. A intemperança é regida pelos prazeres e é procurada pelos homens, e a covardia é tomada pela dor e os homens evitam-na. Além disso, a dor tem caráter destrutivo

quando age no indivíduo, diferentemente do prazer. Assim, a intemperança parece ser mais voluntária. É mais fácil acostumar-se com os prazeres; nesse sentido, tem caráter digno de censura. A covardia parece não ser voluntária da mesma maneira que suas manifestações particulares; ela é indolor, mas causa dor quando um indivíduo necessita abandonar suas armas ou é desonrado de alguma maneira, parecendo ser forçado. Não do mesmo modo que o intemperante, pois suas ações particulares parecem ser voluntárias, já que suas ações são praticadas sob o impulso; no entanto ninguém deseja ser intemperante. (EN, 1119a).

A intemperança também é praticada pelas crianças; são os apetites, a compulsão, e os desejos pelas coisas agradáveis que prevalecem nelas. Elas irão aos excessos se não forem capazes de serem racionais. Portanto, os apetites devem ser moderados, e não devem ser superiores ao princípio racional; Aristóteles chama isso de disciplina e obediência. Assim como a criança deve submeter-se aos ensinamentos de seu professor, os apetites devem se subordinar aos princípios racionais. (EN, 1119b).

Após essa análise da coragem e da temperança, ambas são virtudes do caráter, pode-se concluir desse capítulo que: as virtudes éticas são aquelas adquiridas através do hábito, não por natureza, mas sim através do exercício constante de ações virtuosas; os vícios ou por falta ou por excesso são destrutivos e devem ser evitados; a virtude ética é uma espécie de mediania; as ações involuntárias são aquelas que ocorrem sob compulsão ou ignorância e merecem perdão; as ações voluntárias são aquelas que o princípio motor está no agente praticante do ato e este tem o conhecimento das circunstâncias particulares da ação; a escolha é um desejo deliberado; o fim é aquilo que é desejado e o meio é aquilo que é escolhido e deliberado; o exercício da virtude refere-se aos meios, logo, a virtude encontra-se no poder de escolha. A escolha, que é a origem da ação, não pode ser feita sem o uso da razão, do intelecto e é referente a isso que cabe a investigação a seguir.

4 DEFINIÇÃO FINAL DE *EUDAIMONÍA* E A RELAÇÃO COM A POLÍTICA

A análise feita anteriormente, conforme o pensamento aristotélico alcança a conclusão de que é necessário preferir o meio termo e afastar o máximo possível os extremos, a saber, excesso e falta; o meio termo deve ser orientado pela reta razão. Agora, portanto, é necessário analisar como deve ser essa orientação. Se as disposições de carácter devem ser orientadas pela razão, de que modo isso deve ocorrer? (EN, 1138b) Aristóteles divide as virtudes da alma em virtudes do carácter, que são virtudes éticas, e virtudes do intelecto, que são virtudes dianoéticas. No capítulo anterior, a análise se ocupou das primeiras virtudes, as do carácter. Agora, faz-se necessário das virtudes do intelecto, as virtudes dianoéticas.

4.1 VIRTUDES DIANOÉTICAS

Aristóteles divide a alma em duas partes: a parte racional, e a parte irracional. Sobre a parte racional, Aristóteles faz mais uma divisão: uma é responsável pela contemplação das coisas cujas causas são invariáveis; a científica, a outra é responsável pelas coisas que são variáveis, a calculativa. (EN, 1139a). Tal distinção é estabelecida da seguinte maneira por Paviani e Sangalli:

A distinção da parte racional da alma estabelece: a) razão ou faculdade racional “científica” que estuda as coisas que não se modificam, são necessárias, eternas e universais, são *o que e como são* por determinação natural e, por isso, cabe ao estudioso apenas conhecer ou contemplar a verdade pela teoria, isto é, alcançar um saber teórico, sapiencial; b) razão ou faculdade “calculativa” que estuda as coisas que podem ser diferentes de como são, pois estão ao alcance da intervenção humana em modifica-las, por isso são da ordem contingente, variável e particular, e permitem adquirir um saber prático, sabedoria, um conhecimento da verdade relativa à *ação*, e um *saber fazer* relativo à produção técnica. (PAVIANI; SANGALLI, 2014, p. 233).

Aristóteles estabelece que a função específica da alma racional, tanto a parte científica como a calculativa, é a contemplação da verdade. Nela, existem três coisas que determinam a verdade e a ação: razão (entendimento), desejo (intenção) e sensação (percepção). Segundo o filósofo, então, a sensação não é um princípio para a ação. Para ele os animais inferiores possuem sensação, mas esta não participa da ação. Já o desejo refere-se à afirmação e a negação do raciocínio, ou se busca ou se descarta; se a virtude moral é uma disposição de carácter e tem

relação com a escolha, esta deve ser um desejo deliberado, como visto anteriormente, o raciocínio deverá ser verdadeiro e o desejo adequado, para que desse modo a escolha possa ser correta. Esse raciocínio relaciona-se, portanto, com a prática. Aquilo sobre o que princípio da escolha deliberar tem que estar em consonância com o desejo; sendo assim, a prática e a verdade referem-se à ação. Por fim, entendimento teórico (intelecto contemplativo) é responsável pela compreensão da verdade e da falsidade. (EN, 1139a). Portanto, é necessário o intelecto e a disposição moral para agir bem, conforme exemplifica a passagem a seguir:

O princípio da ação – aquele de onde parte o movimento, não o fim que se persegue – é a escolha, e o da escolha é o desejo e a escolha é orientada por um fim. Por isso, nem sem entendimento e sem reflexão, nem sem disposição moral, há escolha. A reflexão por si só, não coloca nada em movimento, apenas a reflexão orientada por um fim e uma prática.³¹ (EN, 1139a).

Desse modo, Aristóteles diz não ser a sensação que determina a ação, mas que é o desejo e a razão, de modos diferentes: sendo a virtude uma disposição para a escolha, e que a escolha é um desejo deliberado, ou seja, envolve a razão e o desejo. O princípio da prática será a escolha, que por sua vez é o resultado do desejo de obter um fim e a deliberação do que é necessário para alcançá-lo. Essa espécie de ação é originária no homem. Aristóteles atenta que não se pode deliberar sobre coisas do passado, mas somente das coisas que estão por acontecer. (EN, 1139b).

Sendo a função das partes da alma racional alcançar a verdade, Aristóteles declara que as virtudes de ambas as partes serão aquelas que buscam a verdade em sua excelência. Ele discorre sobre essas virtudes, que são cinco, a saber: a arte (*téchne*); o conhecimento científico (*epistémê*); a sabedoria prática (*phrónêsis*); a razão intuitiva (*noûs*); a sabedoria teórica (*sophía*).

Sobre o conhecimento científico (*epistémê*), Aristóteles argumenta que aquilo sobre o que se sabe não pode ser de outra forma, e aquilo sobre o que não se sabe, ou aquilo que pode ser de outra forma, quando não está no âmbito da percepção, da

³¹ Tradução espanhola: “El principio de la acción – aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue – es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a um fin. Por esse ni sin entendimiento y reflexión, ni si disposición moral hay elección. La reflexión de por si no pone nada em movimiento, sino la reflexión orientada a um fin y práctica; [...]” (EN, 1139a).

existência ou da não existência, é se algo desconhecido. O conhecimento científico (*epistémê*) é eterno e impreterivelmente existe. Toda ciência, diz Aristóteles, pode ser ensinada e aprendida, e é partindo do que já é conhecido que se ensina. Para o filósofo, o ensino ou parte da indução ou de um silogismo. A indução é o princípio para o universal, enquanto o silogismo parte do universal. Aristóteles define o conhecimento científico (*epistémê*) como uma disposição de demonstrar, que é adquirido a partir de uma determinada convicção, se os princípios forem conhecidos. Mas, se algo é conhecido sem o conhecimento de seus princípios, então pode ser um conhecimento científico apenas de modo acidental. O conhecimento científico (*epistémê*) é, portanto, uma disposição que é capaz de demonstrar algo a partir de um princípio que já é dado, ou conhecido. (EN, 1139b).

Referentemente àquelas coisas que são variáveis, que podem ser de outra forma, encontra-se a arte (*téchne*). Aristóteles define como sendo uma disposição que visa à produção e que envolve a razão. No entanto, o estagirita diz haver uma diferença entre produção e ação. A arte (*téchne*) é uma capacidade de produção raciocinada que tem como objetivo a geração e se detém na invenção, em discorrer sobre as maneiras de produção que podem ser ou não ser. Sua origem encontra-se naquele que produz e não o que foi produzido. (EN, 1140a).

Ao dissertar sobre a sabedoria prática (*phrónêsis*), Aristóteles a define como uma disposição que é capaz de deliberar bem sobre as coisas boas que colaboram para uma vida boa, não somente para o favorecimento próprio, mas para uma vida boa em geral. No entanto, a deliberação é impossível naquilo que não pode ser de outro modo, nem sobre as coisas que são impossíveis. (EN, 1141a). Desse modo, a sabedoria prática (*phrónêsis*) não pode ser ciência e nem arte. Não é ciência, pois o que pode ser realizado na ação pode ser de outra maneira. E não é arte, porque a ação e a produção são espécies diferentes. Aristóteles diz que a sabedoria prática (*phrónêsis*), portanto, é agir em relação às coisas boas e más conforme a deliberação verdadeira raciocinada. O filósofo destaca que o agir bem é o seu próprio fim, diferentemente da produção, em que a finalidade é diferente da própria ação, portanto, a *phrónêsis* não pode ser uma arte (*téchne*), pois o fim objetivado deve estar em concordância com o princípio da ação. Se o homem, por exemplo, é tomado pelo prazer ou pela dor perderá esse princípio da ação, pois o vício tende a provocar o afastamento daquilo que deve ser escolhido deliberadamente. Assim a sabedoria prática (*phrónêsis*) é uma virtude. E sendo a alma racional dividida em

duas partes, essa virtude deve ser de uma dessas partes; e por ter características que versam sobre as coisas passíveis de mudança, então ela é pertencente à parte da alma que trata das coisas variáveis, ou seja, da parte calculativa. (EN, 1140b).

E qual parte da alma apreende os primeiros princípios? Se o conhecimento científico (*epistémê*) é aquele que visa a verdade a partir de seus princípios, e envolve uma base racional, e as demonstrações só são possíveis a partir desse princípio (EN, 1140b), a arte (*téchne*) e a sabedoria prática (*phrónêsis*) referem-se às coisas que são variáveis, mas Aristóteles diz que não é nem uma dessas três disposições, e nem a da sabedoria teórica (*sophía*) já que esta se encontra também no âmbito das demonstrações, como será analisado a seguir, que apreende os primeiros princípios; então, somente será a razão intuitiva (*noûs*) que será a responsável por essa operação, já que ela consiste naquilo que se é apreendido as últimas premissas de onde parte a ciência, através da indução. (EN, 1141a).

Aristóteles afirma que a sabedoria prática (*phrónêsis*) não é o melhor conhecimento de todos, porque o homem não é a melhor coisa que existe. Já sabedoria teórica ou filosófica (*sophía*), para ele, é a forma de conhecimento mais perfeita, porque ela é a combinação do conhecimento científico (*epistémê*) com a razão intuitiva (*noûs*) das coisas que por natureza são mais elevadas: “Do que foi dito, é claro que a sabedoria é ciência e intelecto do que é mais excelente por natureza”.³² (EN, 1141b). Já a sabedoria prática (*phrónêsis*) trata das coisas referentes ao homem e que podem ser deliberadas. Aquele que a possui sabe deliberar bem. Mas somente é possível deliberar sobre as coisas variáveis e que possuem uma finalidade, e essa finalidade deve ser um bem, obtido pela ação. Portanto, aquele que deliberar bem e com base no cálculo irá alcançar o melhor das coisas, para si, através da ação.

A ação é uma atividade de cunho particular, portanto a sabedoria prática (*phrónêsis*) deve ocupar-se dos particulares. Aristóteles salienta, portanto, que o homem deve possuir tanto a sabedoria filosófica quanto a prática. (EN, 1141b). A excelência da deliberação é descartada pelo filósofo como uma espécie de conhecimento científico (*epistémê*), pois não pode haver deliberação das coisas que o homem não conhece, já que a boa deliberação consiste em investigar e calcular. O homem que delibera faz isso demoradamente, e sua conclusão deve ser posta,

³² Tradução espanhola: “De lo dicho resulta claro que la sabiduría es ciencia e intelecto de lo que es más excelente por naturaleza.” (EN, 1141b).

necessariamente, em prática. E também não pode ser uma opinião, pois aquele que delibera mal comete um erro, diferentemente do contrário, portanto a deliberação excelente é uma espécie de correção. É necessário raciocínio para a deliberação ser excelente, então, diz Aristóteles, ela só pode ser uma correção do raciocínio. A deliberação excelente será aquela em que a correção refere-se ao que objetiva o fim. (EN, 1142b).

Aristóteles pressupõe que a sabedoria prática (*phrónêsis*) e a sabedoria política condizem com a mesma disposição mental, mas a essência de ambas não é a mesma. A sabedoria política é aquela que trata dos assuntos da *pólis*, como particulares dentro do universal:

Quando a prudência é aplicada à cidade, o que é, por assim dizer, fundamental é uma prudência legislativa, e o que, por assim dizer, tem como objeto o particular, tem o nome comum de política. Ela é prática e deliberativa; com efeito, o decreto é a prática ao extremo; por essa razão, diz-se que apenas aqueles que lidam com isso fazem política, porque são os únicos que agem à maneira dos trabalhos manuais.³³ (EN, 1141b).

Aquele que é dotado de sabedoria prática (*phrónêsis*) conhece o que é bom para si, e esse bem não pode existir sem uma administração doméstica e sem uma espécie de governo. No entanto, um jovem não é dotado dessa sabedoria, pois a sabedoria prática (*phrónêsis*) é uma disposição que refere-se ao universal e ao particular, mas que somente é adquirida pela experiência, que é ausente no jovem. (EN, 1142a). Reeve caracteriza do seguinte modo a ligação entre a sabedoria prática (*phrónêsis*) e a sabedoria política:

³³ Tradução espanhola: “Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, fundamental es la prudencia legislativa, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, política. Esta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan en ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales.” (EN, 1141b).

A sabedoria prática é a mesma disposição da alma que a ciência política (*politike*), de forma que, aquilo que a primeira realiza com relação ao indivíduo, a segunda realiza com relação à cidade (*pólis*): a ética é a política para o indivíduo; a ciência política é a ética para a cidade ou estado. [...] pois o objetivo da ciência política é tornar virtuosos os cidadãos e, assim, torna-los felizes através da realização e da obediência às *leis universais* apropriadas. [...] o lugar que escapa do comando das leis universais e ao qual o agente deve chegar a suas conclusões com a ajuda das suas virtudes. Se é assim, a ciência política é certamente o arquétipo do *universalismo* aristotélico. (REEVE, 2009, p.197).

Pergunta-se, então, após essa análise das faculdades da razão: para que todas elas servem? Como elas relacionam-se com a *eudaimonía*? E a sabedoria prática (*phrónêsis*), embora trate das coisas do homem no âmbito das ações, e mesmo conhecendo-as não significa que o homem seja mais capaz de agir, por que necessita-se dela? Para responder essas indagações, Aristóteles afirma que: a sabedoria prática (*phrónêsis*) é uma disposição da mente que versa sobre as coisas boas, nobres e justas para o homem, que são atributos de um homem bom. (EN, 1143b). No entanto, conhecê-las não garante a prática da ação. Mas todas essas disposições produzem algo.

Assim, é a sabedoria teórica (*sophía*): ela faz parte de uma virtude inteira e permite que um homem obtenha *eudaimonía*, uma vez que o homem tenha sua posse e possa se renovar. (EN, 1144a). No entanto, é necessário que a sabedoria prática (*phrónêsis*) esteja intrinsecamente ligada às virtudes morais, que torna o propósito adequado, e a sabedoria prática (*phrónêsis*) delibera sobre os meios corretos desse propósito. (EN, 1144a). A sabedoria prática (*phrónêsis*) é uma disposição da alma e é característica necessária para tornar o homem bom. A sabedoria teórica ou filosófica (*sophía*) é parte da virtude toda, e é necessária para a obtenção da *eudaimonía*. A sabedoria prática (*phrónêsis*) é necessária para que a escolha seja para atingir o melhor fim, o sumo bem e também a escolher os justos meios para que assim, o homem possa adquirir as virtudes morais. Portanto, a *eudaimonía* consiste numa atividade em conformidade com a virtude. Tanto a sabedoria teórica ou filosófica (*sophía*) quanto à sabedoria prática (*phrónêsis*) são disposições para a atividade obter a *eudaimonía*, elas não são meios.

4.2 A *EUDAIMONÍA* E O PRAZER

Aristóteles investiga novamente o prazer, para esclarecer se há alguma relação dele, com a *eudaimonía*, ou não. Segundo o filósofo o prazer relaciona-se com a natureza humana e é por esse motivo que os jovens são educados a buscar as coisas agradáveis e distanciarem-se do sofrimento. E parece ser adequando ao caráter virtuoso aproximar-se das coisas prazerosas e a distanciar-se daquilo que é desagradável. Isso parece acompanhar o homem pela sua vida inteira, na busca por uma vida feliz, já que a tendência é escolher o que é agradável e evitar o que é doloroso. No entanto, há controvérsias entre os homens no que tange ao prazer: alguns dirão que ele é um bem e outros um mal. Assim comenta Aristóteles a seguir:

Eudoxo pensava que o prazer era o bem supremo, porque viu que todos os seres o aspiram, tanto racionais como irracionais, e para todos, é um objeto de preferência o que é bom e o que é mais excelente; portanto, todos eram atraídos por ele, o que significava que para todos os prazeres, havia o bem maior (porque cada ser encontra seu próprio bem, assim como seu alimento), e o bem de todos e para o qual todos aspiram o bem sem mais.³⁴ (EN, 1172b).

Eudoxo, segundo Aristóteles, acreditava que a dor em si mesma era uma espécie de objeto de repulsa e que, portanto, o seu contrário (o prazer) era o mais adequado. No entanto, o mais preferível é aquilo que é escolhido por si mesmo e parece que o prazer é dessa natureza, visto que ele não busca outra coisa. Discutindo ainda, com Eudoxo, Aristóteles diz que o prazer será melhor escolhido quando é acrescido de um outro bem, como a justiça ou a temperança, tornando-se, assim, um bem maior. Desse modo, o estagirita afirma que o prazer parece, de fato, ser um bem, mas não o maior de todos, e que qualquer bem será maior quando acompanhado de outro. (EN, 1172b). Aristóteles analisa também uma argumentação que envolve contrários: segundo ele, alguns dizem que a dor é um mal, porém isso não confirma que o prazer seria um bem. O que sabe-se é que a dor é evitada e o

³⁴ Tradução espanhola: “Eudoxo pensaba que el placer era el bien supremo porque veía que todos los seres aspiran a él, tanto los racionales como los irracionales, y en todos es objeto de preferencia lo que es bueno y lo que es lo más excelente; por consiguiente, el que todos fueran atraídos a él significaba que para todos el placer era el mayor bien (porque todo ser encuentra su propio bien lo mismo que encuentra su alimento), y el bien de todos y al que todos aspiran es el bien sin más.” (EN, 1172b).

prazer é escolhido, na condição de um bem; desse modo, um opõe-se ao outro. (EN, 1173a).

Aristóteles não caracteriza o prazer como qualidade, como também não são qualidades as atividades virtuosas e nem a *eudaimonía*. Há quem alega que o bem é algo determinado e que o prazer é algo indeterminado, por causa da variação de graus. Se o prazer é desse modo, isto é, se o prazer se dá em maior ou menor intensidade, o mesmo se pode dizer da justiça e das outras virtudes, pois o homem pode proceder de acordo com as virtudes que possui, ou de mais ou de menos; por exemplo: uma pessoa pode ser mais ou menos corajosa. No entanto, quem estabelece essa definição acerca do prazer não identifica a causa verdadeira dos prazeres serem desse modo. Há muitas coisas que diferem em proporção: não há a mesma proporção em todas as coisas e nem a mesma proporção para sempre. E parece que o prazer é dessa espécie. Há aqueles que afirmam que o bem é perfeito e que o movimento e as gerações são imperfeitos, e tentam demonstrar que o prazer seria dessa espécie. Porém, Aristóteles elucida não ser dessa maneira, pois o movimento parece ter a lentidão e a rapidez como característica fundamental; mas, por exemplo, o céu não é lento e nem rápido em relação a si, somente em relação à outra coisa. (EN, 1173a). No prazer não é dessa maneira; é possível chegar num estado de prazer de forma lenta ou rápida, no entanto isso não é possível sentir o prazer dessa maneira. (EN, 1173b).

Em relação à geração, alguns dizem que a dor é uma ausência dada por natureza e que o prazer seria o preenchimento dessa ausência. Desse modo, o prazer preenchendo o que falta, será sentido por aquilo que está sendo preenchido, ao que parece o corpo. Aristóteles não concorda com esse pensamento, pois o preenchimento não é prazer. Esse pensamento indica estar associado com a nutrição: aquele que uma vez teve alimentos escassos sentia dor por não tê-los, ao passo que quando pode fartar-se sente prazer, por ser preenchida essa falta. Mas, para Aristóteles isso não ocorre com todos os prazeres, como o prazer de aprender, ou aqueles que derivam dos sentidos: do cheiro e de sons agradáveis, ou de uma visão considerada bela. Além disso, as recordações de momentos agradáveis parecem ser do mesmo âmbito que as últimas sensações sentidas. Nestes casos, não havia uma geração, de nenhum modo, uma vez que estes prazeres não sofreram com a falta. Em relação a alguns prazeres, o filósofo dirá que eles não são agradáveis, pois podem existir prazeres que irão agradar um homem que se

encontra numa condição ruim, mas isso seria um caso particular, por exemplo, coisas que podem parecer doces, amargas ou saudáveis para um enfermo, mas que não o são em si mesmas. Ou, então, os prazeres que são desejáveis; no entanto, a riqueza pode ser desejável, mas não como recompensa de uma traição, assim como a saúde não é saúde quando se deseja comer tudo que é de vontade. Ou ainda, que os prazeres são diferentes em espécie; há aqueles que se originam de algo nobre e outros de algo vergonhoso; ou seja, só se pode sentir o prazer que o músico sente se tiver uma sensibilidade musical, ou sentir o prazer que o justo sente se for igualmente justo. Segue-se que um amigo é diferente de um bajulador, o que demonstra que o prazer não é um bem; enquanto o primeiro busca a amizade por um bem, o segundo busca por algum prazer, ou seja, as finalidades são diferentes. (EN, 1173b). Além disso, ninguém gostaria de viver a vida toda com o intelecto de uma criança, embora isso possa causar prazer. Há várias coisas que são objeto de desejo, mas não necessariamente causam prazer, e que devem ser buscadas. Tal é o caso da ciência e das virtudes; essas coisas devem ser desejadas mesmo que não causem prazer. Portanto, através desta explanação, o prazer não parece ser um bem e nem parece ser de todo desejado. (EN, 1174a).

De que espécie realmente é o prazer? Aristóteles segue investigando a natureza do prazer com mais exemplificações, como mostrar-se-á a seguir. O prazer parece ser da mesma natureza que a visão, já que esta, por nada lhe faltar, parece ser completa. Assim, o prazer parece ser completo e nada mais que vier além trará seu prolongamento. (EN, 1174a). Do mesmo modo, ele não é um movimento, por ter sua forma completa em qualquer espécie e de todo movimento. Sendo assim, fica evidente que o prazer não pode ser nem movimento e nem geração, pois estes últimos não referem-se às coisas todas, mas só àquelas que podem ser divisíveis. Portanto, o prazer não se aproxima do movimento e da geração por ser um todo. Se a percepção em boa condição, assim como o exemplo da visão, exerce sua atividade de acordo com sua parte específica e atinge a coisa perceptível, exercendo sua melhor atividade, pode-se dizer que ela obteve um desempenho de maneira excelente. Dessa maneira, por ser uma atividade com seu maior grau de completude, o prazer será maior, ou seja, a atividade completa proporciona um prazer extremo. E o prazer estabelece uma completude maior na atividade, no entanto ele não o completa do mesmo modo que a percepção e que o objeto perceptível. No entanto, esse prazer não é permanente, pois nenhum ser humano é

capaz de exercer uma atividade continuamente e por isso o prazer não é algo permanente por necessitar da atividade. Além disso, a mente fica eufórica quando algo de novo lhe é fornecido, ao modo que tende a relaxar quando essa novidade deixa de ser novidade. Aristóteles afirma que todos buscam o prazer por desejarem viver. E a vida é uma atividade, e cada homem tende a exercer atividades conforme seu gosto particular. E se o prazer é o que dá completude à atividade, é compreensível o homem desejá-lo. O que difere é se o homem busca o prazer para viver ou o busca como forma de viver. No entanto, tanto a vida, por ser atividade, e o prazer, ambos parecem estar intrinsecamente ligados, não havendo modo de separá-los. (EN, 1174b).

Os prazeres são de espécies diferentes, afirma o filósofo. Ora, as coisas que são diferentes são completadas por coisas diferentes, assim como as atividades que são diferentes em espécies são completadas por coisas diferentes em espécies, como as atividades do intelecto se diferem das atividades da percepção. E em cada uma dessas atividades existem diferenças específicas, portanto os prazeres que as completam também serão diferentes, por completarem a atividade em que estão interligados. (EN, 1175a). Isso evidencia-se quando há prazeres que impedem outras atividades de serem realizadas; por exemplo, aqueles que apreciam tocar flauta não irão conseguir se concentrar em uma discussão filosófica se ouvirem um flautista tocar no mesmo instante, porque o som que ouvem causa maior prazer. E isso ocorrerá sempre quando houver duas atividades num mesmo momento. Com o prazer que é próprio das atividades, estas se tornam melhores, diferentemente daquelas que contêm alguns prazeres que não são agradáveis, pois serão prejudiciais. Alguns prazeres são parecidos com as dores e destroem as atividades; por exemplo, a atividade de escrever, para quem não é agradável, não irá praticar tal atividade. Como existem atividades boas e más, o mesmo procede com o prazer, por ser pertencente à atividade. O prazer de uma atividade digna é bom; o mesmo não acontece com uma atividade que não é digna, pois neste caso o prazer será mau. E por serem diferentes as atividades, os prazeres serão diferentes também. Aristóteles afirma que o prazer obtido pela visão é superior ao do tato. Portanto o prazer também é superior. Mas, o prazer obtido pelo pensamento será mais superior. Além disso, o estagirita afirma que os prazeres obtidos pelos animais inferiores são diferentes em cada espécie, porém são específicos delas. Diferentemente ocorre nos humanos, pois algo pode proporcionar prazer a alguém,

mas para outro pode proporcionar dor. No entanto, os homens bons tendem a saber qual o prazer devem buscar. (EN, 1175b). Agora já se sabe de que espécie são os prazeres e qual sua relação com a *eudaimonía*.

Aristóteles afirma que a *eudaimonía* é o fim da natureza humana. No entanto ela não é uma disposição; se fosse, todos aqueles que passassem a vida toda dormindo, ou imitando um vegetal, seriam detentores dela. (EN, 1176a). Se, então, a *eudaimonía* é uma atividade, e sendo as atividades necessárias e desejáveis, algumas visando outras coisas, outras que são necessárias e desejáveis por si mesmas, parece, portanto, que a *eudaimonía* pertence aquelas que são por si mesmas, com efeito, ela nada carece e é autossuficiente. As atividades que são desejáveis por si mesmas são aquelas que não buscam outra coisa senão a própria atividade. Desta espécie são as ações virtuosas, pois, ao que parece, praticar ações boas é algo que se deseja por si mesmo.

A *eudaimonía* não se encontra no lazer, pois essas atividades trazem mais prejuízos aos corpos, por descuidá-lo, e aos bens materiais, do que benefícios. Além disso, tudo que é escolhido é escolhido em vista de algo, exceto a *eudaimonía*; por isso, trabalhar para obter diversão não parece ser da natureza da *eudaimonía*. Mas o lazer é necessário, para obter o relaxamento e porque não é possível somente trabalhar. (EN, 1176b) Portanto, a *eudaimonía* é obtida através da virtude. A vida virtuosa exige esforço, diferente do lazer. E também as coisas que são mais sérias são superiores, e a atividade com aspecto superior é a mais séria. Logo, a atividade do homem superior é melhor e já contém indícios da *eudaimonía*. Desse modo, a *eudaimonía* consiste nas ações virtuosas. (EN, 1177a).

Aristóteles, ao definir o que é a *eudaimonía*, o faz com as seguintes palavras:

Se a felicidade é uma atividade, de acordo com a virtude, é razoável que seja de acordo com a virtude mais excelente, e esta será a virtude do que há de melhor no homem. Assim, o intelecto, ou alguma outra coisa, que por natureza parece comandar, dirigir e possuir o entendimento das coisas belas e divinas, sendo o próprio divino ou a coisa mais divina que existe em nós sua atividade de acordo com a virtude. O que é seu será felicidade perfeita. Que é uma atividade contemplativa, nós já o dissemos.³⁵ (EN, 1177a).

³⁵ Tradução espanhola: “Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud que le es propia será la felicidad perfecta. Que es una actividad contemplativa, ya lo hemos dicho. (EN, 1177a).

Portanto, essa é a mais excelente atividade que existe, pois a razão é o que há de melhor no homem e tudo aquilo de mais excelente que pode ser conhecido é o que a razão pode conceder. E também por ser a mais contínua, pois o homem tende a demorar mais no olhar contemplativo do que em qualquer outra atividade. Pode-se pensar que o prazer está contido na *eudaimonía*, mas a sabedoria filosófica é aquela com maior grau de excelência e agradabilidade de todas as virtudes, pois é a mais pura e durável. Em relação a autossuficiência, esta pertence à atividade contemplativa; com efeito é necessário para um filósofo coisas indispensáveis à vida, assim como para o homem justo que necessita agir justamente, ou como em qualquer outra virtude. O filósofo poderá contemplar a verdade, e quanto mais sábio for, mais excelente será. (EN, 1177a). E essa é a única que é adorada por si mesmo, ao passo que as atividades práticas o proveito das ações será maior ou menor. Ainda pode parecer que a *eudaimonía* é o lazer, pois se trabalha para poder obter algum divertimento, assim como se faz guerra para buscar a paz. Bem, as atividades práticas, em sua excelência, referem-se aos assuntos políticos, e as atividades relacionadas a isso não tem cunho de diversão. (EN, 1177b).

4.3 A RELAÇÃO COM A POLÍTICA

Nas ações virtuosas, aquelas que dizem respeito à vida política podem ter um aspecto grandioso e belo, mas buscam atingir um fim que não é por ele mesmo (EN, 1177b), mas é essencial para uma vida boa, conforme elucida Sandel:

[...] a política [...] tem um propósito mais elevado do que a maximização da utilidade ou o estabelecimento de regras justas para que se alcancem os interesses individuais. Ela é uma expressão de nossa natureza, uma oportunidade para expandirmos nossas faculdades humanas, um aspecto essencial da vida boa. (SANDEL, 2013, p. 247).

Se as ações virtuosas que referem-se à vida política e buscam um fim que não é por ele mesmo, isso não ocorre com a atividade da razão, que é contemplativa, é superior e não objetiva outro fim; ela é por si mesma, e tem seu próprio prazer, intensificando a atividade; ela é autossuficiente e se manifesta na própria atividade. Então, esta é a *eudaimonía* na sua completude, desde que seja no

decorrer da vida, pois a *eudaimonía* deve ser completa. Para Aristóteles, uma vida assim é impossível se o homem não possuir algo de divino. (EN, 1177b). E esse algo divino consiste na razão; ela é divina quando comparada com a vida humana. A razão é o homem. Esta é a parte melhor e dominante do homem. Logo, o que é próprio de cada coisa é o melhor para ela, de acordo com sua natureza. No homem, seu melhor é a vida em conformidade com a razão. Assim se dará a *eudaimonía*, (EN, 1178a), conforme disserta o filósofo:

[...] o que é próprio de cada um, por natureza, é também o mais excelente e o mais agradável para cada um; para o homem, será, portanto, a vida conforme sua mente, já que isso é primeiramente o homem. Essa vida será também, por conseguinte, a mais feliz.³⁶ (EN, 1178a).

Aquele que vive conforme as outras virtudes, que fazem parte da condição humana, também obterão a *eudaimonía*, porém num grau inferior. Atos justos, corajosos, ou outros dessa espécie, são praticados em relação uns com os outros, de acordo com deveres, que dizem respeito às coisas humanas. A sabedoria prática está conectada ao caráter virtuoso e vice versa, pois os princípios da sabedoria prática estão relacionados com as virtudes éticas. Essas virtudes são humanas e dizem respeito à vida e a *eudaimonía*. Já as virtudes dianoéticas também necessitam de coisas exteriores, porém menos do que as virtudes éticas. E o que é mais primordial, a vontade ou a ação? Aristóteles argumenta que um envolve o outro (EN, 1178a), e que para a perfeição é necessário ambos, mas as ações envolvem mais coisas, quanto mais nobres mais coisas. (EN, 1178b). Portanto, aquele que vive conforme as virtudes é que se tornará bom.

Aristóteles diz que alguns alegam que os homens se tornam bons por natureza, outros pelo hábito e há quem diz que é através do ensino. No que tange ao homem se tornar bom por natureza, certamente não dependerá dele para tal, uma vez que depende das causas divinas e somente alguns serão agraciados por essas coisas. Em relação ao ensino, é necessário que primeiro os homens habituem a alma para os estudos, para que assim possam compreender de modo correto tudo

³⁶ Tradução espanhola: “[...] lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también por consiguiente, la más feliz.” (EN, 1178a).

que lhes é transferido. No entanto, aquele que vive somente pelas paixões não conseguirá tal efeito, pois essas o farão se desviar do caminho que é proposto pelo ensino.

E o que deve ser feito para que a paixão não desvirtue o homem de seu caminho correto? Aristóteles afirma que a paixão não cede pelos argumentos, mas pela força. Ele diz que é difícil que esse ensinamento, para as virtudes corretas, ocorra desde a juventude se as leis não contribuírem para isso, pois o que é forçado geralmente não seduz. Por isso, é necessário que as leis contribuam para o modo como os jovens são criados e quais ocupações devem ser apropriadas para eles. Assim, as atribuições devidas não serão penosas, uma vez que se tornarão habituais. (EN, 1179b). Porém, mesmo tendo recebido a criação adequada quando jovens, isso não é suficiente, pois quando adultos devem praticá-las e continuarem habituados. Mas também são necessárias leis para a vida adulta e a vida inteira. Por isso, acredita-se que os legisladores devem formular leis que incentivem os homens a adquirir as virtudes. Portanto, para o homem se tornar bom é necessário que ele seja bem criado e bem habituado, para que assim possa praticar ações boas e não ações más, sejam voluntárias ou involuntárias. A lei é necessária e ajudará o homem se ela for criada através da razão, pois assim estará ordenando o que é bom. (EN, 1180a).

Desse modo, Macintyre afirma que é na *pólis* que as virtudes da vida humana podem ser praticadas, através da política. (MACINTYRE, 2001, p. 252). Aquele que mais se dedica a estudar as virtudes é o verdadeiro político, pois este quer que seus cidadãos sejam bons e que obedeçam as leis. (SCHOFIELD, 2009, p.281). A importância das leis torna-se evidente quando são relacionadas com o hábito, e as leis devem ser criadas de modo que os homens desejem um comportamento moral. (SCHOFIELD, 2009, p.282). Sendo a *pólis* uma espécie de comunidade e, como toda comunidade, visa algum bem, uma finalidade, a *eudaimonía* consiste no bem tanto para o homem quanto para essa comunidade. Esse bem, que é almejado pela *pólis*, é adquirido através de leis que devem ser soberanas e que devem educar os cidadãos. (SILVEIRA, 2008, 199). Aristóteles diz que é na infância o início da formação do caráter e que é quando adulto que poderá agir virtuosamente a partir do caráter bem formado.

Segundo Nascimento, essa formação desde a infância deve preparar o indivíduo para que este possa deliberar sobre si, sobre a melhor maneira de viver na

pólis e sobre a melhor maneira de participar da vida política. (NASCIMENTO, 2012, p. 37). Se as leis boas da *pólis* consistem em habituar os indivíduos a segui-las, por conseguinte, elas ajudarão a formar o bom caráter e a seguir as virtudes. (SANDEL, 2013, p. 247). Esse é o propósito da vida política: formar bons cidadãos, possuidores de bom caráter para se viver uma vida boa dentro da *pólis*. Como Sandel afirma: “A finalidade e o propósito de uma *pólis* é uma vida boa, e as instituições da vida social são meios de atingir essa finalidade”. (SANDEL, 2013, p.241). A ética aristotélica pensa a ética na *pólis* e a vida feliz se dá para aqueles que vivem uma vida intelectual, que sabem deliberar bem sobre o que é bom ou mau para si e para a *pólis*, vivendo uma vida segundo as virtudes em sua excelência. Portanto, “À felicidade ordena-se a vida humana, principalmente a contemplativa, e ela é fim em si mesma e a nada se ordena.” (DE BONI, 2010, p.113).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizamos essa breve investigação concluindo que a *eudaimonía* é aspirada por aqueles que possuem as virtudes éticas e dianoéticas e agem em conformidade com elas. Trata-se daqueles que vivem uma vida virtuosa e que são capazes de dirigir bem a vida, deliberando de modo correto sobre aquilo que é bom ou mau para si e para a *pólis*. A perfeição da atividade contemplativa é parte do exercício das virtudes e, dessa forma, é possível alcançar a *eudaimonía* máxima.

Todo homem, como toda ação e toda escolha, tem por objetivo um bem, o qual é aquilo a que todas as coisas tendem. Existem os fins que são buscados para outras coisas e há o fim que é por si mesmo. Se há uma finalidade para as ações, essa finalidade será o bem. O fim das ações, aquele que não visa outra coisa, a não ser ele mesmo, é o sumo bem. O sumo bem é condição necessária como fim almejado para todos os outros bens. Nisso consiste a *eudaimonia*: procurada em si mesma e nunca em função de outras coisas, ela é autossuficiente e absoluta, por ser a mais desejável de todas as coisas.

A *eudaimonía* só poderá ser alcançada através da prática de atos virtuosos. O objetivo não é saber o que é uma virtude de modo teórico, mas saber que espécies de ações os homens devem praticar para serem bons. As virtudes éticas são aquelas que são adquiridas através do hábito; elas não surgem por natureza, mas através da prática de ações virtuosas, pelas quais o homem se tornará virtuoso. Essas virtudes devem buscar uma espécie de mediania, de meio termo, um equilíbrio. Deve-se, portanto, evitar os vícios que são por falta e por excesso. Tudo que está situado em um extremo é destrutível. É através das ações praticadas que os homens se tornarão justos ou injustos, virtuosos ou não.

As ações podem ser consideradas voluntárias ou involuntárias. As ações voluntárias são aquelas em que o princípio motor está no agente praticante da ação e que tem conhecimento das circunstâncias particulares do ato. Já as ações involuntárias são aquelas que ocorrem por força ou por ignorância; nesse sentido, são forçadas a ações em que o princípio motor encontra-se fora do agente. As ações partem da escolha, e essa de um desejo. O fim é aquilo que é desejado e o meio é aquilo que é deliberado e escolhemos. As ações devem estar em concordância com a escolha e serem voluntárias. Para que as ações possam ser

virtuosas é necessário que as escolhas sejam bem feitas, através da deliberação racional.

Outra espécie de virtude é a dianoética; estas são resultado do ensino e, por isso, faz-se necessário experiência e tempo para sua realização. Aristóteles divide a alma em duas partes, a saber: a parte racional e a parte irracional. A alma racional é dividida, novamente, em duas partes, e cada parte da alma terá sua virtude correspondente. A alma racional, portanto, é dividida em científica e calculativa: a primeira é responsável pela contemplação das coisas cujas causas são invariáveis; é a parte que concebe um princípio racional e trata das coisas que não podem ser senão aquilo que são. A segunda é responsável pelas coisas que são variáveis, ou seja, passíveis de deliberação. Ambas partes tem como objeto a contemplação da verdade.

As virtudes da alma racional buscam a verdade em sua excelência. São cinco as virtudes dianoéticas, a saber: o conhecimento científico (*epistémē*); a razão intuitiva (*noûs*); a sabedoria teorética (*sophía*) – essas dizem respeito à parte científica da alma racional. Além daquelas três, há a sabedoria prática (*phrónēsis*) e a arte (*téchne*), que se referem à parte calculativa da alma racional.

O conhecimento científico (*epistémē*) tem como objeto o necessário e eterno, o que pode ser aprendido e ensinado. Desde a perspectiva de quem conhece, é um estado que torna os seus possuidores capazes de demonstrar, ou seja, é uma disposição de demonstrar aquilo que é adquirido a partir de uma determinada convicção. Já a razão intuitiva (*noûs*) consiste naquilo pelo qual são apreendidas as últimas premissas de onde parte a ciência; ela apreende os primeiros princípios e seu modo é a indução. A sabedoria teorética (*sophía*) é a razão intuitiva (*noûs*) combinada com o conhecimento científico (*epistémē*), orientada para objetos mais elevados; dentre as formas de conhecimento, trata-se da mais elevada. A arte (*téchne*) – que é da parte calculativa da alma – é uma disposição que visa à produção e que envolve a razão. É uma capacidade de produção raciocinada que tem como objetivo a geração e se detém na invenção. A sabedoria prática (*phrónēsis*) é a característica de deliberar bem sobre o que é bom; é uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir em respeito às coisas que são boas ou más para o homem.

A sabedoria prática (*phrónēsis*) trata das coisas do homem no âmbito das ações e é uma disposição da mente que versa sobre as coisas boas, nobres e justas

para o homem; contudo, conhecer essas últimas não garante a prática da ação boa, mas é necessário. A sabedoria prática, assim, está intrinsecamente ligada às virtudes éticas. A sabedoria prática (*phrónesis*) é uma disposição da alma e é característica necessária para tornar o homem bom. Já a sabedoria teórica (*sophía*) faz parte de uma virtude inteira e permite que um homem obtenha a *eudaimonía*. Tanto a sabedoria teórica ou filosófica (*sophía*) quanto a sabedoria prática (*phrónêsis*) são disposições para o alcance da *eudaimonía*, ou seja, são meios para isso.

A *eudaimonía* é o fim da natureza humana, não é uma disposição, mas é uma atividade, praticada em conformidade com as virtudes, na vida política da *pólis*. Pois a *eudaimonía* somente poderá ser completa quando o homem praticar suas ações na *pólis*, visando o bem individual e de seus cidadãos.

Esse trabalho foi, somente, uma investigação inicial e breve sobre o pensamento aristotélico, com a pretensão de, futuramente, ser feita uma análise com maior aprofundamento dessa temática, pois ainda há muito para se analisar.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Julián Marías. Madrid, ES: Editora CEPC, 2009.

ANGIONI, L. Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36-1107a 2). **Journal of Ancient Philosophy**. São Paulo, vol. III, p.1-17, 2009. Acesso em: set 2018. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/ANGNSA.pdf>.

BÖLTING R. **Dicionário Grego – Português**. Rio de Janeiro: MEC – Instituto Nacional do Livro, 1953.).

CORREIO, P. D. B. B. Alguns Comentários Sobre a Ética de Aristóteles. **ResearchGate**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 02, p. 653-674, abr. 2017. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/316706179>>. Acesso em: out. 2018.

DE BONI, L. A. **A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EST Edições, Editora Ulysses, 2010.

GAMBALE, V. **Apontamentos sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. 2016. 83 p. Dissertação (Mestre em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia, Faculdade de São Bento, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://www.faculdadedesaobento.com.br/files/pesquisas_08752414-06006953-4064-112018.pdf>. Acesso em: out. 2018.

HOBUSS, J. Caráter e disposição em Aristóteles. In: HOBUSS et al. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. p.69- 84.

HURSTHOUSE, R. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard et al. **Aristóteles A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p.95- 112.

KRAUT, R. Agir sem moralidade: reflexões sobre o significado de *Dein* na *Ethica Nicomachea*. Trad. Denis Coitinho Silveira e João Hobuss. In: HOBUSS, João et al. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. p.19- 68.

KRAUT, R. Introdução. In: KRAUT, Richard at al. **Aristóteles A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p.11- 20.

LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, Richard et al. **Aristóteles A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 42- 76.

MACINTYRE, A. **DEPOIS DA VIRTUDE: Um estudo em teoria moral**. Tradução: Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MARQUES, R. **O Livro das Virtudes de Sempre Ética para Professores**. São Paulo: Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda, 2001.
 NASCIMENTO. G. Páideia aristotélica ou a teologia política da educação. In: LONGHI, Armindo José. **Filosofia, Política e Transformação**. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.

NATALI, C. A BASE METAFÍSICA DA TEORIA ARISTOTÉLICA DA AÇÃO. **Analytica Revista de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 3, p. 101-125, 1996. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/viewFile/393/350>>. Acesso em: set. 2018.

NODARI, P.C. A Ética Aristotélica. **Síntese Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 24, n. 78, p.383-410, jul.1997. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/722>>. Acesso em: ago. 2018.

PAVIANI, J. SANGALLI, I. J. Ética das Virtudes. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). **Manual de Ética Questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014. p. 225- 247.

PEQUENO, N. M. L. **A Eudaimonia Na Ética Das Virtudes De Aristóteles**. 2014. 198 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2004. Disponível em: <<https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/9615/2/arquivototal.pdf>>. Acesso em: out. 2018.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

REEVE, C. D. Aristóteles e as virtudes do intelecto. In: KRAUT, Richard et al. **Aristóteles A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 186- 203.

SANDEL, M. J. **Justiça O que é fazer a coisa certa**. Tradução de: Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SCHOFIELD, M. A ética política de Aristóteles. In: KRAUT, Richard at al. **Aristóteles A Ética a Nicômaco**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p.181- 296.

SILVA, R. F. **Do ato heroico à construção da noção de responsabilidade do agente moral, paralelos entre a Ética Nicomaqueia e a Poética de Aristóteles**.

2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://10.11606/D.8.2014.tde-15042014-095541>>. Acesso em: out. 2018.

SILVA, S. L. **A Ética Das Virtudes De Aristóteles**. 2008. 76 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008. Disponível em: <<http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2039>>. Acesso em: set. 2018.

SILVEIRA, D. C. **Ensaio sobre ÉTICA**. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária. 2008.

SILVEIRA, D. Relação de Pertença entre Ética e Educação: o significado contemporâneo da Ética Aristotélica das Virtudes. **Revista de Ciências Humanas**, Frederico Westphalen, v.5, n.5, p. 189-212, jun. 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.fw.uri.br/index.php/revistadech/article/viewFile/251/459>> Acesso em: set. 2018.

VALLS, A. L. M. **Da Ética à Bioética**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.