

IANNA CERQUEIRA SANTOS

**A *PHRONËSIS* (PRUDÊNCIA) COMO CONDIÇÃO
NECESSÁRIA PARA REALIZAÇÃO DA
EUDAIMONIA (FELICIDADE)**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Mestrado Interinstitucional entre a UFSC, IFBA e IFBaiano.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz
Coorientadora: Profa. Dra. Christiane Margareth de Menezes e Silva

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cerqueira Santos, Ianna

A Phronêsis (Prudência) como condição necessária para
realização da Eudaimonia (Felicidade) / Ianna Cerqueira
Santos ; orientador, Alexandre Meyer Luz ; coorientador,
Christiane Margareth de Menezes e Silva . - Florianópolis,
SC, 2014.

141 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Ética a Nicômaco . 3. Phronêsis. 4.
Eudaimonia. I. Luz, Alexandre Meyer. II. Menezes e Silva ,
Christiane Margareth de . III. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV.
Título.

IANNA CERQUEIRA SANTOS

**A *PHRONËSIS* (PRUDÊNCIA) COMO CONDIÇÃO
NECESSÁRIA PARA REALIZAÇÃO DA
EUDAIMONIA (FELICIDADE)**

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Mestrado Interinstitucional entre a UFSC, IFBA e IFBaiano, com nota B de aprovação.

Florianópolis, 28 de agosto de 2014.

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz
Coordenador do Curso de Mestrado em Filosofia/UFSC

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Profa. Dra. Arlene Reis
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Dr. Nazareno Eduardo de Almeida
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Dedico este trabalho a quem foi meu maior exemplo de pessoa virtuosa, a minha avó Iolanda Reis Aragão (*in memoriam*), que sempre acreditou no meu potencial e me ensinou com sua simplicidade que o estudo e a honestidade são as coisas mais importantes que alguém pode ter.

À minha filha, Júlia, que está para chegar a este mundo, que os princípios éticos sejam uma parte importante do que eu possa ensinar-lhe e que este trabalho sirva para ela como aprendizado, para que ao longo de sua vida ela possa ter a certeza de que, **em qualquer circunstância, ser virtuoso e prudente são condições necessárias para uma vida feliz.**

E a todos que sempre norteiam suas vidas através de ações virtuosas e acreditam serem elas que os conduzirão à felicidade plena (*eudaimonia*).

AGRADECIMENTOS

Embora o trabalho de escrever uma dissertação seja muito solitário, algumas pessoas colaboraram nesta empreitada e, por isso, não poderia deixar de lembrar-me da atitude, dos pequenos gestos, afeto e atenção que algumas pessoas tiveram ao longo deste trabalho. Em razão disso, agradeço:

Aos meus pais, que me proporcionaram o maior legado que alguém pode ter: a educação. Não fosse por ela dificilmente eu estaria aqui.

Ao meu esposo, André, pelo amor, companheirismo, lealdade, confiança e paciência. Por suportar a minha ausência em tantos momentos, inclusive, quando eu estava presente em nosso lar e era preciso estudar (tão perto e tão longe) e, muitas vezes, ele ficava sozinho. Muito obrigada, sem o seu apoio tudo seria mais difícil.

A todos os colegas de mestrado pelo companheirismo. Em especial, Paula Roberta Sá, Daniela Contelli, Fernanda Bastos e Edna Melo pelo convívio em Florianópolis, por me apoiarem, ajudarem e dividirem tantos momentos de alegrias, tristezas, angústias, saudades, medos, ansiedades... Valeu muito ter vivido esses momentos com vocês e ter criado um laço de amizade.

A Nilza e Alessandro Valiense, por me receberem em sua casa com tanto carinho, boa vontade e atenção durante as aulas em Salvador. São pessoas que despertam em mim maior estima e apreço.

Aos colegas-amigos do IFBA que compartilharam comigo desde a aprovação no mestrado até a defesa sempre com algum gesto de apoio e de compreensão, em especial, Annallena Guedes, Girlene Dias, Roseane Leite, Sara Mamona, Ione Caldeira, Débora Rego, Márcio Rodrigues, Georges Rocha e Luzia Mota.

Às amigas que mesmo distantes estiveram sempre presentes Káthia Albuquerque e Jamille Pereira.

Ao professor orientador Dr. Alexandre Meyer Luz, por ter acreditado em meu trabalho e por, relutantemente, fazer-me compreender que todo conhecimento reside num exercício constante de paciência, persistência e dedicação.

À professora coorientadora Dra. Christiani Margareth de Menezes e Silva, por me apoiar no momento mais difícil deste trabalho; por sua disposição em ajudar-me a reconstruir este trabalho; e por sempre agir com serenidade, compreensão e vontade na realização desta dissertação. Muito obrigada!

À professora Dra. Arlene Reis, por suas críticas oportunas ao trabalho na qualificação. Foi a partir disso que minha dissertação começou a tomar forma e que passei a ter um novo olhar sobre o que tinha escrito.

À professora Dra. Marina Santos pelas indicações bibliográficas e coorientação no início deste trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa tem como foco o tratamento da *phronêsis* como condição necessária para a *eudaimonia*, para isto recorreremos à teoria das virtudes apresentada na **Ética a Nicômaco** pelo filósofo Aristóteles. Nesta obra, Aristóteles centraliza discussões sobre a ética em bases gerais que legitimam o agir humano como uma busca pelo bem supremo (felicidade). A felicidade (*eudaimonia*) é o fim que visamos em tudo que fazemos. Segundo Aristóteles, a felicidade só pode ser alcançada a partir da prática de ações virtuosas, sendo firmadas em princípios racionais, portanto, somente ao homem é dada a condição de ser feliz. A teoria aristotélica é centrada na prática de atos que podem ser vistos como virtuosos ou não, ou seja, o agir humano é que determina a nossa condição de ser virtuoso. Ser virtuoso consiste em saber encontrar o justo equilíbrio (meio termo) nas ações que realizamos nas diferentes circunstâncias, é estar em equilíbrio entre o excesso e a escassez. Para isso, o agente precisa saber deliberar sobre a melhor ação. É neste sentido que a prudência (virtude intelectual) age junto com a razão para que o indivíduo não somente delibere, mas, delibere bem, ou melhor, acertadamente. Este é o homem prudente, que sabe usar bem a deliberação; ele compreende que a realização da *eudaimonia* ocorre por meio da utilização das virtudes tanto as ligadas à sabedoria prática quanto às filosóficas. Desse modo, o homem prudente sempre busca os meios justos e a equidade, e tem satisfação em realizar ações corretas. Por isso, a prudência é condição necessária para a *eudaimonia*; é através dela que realizamos a boa ação, justamente por esta virtude ser ligada ao bem agir.

Palavras-chave: Felicidade. Virtude. Prudência. Sabedoria. Meio-termo. Deliberação. Ação.

ABSTRACT

This research focuses on the treatment of phronesis as a necessary condition for eudaimonia, for this we use the theory of the virtues presented in the Nicomachean Ethics by philosopher Aristotle. In this work, Aristotle centers discussions on ethics in general basis that legitimize the human act as a search for the highest good (happiness). Happiness (eudaimonia) is the end order that we aim in everything we do. According to Aristotle, happiness can only be achieved from the practice of virtuous actions, and signed on rational principles, therefore, only the man is given the condition of being happy. The Aristotelian theory is centered on acts that can be seen as virtuous or not, that is, human activity is what determines our condition of being virtuous. Being virtuous is to know how to find the right balance (middle) in the actions we take in different circumstances, is to be in balance between excess and scarcity. For this, the agent needs to know to decide on the best action. It is this sense that prudence (intellectual virtue) acts along with the reason for the individual to not only act, but act well, or better, rightly. This is the wise man who knows how to use well the resolution; he understands that the implementation of eudaimonia occurs through the use of virtues both linked to wisdom practice as philosophical. Thus, the wise man always seeks the righteous means and equity, and is pleased to perform right actions. Therefore, prudence is necessary for eudaimonia, through it we do the good deed, precisely for this reason be connected to the act as well.

Keywords: Happiness. Virtue. Prudence. Wisdom. Medium-term. Determination. Action.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	17
2	A TEORIA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES	21
2.1	A identificação do fim das ações com o bem humano	24
2.1.1	A definição de bem supremo nos livros I e X da EN	37
2.2	Divisão da alma.....	47
2.2.1	A função humana.....	52
2.3	Ação e responsabilidade.....	57
2.3.1	Atos voluntário e involuntário.....	59
2.3.2	A deliberação como condição necessária do ato voluntário	70
2.4	As virtudes (<i>aretai</i>) morais e intelectuais.....	84
2.4.1	A virtude como mediania	92
3	A PRUDÊNCIA (<i>PHRONÊSIS</i>) COMO CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FELICIDADE (<i>EUDAIMONIA</i>)... 99	
3.1	A parte racional da alma.....	102
3.1.1	A noção da relação entre <i>phronêsis</i> , <i>epistêmê</i> , <i>technê</i>	103
3.2	Relação entre <i>phronêsis</i> e <i>sophia</i>	115
3.3	A boa deliberação	119
3.4	A condição para a felicidade.....	124
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	131
	REFERÊNCIAS	135
	GLOSSÁRIO	139

1 INTRODUÇÃO

A **Ética a Nicômaco** (EN) é certamente um dos tratados aristotélicos mais lidos e comentados entre os estudiosos da filosofia, portanto, uma pesquisa baseada na abordagem deste livro é, ao mesmo tempo, assustadora e frustrante. Muitos são os estudos e trabalhos acerca dessa obra, fato que causa a impressão do pesquisador estar somente reescrevendo algo ou tornando os escritos como alvo de muita especulação. Contudo, podemos observar um interesse ainda crescente pelos assuntos abordados na EN, principalmente, quando se trata da felicidade (*eudaimonia*). Desse modo, resolvi fazer esta pesquisa com base na teoria das virtudes de Aristóteles, buscando especificamente apresentar o tratamento da prudência (*phronêsis*) como condição necessária para a *eudaimonia*, ou seja, apresentar como esta virtude contribui para que tenhamos uma vida plena.

Destarte, com base na leitura da EN, a minha proposta de pesquisa tem como objetivo compreender em que consiste a *eudaimonia* e como ela se realiza, partindo do pressuposto de que, na definição aristotélica, a *eudaimonia* é um bem humano a ser realizado pela ação humana no exercício de uma função própria (*ergon*), numa atividade distintiva que diz respeito somente ao homem.

Não examinaremos neste trabalho todos os temas apresentados na EN, a exemplo da amizade, justiça, equidade entre outros, pois me ocupar desses temas tornaria quase impossível a elaboração de uma dissertação no tempo prescrito, haja vista que a temática escolhida já é por si só muito ampla. Em decorrência disso, selecionamos os temas que esclarecem a relação da *phronêsis* na realização da *eudaimonia*. Para tanto, dividimos este trabalho em dois capítulos, no primeiro, apresentaremos os principais temas que estão na EN e que servem como conhecimento prévio para abordagem da *phronêsis* e *eudaimonia*, as quais trataremos posteriormente no segundo capítulo.

No livro I da EN, Aristóteles estabelece aquilo que consideramos a premissa básica para a compreensão do tema que estamos abordando: “O fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação” (EN, 1095a6, p. 250). Aristóteles repete, insistentemente, que a *eudaimonia* é um bem humano que deve ser realizado na ação humana, e com isso compreendemos que o bem agir (*eupraxia*) não é apenas uma condição para realizar esse bem humano, ele é sim uma parte constitutiva. Pensando dessa forma, a relação entre virtude moral e *phronêsis* é fundamental para entender aquilo que Aristóteles entende por ação

virtuosa, mas também um momento fundamental para esclarecer o que seja a *eudaimonia*.

Desse modo, trataremos da noção da teoria das virtudes e da identificação da noção de fim e bem, conforme Aristóteles apresenta a concepção teleológica do bem. Nesse aspecto, buscaremos determinar que bem supremo é esse que tanto queremos alcançar e se podemos defini-lo como o dominante (*eudaimonia* perfeita) ou inclusivo (grau secundário), em seguida, descobriremos qual é a função própria do homem. Depois, trataremos da divisão da alma feita por Aristóteles na EN: vegetativa, sensitiva, desiderativa ou apetitiva e racional¹, além de apresentarmos a noção de ação e responsabilidade.

Nesta seção são priorizados os problemas relacionados ao ato voluntário, à deliberação e à escolha deliberada (*proairesis*), pois na minha concepção é nesses conceitos que podemos ter uma ideia clara daquilo que Aristóteles entende por ação virtuosa. Neste sentido, exporemos sobre ação e responsabilidade e, logo em seguida, sobre o que são os atos voluntários e involuntários, pois, para entendermos sobre as virtudes precisamos previamente deste conhecimento sobre o que é uma ação, conforme a observação que Aristóteles faz no início da EN (1109b30, p. 281):

Visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário.

Isto significa que devemos elucidar a noção acerca das ações, a qual é uma característica própria do homem, e, além disso, tratarmos sobre como agir virtuosamente. E, ainda nesta seção, falaremos da deliberação como condição necessária ao ato voluntário.

A seguir, trataremos da noção de virtude, buscando entender em que ela consiste, da distinção entre virtudes morais e intelectuais, e as virtudes como uma disposição de caráter relacionada à mediania.

Depois de termos uma noção geral da doutrina aristotélica das virtudes, na seção 3 apresentaremos a prudência como condição necessária para a felicidade (*eudaimonia*), na qual trataremos

¹ Esta divisão não contempla todas as capacidades da alma tal qual Aristóteles, mais precisamente, apresenta em De Anima.

especificamente da *phronêsis* (prudência), que é a virtude da faculdade deliberativa responsável por determinar quais são os meios corretos e bons na ação que visa à realização da *eudaimonia*. Nessa seção iremos utilizar do contraste com outros elementos que compõem a parte racional da alma (*epistêmê* e *nous*) para entender por que a *phronêsis* é a virtude por excelência do cidadão que deseja realizar a *eudaimonia* no mundo em que reina a contingência. Decerto que alguns pontos tratados na seção 2 serão retomados.

Aristóteles identifica esta virtude que compõe a parte racional da alma, como a “atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa” (EN 1098a18-19, p. 256). Dessa forma, entendida como uma virtude intelectual, a prudência necessariamente desempenhará, segundo Aristóteles, um papel indispensável à realização da felicidade, mas, insuficiente.

Desta maneira, veremos como ocorre a relação entre a *phronêsis*, *epistêmê* e *technê*, tendo em conta que Aristóteles afirma que os assuntos tratados na EN são diferentes daqueles tratados pela *epistêmê* (ciência), pois enquanto os desta última são invariáveis e universais, os assuntos relacionados na EN são variáveis e particulares, mudam com as circunstâncias e, portanto, não se pode exigir deles o mesmo grau de exatidão. Enquanto nos assuntos relacionados à ciência demonstrativa é possível atingir a verdade, nos referentes aos assuntos humanos podemos, no máximo, aproximarmo-nos da verdade. Além disso, é preciso estar atento ao fato de, para Aristóteles, os assuntos humanos serem da ordem da deliberação, ou seja, têm um caráter deliberativo, não científico. E, em seguida, trataremos da relação entre a inteligência (*nous*) e a *phronêsis*, também, da relação entre a *sophia* e a *phronêsis*. Buscaremos elucidar como essas virtudes se complementam na realização da *eudaimonia*.

Ainda nessa seção, retomaremos o tratamento da deliberação, porém, em outro enfoque, tendo em vista que buscaremos elucidar como a boa deliberação contribui para que realizemos boas ações. Por fim, exporemos como a prudência pode ser uma condição para a vida feliz.

2 A TEORIA ARISTOTÉLICA DAS VIRTUDES

Antes de tratarmos do tema central do nosso trabalho, a *phronêsis* (prudência) como condição necessária para realização da *eudaimonia* (felicidade) – que será assunto da próxima seção – buscaremos compreender as noções gerais da teoria das virtudes de Aristóteles.

Inicialmente, apresentaremos um dos pontos fundamentais desta doutrina, a saber, a definição de fim e bem. Pois, segundo Aristóteles, há um fim para cada atividade que realizamos e o bem final a que todas as coisas tendem e ao qual visamos em tudo que fazemos: a felicidade (*eudaimonia*). Assim, a obra aristotélica **Ética a Nicômaco** (EN) trata basicamente da relação das virtudes com a finalidade da vida humana.

A noção de *eudaimonia* é tão arcaica quanto a noção de *aretê* (virtude), mas era concordante entre o senso comum grego e a filosofia que aquela era a finalidade da vida humana. A diferença entre o senso comum e os filósofos era no que consistia essa *eudaimonia*. Normalmente definimos a felicidade como um estado de plena satisfação e alegria, no entanto, apesar de compreendermos através do senso comum que a felicidade consiste neste “estado pleno”, duvidamos sobre como podemos atingir uma vida feliz, haja vista que há conceitos variados acerca do que significa ser feliz, pois, esta definição difere de uma pessoa para outra. A tradução do termo grego *eudaimonia* por “felicidade” gera discussões entre alguns comentadores, entre eles há dois, Cooper e Kraut, que de acordo com Spinelli contrapõem acerca desta tradução. Cooper (apud SPINELLI, 2007, p. 89-90) prefere a tradução de *eudaimonia* por “florescimento”:

[...] “felicidade” tende a ser tomado como se referindo exclusivamente a um estado psicológico subjetivo e, com efeito, como um estado que é muitas vezes temporário e recorrente. Consequentemente, muito do que Aristóteles fala a respeito da *eudaimonia* manifestamente não se sustenta ao que ordinariamente é entendido por felicidade. [...] e, entre os homens, apenas os adultos [podem viver em *eudaimonia*], uma vez que só é aceitável chamar uma criança de *eudaimon* na medida em que se espera que sua vida adulta seja tal que a torne, posteriormente, *eudaimon* por completo.

Contrapondo a argumentação de Cooper sobre o uso do termo “felicidade” e também em relação à durabilidade e à maturidade psicológica que envolvem a *eudaimonia*, Kraut (apud SPINELLI, 2007, p. 184) diz que:

É uma ilusão, de qualquer forma, pensar que nós contribuímos para uma melhor compreensão de Aristóteles se usamos “bem estar” ou “florescimento” como traduções de *eudaimonia* antes do que “felicidade”. Se usamos essas palavras, estamos dizendo que, segundo Aristóteles, as crianças e os homens maus não alcançam bem-estar nem podem florescer. São essas afirmações mais plausíveis que aquela que ela supostamente substitui? Se uma jovem árvore pode florescer em certas condições, por que não uma pessoa jovem? Por que dizer que o bem-estar está para além da alçada das crianças e dos homens maus?

De acordo com Spinelli (2007) do que foi posto por Kraut podemos manter a tradução de *eudaimonia* por felicidade, pois, “bem-estar” e “florescimento” são termos que implicam as mesmas características da noção de felicidade. “É pelas mesmas razões que digo de crianças e animais que eles têm bem-estar e florescem que, contemporaneamente, posso dizer que são felizes” (SPINELLI, 2007, p. 184).

Portanto, Spinelli (2007, p. 186, grifo nosso) apoia-se nos argumentos de Kraut e desconsidera o de Cooper, e também não concorda com a ideia de subjetividade acerca da felicidade:

O fato de que pensamos atualmente muitas coisas a respeito da felicidade que não coincidem com o que Aristóteles pensava a respeito da *eudaimonia* não deve ser razão para abandonarmos o termo. Ora, justamente, o que Aristóteles faz em *EN I 5* é analisar concepções correntes de *eudaimonia*. Se Aristóteles vivesse em nossa época, ele deveria analisar aquilo que entendemos ordinariamente por felicidade, pois, de qualquer maneira, ela é tomada, hoje, como a razão última para as coisas que fazemos. A divergência que importa assinalar diz respeito ao

conteúdo de uma vida plena ou feliz. Podemos manter o termo “felicidade” porque as características apresentadas por Aristóteles afastam a suposta idéia de um subjetivismo. Basta fazer as devidas ressalvas e caracterizações: assim, **deve-se concluir, “vida plena” e “felicidade” traduzem bem o termo grego *eudaimonia*.**

Destarte, para termos um entendimento acerca de como Aristóteles relaciona a prudência (*phronêsis*) com a felicidade (*eudaimonia*), faremos neste trabalho um percurso na **EN** buscando compreender as noções que precedem o entendimento da *phronêsis* e da *eudaimonia*. Veremos o que Aristóteles nos propõe para que consigamos ter uma vida plena e até que ponto a prudência participa da “construção” de uma vida feliz.

A **EN** é composta de dez livros e nestes são abordados assuntos acerca das definições de felicidade, entretanto, não iremos tratar neste trabalho de todas as temáticas da **EN**, pois isto demandaria muito tempo e entendemos que o tema abordado neste trabalho por si só já é muito amplo, assim, buscaremos apresentar as principais noções apresentadas por Aristóteles que elucidam o entendimento acerca da felicidade. É neste sentido que daremos seguimento ao nosso trabalho, buscando responder a seguinte pergunta: para Aristóteles, como podemos atingir a felicidade (*eudaimonia*) através da prudência?

Como fundamento, veremos o que Aristóteles nos diz sobre este estado tão almejado por todos nós. Aristóteles inicia a **EN**²I fazendo a seguinte afirmação: “toda arte, e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (1094a1-4, p. 249). Aristóteles defende que a felicidade à qual todos nós visamos e que parece ser o que nos move na realização de tudo o que fazemos, é uma espécie de fim visado por nós, sem o intuito de buscar outra coisa, senão, ele mesmo, ou seja, esse fim parece que não é algo desejado como um meio para alcançar outra coisa, o fim é ele mesmo (por isso é o mais importante), e se tivermos esse fim é suficiente, afinal

² As citações da **Ética a Nicômaco** (EN) serão sempre feitas segundo a numeração, divisão em colunas “a” e “b” e número de páginas correspondente à edição adotada da Coleção *Os Pensadores*, da Abril Cultural, publicada em 1973.

o que mais poderemos querer além de uma vida feliz? Desse modo, este fim (felicidade) tão almejado é proporcionado a nós seres humanos justamente por sermos racionais, por isso, através dos nossos atos objetivamos o que de melhor poderemos ter e isso parece ser a vida boa. Assim, como agentes que possuem razão, a nossa tarefa será buscar a constituição e manutenção da vida feliz, ou seja, conquistar a *eudaimonia*.

2.1 A identificação do fim das ações com o bem humano

Neste momento, suspenderemos a discussão acerca da noção propriamente dita de felicidade, visto que precisaremos entender primeiramente como e por que Aristóteles identifica as noções de bem (*agathon*) e fim (*telos*) para caracterizar o bem humano (*eudaimonia*). Diante disso, seguiremos a trajetória do entendimento de como a prudência atua em nós, aí sim, chegaremos à definição de felicidade.

Aristóteles na **EN I** nos apresenta uma concepção teleológica do bem, isto é, a compreensão do bem como o fim ou aquilo em vista do que todas as coisas tendem.

[...] a concepção **teleológica** do bem: 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 da 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, grifo do autor).

De acordo com a **EN** podemos compreender que há bens que podemos alcançar para atingirmos o fim,

Ora, os bens têm sido divididos em três classes, e alguns foram descritos como exteriores, outros como relativos à alma ou ao corpo. Nós outros consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma, e como tais classificamos as ações e atividades psíquicas. Logo, o nosso ponto de vista deve ser correto, pelo menos de acordo com esta antiga opinião, com a qual concordam muitos

filósofos. É também correto pelo fato de identificarmos o fim com certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens exteriores. Outra crença que se harmoniza com a nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem; pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação (EN 1098b15-20, p. 257).

Para isso, a razão e as nossas ações têm papel fundamental na busca pela vida boa e bem sucedida. Tal fato implica na necessidade de termos a compreensão do que é bom e daquilo que desejamos atingir, pois para uma ação ser boa o agente tem que agir bem e com a satisfação em fazer tal ação. Sendo assim, a ação virtuosa, concomitante a outras coisas, consistirá na realização do fim (felicidade, bem supremo). De acordo com Aristóteles, a realização da *eudaimonia* só é possível através da realização da virtude; e ainda, que ela consiste em viver e agir virtuosamente. Por conseguinte, há um bem para cada coisa que fazemos, e ainda, há um bem “finalíssimo” que todos visam alcançar diante de cada ação realizada. Este bem final é a felicidade. E é neste sentido que Aristóteles nos apresenta a felicidade como o bem maior que queremos alcançar e para a qual tendem todas as ações humanas. No universo de Aristóteles tudo tende a um bem, mas só a finalidade de nossa vida é identificada com a *eudaimonia*.

Para Lawrence (2009, p. 44):

[...] a **Ética Nicomaquéia** começa mais atrás, com uma concepção teleológica do bem: 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 as coisas estabelecidas pela sua relação com o fim. Aqui, no primeiro passo da EN, a preocupação de Aristóteles é com o bem em dois domínios racionais: o da produção (*poiesis*) e o da ação escolhida (*práxis*). Ele esclarece o segundo através do primeiro.

E para Spinelli (2007, p. 15, grifo nosso):

[...] há uma diferença no modo pelo qual podemos alcançar esses fins visados. Bens ou fins são coisas em vista dos quais algo mais é feito. Os bens podem ser as próprias atividades nas quais nos engajamos (tais como jogar xadrez ou dançar) ou coisas externas a elas (tais como um sapato, que é o produto da sapataria, ou uma casa, que é o produto da arquitetura). A distinção aqui feita entre as atividades que consistem em ou conduzem a esses diferentes tipos de fins é a distinção entre **fins intrínsecos ou extrínsecos ou instrumentais**.

Percebemos que existe uma relação entre os dois teóricos no que se refere “à ação depende da produção”, ou seja, o fim depende do meio, logo, para os dois a relação entre meio e fim, produção e ação estão subordinados entre eles para que o bem possa ser atingido. Portanto, para cada ação há um fim e os fins também podem ser diversos. O que acabamos de dizer pode ser ilustrado pelo trecho seguinte:

Ora, como são muitas as ações, artes e ciências, muitos são também os seus fins: o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia a riqueza. Mas quando tais artes se subordinam a uma única faculdade – assim como a selaria e as outras artes que se ocupam com os aprestos dos cavalos se incluem na arte da equitação, e esta, juntamente com todas as ações militares, na estratégia, há outras artes que também se incluem em terceiras –, em todas elas os fins das artes fundamentais devem ser preferidos a todos os fins subordinados, porque estes últimos são procurados a bem dos primeiros (EN 1094a8-16, p. 249).

Se para tudo que fazemos existe um fim, podemos dizer que tanto para Lawrence (2009) quanto para Spinelli (2007) há um “princípio de subordinação” entre os bens e as ações. A subordinação ocorre tanto em relação aos meios como aos fins, conforme vimos na EN (1094a10-13, p. 249) “a selaria está subordinada a equitação e esta à estratégia”, neste

caso, a selaria é o meio para a equitação, e esta, é em vista da estratégia. Portanto, o fim último é sempre o melhor³. Lawrence (2009, p. 44) apresenta um exemplo, “se X existe em vista de Y, Y é melhor ou mais digno de escolha racional do que X”, que ele chama de “valorização da finalidade” e que nós estamos chamando de “princípio de subordinação”, deixa claro essa relação do bem com o fim. Então, há alguns fins que são visados em relação ao fim de outros e entre os múltiplos fins, há um fim que é sempre melhor.

Spinelli (2007, p. 15) apresenta um exemplo que reafirma a finalidade das atividades que realizamos:

[...] a dança pode ser buscada por ela mesma, é ela mesma o seu fim, mas as atividades que finalizam na construção de uma casa são buscadas em vista da casa e não por elas mesmas. Nesse caso, aquilo em vista do que (nesse exemplo, a casa) é melhor do que as atividades que conduzem a ele (a construção), pois é apenas por causa da primeira (fim) que essas e não outras atividades (meios) são escolhidos.

Compreender a noção de bem requer que saibamos a distinção entre os bens, em intrínsecos e extrínsecos, pois há diferença entre eles, assim como expôs Spinelli (2007) no trecho supracitado, encontramos na **EN** esta distinção: “Observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns bens são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas” (EN 1094a3-6, p. 249). Então, essa distinção dos bens ocorre da seguinte maneira⁴, há atividades que

³ “[...] o fim com relação ao qual os outros fins estão subordinados é melhor que os últimos, pois é por sua causa que os outros são escolhidos. Num exemplo extraído da *Magna Moralia* (MM), nos faz compreender melhor esta distinção entre os fins intrínsecos e extrínsecos: alguns bens são fins, outros não; por exemplo, a saúde é um fim, mas as coisas que são em vista dela não são; e quaisquer coisas que estejam nessa relação, o fim é sempre melhor. Por exemplo, a saúde é melhor que as coisas que são em vista dela e, sem exceção, sempre e universalmente, é melhor aquela coisa em vista da qual todas as demais são feitas” (MM 1184a2-7, apud. LAWRENCE, 2009, p. 44).

⁴ Spinelli (2007, p.16): “Assim, há uma convertibilidade entre fins e bens, pois o fim da ação é sempre algo tomado como bom pelo agente. O fim

por si mesmas alcançam o seu fim (intrínsecos) e outras são feitas em vista de outro fim e não por elas mesmas (extrínsecos). Segundo Lawrence (2009), há uma diferença nesses dois domínios⁵, mas a diferença é irrelevante para o ponto em questão, conforme afirma Aristóteles na **EN** (1094a16-18, p. 249): “Não faz diferença que os fins das ações sejam as próprias atividades ou algo distinto destas, como ocorre com as ciências que acabamos de mencionar”⁶.

Tendo em vista que há um bem maior e final que é o melhor e mais importante a que todas as coisas tendem, podemos confirmar a existência deste bem quando pensamos da seguinte maneira: se sempre temos um fim para nossas ações e se para cada ação há um fim visado e assim continuamente, isto é, desejamos uma coisa em vista de outra, deste modo, devemos chegar a um fim, caso contrário, ficaríamos “andando em círculo” e não chegaríamos a lugar algum⁷, conforme é exposto na **EN** (1094a18-22, p. 249):

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem.

instrumental de uma ação é aquilo que é tomado como bom para algo; os fins intrínsecos são tomados como bons e são dignos de busca por eles mesmos. Essa convertibilidade, a diferença entre fim intrínseco e extrínseco e a ideia de que uns fins são mais finais do que outros (trazida à tona mediante a ideia de subordinação entre eles) permitem a Aristóteles introduzir a noção de bem supremo (ou fim final)”. Trataremos disso a seguir.

⁵ Domínios apresentados na **EN** (1094a3-6, p. 249).

⁶ Neste trecho, segundo Ackrill (2010, p. 107), Aristóteles afirma o seguinte: “Aqui ele está claramente afirmando que seu ponto acerca da subordinação de uma atividade a outra tem aplicação não só onde (como em seus exemplos) a atividade subordinada produz um produto ou resultado que atividade superior utiliza, mas também onde a atividade subordinada não possui um fim para além de si mesma, sendo, antes, seu próprio fim”.

⁷ “[...] o ponto é que o desejo seria vazio se não houvesse um limite. Todos nós fazemos algo, observa Aristóteles, para alcançar um limite: aqueles que supõem o ilimitado destroem a natureza do bem sem saber” (ZINGANO, 2009, p. 107).

Tal argumento pode ser analisado do seguinte modo: existe algum fim para o que fazemos, o qual desejamos por si; não escolhemos tudo com vistas a algo outro; portanto, há o bem e o melhor; cuja formalização é: se (i) é (ii), então há o bem. É precisamente neste trecho que Peter Geach⁸ (1958) acusa Aristóteles de ter cometido um erro lógico denominado por “falácia do menino e da menina”. Basicamente, este erro consiste em inferir de “todo menino ama uma menina”, que “há uma menina que é amada por todo menino”; ora, é evidentemente possível verificar a primeira sentença sem se comprometer com a existência de uma menina amada por todos, o que invalida a inferência. Conforme Zingano (2009, p. 98, grifo do autor):

Para Geach, fica evidente aqui que Aristóteles se sente autorizado a passar de “toda série cujos termos sucessivos estão na relação **em vista de** tem um termo último” a “há algo que é o termo último de toda série cujos termos sucessivos estão na relação **em vista de**”. Ora, isto não é outra coisa senão cometer a falácia do-menino-e-da-menina.

De nada adianta alegar que o argumento tenha a forma condicional, o que de fato é o caso, pois a falácia não tem relação com a verdade das premissas, mas com a validade da inferência por ele admitida, a saber, a passagem de “um fim em vista do qual agimos” para “aquilo em vista do qual agimos (o bem)”. O filósofo, contudo, nos dá uma pista do que, segundo ele, legitima o raciocínio. O ponto é: se escolhemos tudo em vista de algo outro, o processo de escolha é infinito e o desejo é vazio e vão. Tal consequência parece ser tomada por Aristóteles como um absurdo, pois ele imediatamente conclui: então há o bem e o melhor.

Assim, há um fim final ou bem maior a que todas as coisas tendem, deve haver um limite, pois se não for assim, o nosso desejo será vazio e vão, ou seja, para cada espécie de coisa há um termo último, não pode ser *ad infinitum*.

⁸ Num artigo publicado em 1958, Peter Geach chamou atenção a uma falácia cometida por alguns filósofos a propósito do bem supremo. A falácia é bastante simples: todos nós percebemos a diferença entre (i) “todo menino ama alguma menina” e (ii) “há uma menina que todo menino ama”. A esta falácia Geach chamou de “boy-and-girl fallacy” (ZINGANO, 2009, p. 97).

De acordo com Zingano (2009, p. 101-102, grifo nosso), S. Brodie procede de um modo mais complexo:

Ela detecta a falácia já em 1094a1-3, nas primeiras linhas da **EN**, tomando assim a observação semântica (correta) a respeito da noção de bem: “o bem é aquilo para qual tudo tende”, como conclusão da inferência de “cada coisa tende a um bem” a “há algo para o qual tudo tende”. Isto não é formalmente válido, mas, segundo ela, Aristóteles não pretende que o seja. Formalmente, não há como passar a um só fim supremo; Aristóteles passa ao fim único não por análise conceitual, mas por força “da idéia de uma atividade realmente orientando as energias de pessoas que têm de viver daquilo que eles e seus companheiros fazem” (*Ethics with Aristotle, Oxford*, 1991, p. 10). Isto abriria o caminho à noção **do** bem e à conclusão de que existe **um** bem supremo. No entanto, a autora observa que isso só mostra pelo momento que os bens “**são** bens, o que significa que eles **são** fins com valor” (p. 11) dando valor às nossas atividades seriamente organizadas numa hierarquia, sem provar que há um único fim sob o qual todos os outros tombam. Aristóteles ensaiaria então um novo argumento: se não há um fim último, nosso desejo seria vão. Mas isso ainda é compatível com uma multiplicidade de fins. Aristóteles finalmente passa à conclusão de um único bem supremo não mediante a análise conceitual, mas por força novamente “de um *datum* da experiência humana por ser uma condição necessária para muito desta experiência: o fato que sociedades humanas existem e são organizadas” (1094a18-22, p. 15). Esta organização é a política, ciência suprema à qual corresponde o fim supremo. A estratégia adotada por S. Brodie parece-me duplicar inutilmente a tarefa de Aristóteles ao retroceder a falácia às primeiras linhas da **EN**, além de complicar-se com uma explicação sobre a efetividade e seriedade de nossas atividades que torna irrelevante a questão.

Muitos são os posicionamentos entre os filósofos acerca de Aristóteles ter cometido ou não tal falácia, não temos o intuito de afirmar ou negar tal falácia, a intenção é simplesmente apresentar em nosso trabalho algo que é bastante polêmico entre os estudiosos da teoria aristotélica. Então, apoiamo-nos no que é dito por Zingano (2009, p. 103, grifo do autor) acerca desta discussão:

Tudo o que podemos fazer então é compreender porque Aristóteles foi vítima da falácia e procurar desculpá-lo. Para tanto, provavelmente o melhor a fazer é mostrar que, em primeiro lugar, Aristóteles estaria em EN 1 somente introduzindo um problema, que espera poder analisar posteriormente com mais cuidado, e que, em segundo lugar, sua concepção de bem supremo a título de bem inclusivo não o obriga a pinçar **um** bem em detrimento de outros, mas o leva a propor um bem que é **todos estes bens**. Este bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo.

Desse modo, precisamos identificar qual é esse bem final, inclusive para o ser humano, visto que há uma finalidade a ser atingida. Sendo assim, existem também fins e meios específicos para o ser humano? Se há, quais são os meios para atingirmos este fim ou fins? E existe um fim para o ser humano?

Para Aristóteles, o bem, em geral, é aquilo para o qual tendem todas as coisas. E, por isso, podemos responder às questões afirmando que para nós, seres humanos, o bem que nos é próprio é aquele que visamos com as nossas ações a partir das nossas escolhas. Vejamos o que Aristóteles (EN 1097a15-22, p. 254-255) expõe sobre os bens:

Voltemos novamente ao bem que estamos procurando e indaguemos o que é ele, pois não se afigura igual nas distintas ações e artes; é diferente na medicina, na estratégia, e em todas as demais artes do mesmo modo. Que é, pois, o bem de cada uma delas? Evidentemente, aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas. Na medicina é a saúde, na estratégia a vitória, na arquitetura uma casa, em qualquer outra esfera uma coisa diferente, e em todas as ações e propósitos é ela a finalidade; pois é tendo-o em

vista que os homens realizam o resto. Por conseguinte, se existe uma finalidade para tudo o que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela.

Nesse trecho, Aristóteles reconhece que para cada atividade há um fim, isso nos faz entender, a princípio, que há um bem em vista do qual tudo o mais é feito e que possivelmente o bem supremo se constitui de outros bens, mais adiante apresentaremos se este bem é um bem único (*eudaimonia* perfeita) ou composto de outros bens (segunda ordem).

Portanto, a identificação inicial que fazemos acerca do bem supremo é a de que é o fim visado em todas as coisas que realizamos. Já que a busca pela felicidade é próprio da natureza humana, isso ocorre com o indivíduo mais simples até o mais instruído, ou seja, todos querem ter uma vida feliz, porém, a identificação da felicidade é diferente para cada um, mesmo assim, temos a certeza de que todos querem alcançá-la. Conforme Aristóteles (EN, 1095a18-25, p. 251),

Tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir com o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade, e o vulgo não o concebe do mesmo modo que os sábios. Os primeiros pensam que seja alguma coisa simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras, muito embora discordem entre si; e não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde quando está doente, e com a riqueza quando é pobre.

Entretanto, para o homem que possui maior conhecimento se torna mais fácil o entendimento acerca da felicidade.

[...] é preciso ter bons hábitos. Porquanto o fato é o ponto de partida, e se for suficientemente claro para o ouvinte, não haverá necessidade de explicar porque é assim; e o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade. Quanto àquele que nem os possui, nem é capaz de adquiri-los, que ouça as palavras de Hesíodo:

**Ótimo é aquele que de si mesmo conhece todas as coisas;
Bom, o que escuta os conselhos dos homens judiciosos.
Mas o que por si não pensa, nem acolhe a sabedoria alheia, esse é, em verdade, uma criatura inútil** (EN, 1095b 7-10, p. 251, grifo do autor).

Na busca por identificar em que consiste uma vida feliz as pessoas normalmente a relacionam com algo que dê prazer ou com algo que faça parte da sua realidade, por exemplo, para um comerciante a felicidade pode estar relacionada com as vendas que ele realizou e pelo lucro que obteve; para um fazendeiro, a chuva que fez o capim brotar e que, conseqüentemente, alimentou seu rebanho com fartura; para um professor, talvez a felicidade consista no prazer em ver seus alunos aprendendo e tirando boas notas. Desse modo, percebemos que as pessoas possuem diferentes concepções acerca do que seja a felicidade, contudo, notamos que a maioria relaciona a vida feliz somente com os prazeres e não com um fim, “[a] julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos” (EN 1095b14-15, p. 252). O que muitos julgam ser a felicidade é apenas uma atividade que por si só não é um fim, é sempre meio para alcançar outra coisa.

Há, ainda, pessoas que imaginam que a vida plena consiste na riqueza material. Por exemplo, para muitos, ter dinheiro significa ser feliz, entretanto, o dinheiro não pode ser considerado o bem maior ao qual estamos buscando, pois o dinheiro é um bem útil em vista de outro e não por si mesmo, ou seja, é um bem instrumental, pois o valor do dinheiro está subordinado às coisas que conseguimos obter com ele⁹.

Assim, uma vida na qual a satisfação se dá, tão somente, através dos prazeres¹⁰, não nos conduz a uma vida plena, pois este tipo de vida é

⁹ “Uma pessoa avara não pode viver uma boa vida simplesmente por causa das riquezas que possui; no entanto, na medida em que ela não compreende que o que ela toma como bem supremo é apenas instrumental, ela pensa que vive uma vida plena” (SPINELLI, 2007, p. 22).

¹⁰ A vida feliz, obviamente, envolve prazer, como afirma Spinelli (2007, p. 22): “Uma vida humana plena certamente deve ser agradável e não pesarosa; em função disso, a grande maioria das pessoas pensa que o bem viver deve

adequado para os animais. Ainda assim, viver desta forma seria utilizar exclusivamente do elemento desiderativo ou apetitivo, o que nos igualaria aos animais, posto que também possuem este elemento. O que vai nos diferenciar dos animais na constituição da nossa vida plena é a razão, uma vida humanamente plena deve utilizar destes dois elementos que envolvem tanto os desejos e paixões quanto a racionalidade, sem os quais o ser humano não cumpre a sua função racional. Este elemento racional deve, principalmente, conduzir o homem nas suas ações para que ele atinja a vida plena ou *eudaimonia*.

Pois bem, vimos que as pessoas podem entender que a felicidade consiste somente nos prazeres corporais, e, outras, na honra e na fama, entretanto, nenhuma destas sabe de fato o que é uma vida plena, tendo em vista que uma vida baseada no que elas entendem por felicidade não deve ser considerada plena porque as honras e a fama são superficiais e, além disso, dependem do reconhecimento dos outros, se não há reconhecimento não há fama e honra: “ora, o maior dos bens que o homem pode alcançar não pode ser algo que dependa menos dele do que das outras pessoas. Deve ser algo conquistado principalmente através dos seus próprios esforços” (SPINELLI, 2007, p. 23). Esta é uma das características da *eudaimonia*, realizar-se por si mesma.

Para Aristóteles, a *eudaimonia* é o bem supremo: “Ora, mais do que todas as coisas, a *eudaimonia* é considerada assim, pois esta nós escolhemos sempre por ela mesma e nunca em vista de outra coisa” (EN 1097a33, p. 255). De acordo com Aristóteles (EN 1096a19-28, p. 253, grifo nosso),

O termo “bem” é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser); de modo que não pode haver uma ideia comum por cima de todos esses bens. Além disso, como a palavra “bem” tem tantos sentidos quantos “ser” (visto que é predicada tanto na categoria de substância, como de Deus e da razão, quanto na de qualidade, isto é, das virtudes; na de quantidade, isto é, daquilo que é moderado; na de

consistir em uma vida de prazeres, de deleite. O prazer que essas pessoas elegem como razão de ser de uma boa vida diz respeito, principalmente aos prazeres corporais”.

relação, isto é, do útil; na de tempo, isto é, da oportunidade apropriada; na de espaço, isto é, do lugar apropriado, etc.), está claro que **o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa.**

Pelo que vimos até aqui, podemos compreender em que não consiste o bem maior e fica claro que a *eudaimonia* é o fim visado pelo ser humano e que somente ele pode alcançá-la, no entanto, precisamos saber em que se constitui a *eudaimonia*, isto nos fará entender de fato como alcançar a vida plena¹¹. Considerando que para Aristóteles a *eudaimonia* é aquilo em vista do que nós fazemos tudo o que fazemos¹², Aristóteles introduz a noção de *eudaimonia* mediante a busca de como deve ser um bem para que ele seja o bem para o ser humano,

Já que, evidentemente, os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos será o que buscamos (EN 1097a25-30, p. 255).

Deste modo, Aristóteles elege dois critérios que caracterizam um bem como o bem maior, segundo ele, o bem precisa ser **completo e autossuficiente**. Quando dissemos que o bem deve ser o “fim finalíssimo” e que esse bem não deve ser um meio em vista de outro fim, isto significa a completude do bem supremo, pois ele é absoluto.

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as

¹¹ No trecho supracitado podemos caracterizar a *eudaimonia* como um conjunto de bens, como foi dito por Aristóteles esse bem não é único. Sobre essa inclusão de bens, falaremos um pouco mais adiante.

¹² Cf. nota em EN 1097a15-23.

coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa (EN 1097a3-35, p. 255).

É nesse contexto que podemos entender a diferença entre os tipos de bens ditos anteriormente, são eles extrínsecos (instrumentais), intrínsecos e o bem supremo. O primeiro tipo de bem “é buscado em vista de outra coisa”, por exemplo, o dinheiro é um bem instrumental, pois, como o próprio nome diz ele serve de instrumento para conquistar algum bem material, ele não se realiza por si mesmo. O segundo é visado por si mesmo, mas ainda não é completo e pode também ser buscado em vista de outro fim, são bens “desejáveis tanto em si mesmo como no interesse de um terceiro”, por exemplo, alguém pode buscar a saúde por ela mesma, mas também pode querer tê-la para conquistar a longevidade. Diferentemente dos outros bens, o bem supremo é o bem completo que não é buscado em vista de outro fim, ele mesmo é o próprio fim, como é dito por Aristóteles (EN 1097b5, p. 255) na sequência do trecho mencionado abaixo:

Ora, esse é o conceito que preeminente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.

O outro critério, o da autossuficiência, posto por Aristóteles como “aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada” (EN 1097b15, p. 255), com isso, Aristóteles afirma que quando atingimos o bem maior – a felicidade – temos todas as coisas que precisamos para ser feliz e assim, de modo que não há carência de mais nada para viver bem, ou seja, teremos a vida feliz sem faltar nada, como foi dito por Spinelli (2007, p. 25): “aquele que é *eudaimon* não precisa de mais nada; assim, a sua vida é auto-suficiente”. Contudo, segundo Aristóteles,

para que o bem seja autossuficiente ele não deve ser somente suficiente para uma pessoa, mas também para todos que estão à sua volta, conforme afirma o filósofo (EN 1097b7-10, p. 255),

Ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania.

Com isso, entendemos que o homem precisa se realizar também em sociedade para alcançar a felicidade.

2.1.1 A definição de bem supremo nos livros I e X da EN

Além de algumas definições e características que já apresentamos em relação ao bem supremo (*eudaimonia*), há um ponto muito divergente e discutido pelos comentadores¹³: a constituição do bem supremo, como afirma Hobbes (2002, p. 15),

Um dos maiores pontos de divergência da ética de Aristóteles é o significado real do conceito de *eudaimonia*. Parece, à primeira vista, que Aristóteles não tem uma concepção única, apresentando, na realidade, duas concepções aparentemente contraditórias: uma, no livro I da EN, que defenderia uma tese que explicitaria a felicidade como constituída de alguns ou todos os bens, enquanto na EN X ficaria clara a opção por uma tese distinta da primeira, a saber, a felicidade

¹³ A discussão sobre a *eudaimonia* como um bem determinante ou bem inclusivo tem início com a publicação do artigo de W. F. R. Hardie, *The final good in Aristotle's*, de 1965, que defende a *eudaimonia* como um bem determinante. Em 1974, no artigo *Aristotle on Eudaimonia*, J. L. Ackrill defende a *eudaimonia* como bem inclusivo. No Brasil, os intérpretes em sua maioria tendem à posição inclusivista que tem como seu maior representante Marco Zingano argumentando sua posição; nos *Estudos de Ética Antiga* ele trata desse problema. Sigo aqui suas observações e argumentações, bem como na observância do que Aristóteles fala no livro VI 13 sobre o assunto.

é um bem que exclui todos os outros bens, isto é, seria apenas e tão somente a vida contemplativa, contemplação dos primeiros princípios e primeiras causas, a vida própria do filósofo.

Como foi dito, em parte da **EN** (I-IX) este bem aparece como inclusivo, neste caso, Aristóteles defende a tese de que alguns bens compõem a felicidade, e esta seria um bem de segunda ordem¹⁴, que depende da realização dos fins primários; e no final da **EN X** diferentemente da primeira tese, ele exclui os outros bens e caracteriza a *eudaimonia* como um bem dominante, neste caso, Aristóteles se refere apenas à vida contemplativa (sabedoria teórica), esta seria superior a todos os outros bens. Isso se evidenciaria respectivamente quando Aristóteles diz na **EN I 6** que “a *eudaimonia* é constituída de algumas virtudes, segundo a melhor e mais perfeita” e na parte da **EN X 7** diz que “[s]e a felicidade é atividade segundo virtude, está correto dizer que é segundo a virtude mais forte. Esta será a virtude da melhor parte o intelecto”.

Alguns comentadores que seguem a tese do bem supremo como dominante acreditam na superioridade da sabedoria teórica sobre as demais virtudes, contudo, não encontramos justificativa em Aristóteles para afirmar esta tese. O que percebemos é que esta superioridade da sabedoria teórica (*sophia*) não exclui as demais virtudes na realização da *eudaimonia*. Compreendemos que as demais virtudes fazem parte do conjunto que formam o bem supremo. A superioridade da *sophia* baseia-se no seu objeto de estudo; no que diz respeito à realização da *eudaimonia* ela é uma parte da sua realização, pois é o exercício excelente da razão no que se refere aos objetos divinos. Mesmo a argumentação do livro X sobre uma *eudaimonia* perfeita e uma

¹⁴ “W.F.R. Hardie, num artigo bastante conhecido, propôs o que me parece ser a boa interpretação desta noção aristotélica, a saber, que *eudaimonia* é um fim de segunda ordem. Desejar a *eudaimonia* como último fim não significa desejar um certo fim em detrimento de outros, mas sim desejar uma harmonia entre nossos fins; a *eudaimonia* é, assim, a realização completa e harmoniosa de fins primários, fins primários sendo aqueles fins em vista dos quais todas as outras coisas são feitas. Nossas ações dirigem-se todas à realização de fins primários num todo coerente. A *eudaimonia* é, então, um fim de segunda ordem; e Hardie falou conseqüentemente da *eudaimonia* como um fim inclusivo, cuja característica é precisamente a de incluir outros fins de um certo modo (modo harmonioso)” (ZINGANO, 2009, p. 74).

eudaimonia de segunda ordem não fornece argumentos para pensarmos numa superioridade da sabedoria teórica sobre as demais virtudes que as excluiria de participarem da constituição da *eudaimonia*: se observamos a argumentação aristotélica e considerarmos este “perfeito” como **completo**, vamos então compreender que Aristóteles está referindo-se à realização da *eudaimonia* em toda sua completude, sem que isso signifique um desprezo pelas demais virtudes, pois sem elas nem mesmo poderíamos atingir a virtude teórica. Portanto, é fácil perceber que, apesar da superioridade da *sophia* sobre as demais virtudes, elas funcionam numa relação de complementaridade e não de exclusão.

O argumento de Aristóteles parece ser de que a *eudaimonia*, no que se refere às virtudes, seja um conjunto de bens que envolvem as virtudes da alma, éticas e dianoéticas. A *eudaimonia* descrita como segunda no livro X da **EN** por Aristóteles e que tem como atividade as virtudes morais e a *phronêsis* é tão *eudaimonia* quanto aquela entendida como *eudaimonia* primeira que tem como atividade o exercício da *sophia*. O que acontece é que esta última acaba sendo, devido a seu objeto de estudo, superior às demais virtudes, mas isso não faz com que a *eudaimonia* seja identificada somente com ela, tampouco que se exclua as demais virtudes. É preciso estar atento para o fato de que a *eudaimonia* é a atividade de uma função própria do homem, a razão. A *eudaimonia*, assim, não é identificada a uma virtude, mas é exercício dessas virtudes. É a *phronêsis* que delibera tendo em vista a *eudaimonia*, e não a contemplação, pois elas são independentes. Se Aristóteles afirma que a *eudaimonia* é uma atividade da alma conforme a virtude completa é então necessário que todas atuem para que este bem de segunda ordem seja realizado. Nesse caso, a contemplação, ou melhor, a *sophia*, não interfere na atividade das outras virtudes.

Há muitas discussões acerca desse assunto, assim, vamos nos ater somente em definir como o bem inclusivo e o dominante são assim compreendidos. Diante do que é afirmado por Aristóteles na **EN I 2**, segundo Spinelli (2007, p. 20), “permite que concebamos que esse bem é um bem composto de bens, certamente; porém não exclui a possibilidade de que um deles seja mais importante que os demais”. Para Ackrill (2010, p. 105, grifo nosso) podemos entender o seguinte por fim inclusivo e dominante:

fim inclusivo pode ser entendido algum fim que combine ou inclua dois ou mais valores, atividades ou bens; ou pode ser entendido um fim no qual diferentes componentes tem valor

aproximadamente igual (ou, ao menos, que nenhum membro é incomensuravelmente mais digno de valor do que o outro). Por **fim dominante** pode ser entendido um fim monolítico, um fim que consista em apenas uma atividade ou apenas um bem digno de valor; ou pode ser entendido aquele elemento em um fim que combina dois ou mais bens independentemente dignos de valor e que tem importância dominante, preponderante ou suprema.

Concordamos em dizer, pelo que já vimos até aqui, que o bem supremo é composto de alguns fins, pois, há variados fins para cada atividade que realizamos e os fins destas atividades fazem parte da nossa felicidade, por exemplo, ser feliz para a maioria das pessoas está relacionado a um corpo saudável, neste caso, a saúde (fim) compõe o bem maior, pois, ser saudável faz parte da vida feliz. Mas, sendo a felicidade um bem dominante, haveria entre os bens uma hierarquia e algum bem predominaria, e, nesse sentido, esta não parece ser uma definição acertada do que venha a ser o bem maior para o filósofo.

Então, a *eudaimonia* é o fim, por ser completa e autossuficiente e também na ação, o bem é “uma finalidade para tudo que fazemos”, contudo, alguns bens são escolhidos em vista de algum outro, de modo que nem todos são iguais. Neste sentido, há várias discussões acerca desta composição do bem maior, em ser inclusivo ou dominante; Ackrill (2010, p. 110) nos diz que “o melhor, o mais elevado bem será algo *teleion*. Assim, se apenas um fim for *teleion*, será este o que buscamos; se mais de um, será aquele mais *teleion* [...]”. Segundo o mesmo autor, “o termo *teleion* é utilizado para distinguir fins desejados por si mesmos e fins desejados como meios para outros fins” (ACKRILL, 2010, p. 110). De acordo com isso, podemos considerar que a *eudaimonia* é o “mais *teleion*”¹⁵ (o mais perfeito, completo, finalíssimo), pois, ninguém

¹⁵A interpretação do termo *teleion* serviu para alimentar afirmações de que Aristóteles estaria assumindo uma concepção de bem dominante com a exclusão de outros bens. Os intérpretes que discordam dessa leitura são denominados de inclusivistas, esses intérpretes consideram que a *eudaimonia* é um bem inclusivo, caracterizado como um bem de segunda ordem que no meu pensar é a interpretação mais coerente da EN.

jamais irá buscá-la em vista de alguma outra coisa¹⁶. De acordo com Aristóteles, a *eudaimonia* é mais desejável do que qualquer outra coisa, pois inclui tudo o que é desejável em si mesmo, e isso se dá por ela ser absolutamente final e genuinamente autossuficiente. Ackrill (2010, p. 111) cita o seguinte exemplo:

Ela é a melhor, e melhor do que tudo mais, não como bacon é melhor do que ovos e do que tomates (e, pois, melhor entre três), mas como bacon, ovos e tomates é um café da manhã melhor do que só bacon, só ovos ou só tomates – é, com efeito, o melhor café da manhã sem qualificação.

Com este exemplo, Ackrill (2010) entende que a *eudaimonia* inclui tudo o que é desejável em si mesmo, ela já contém todos os bens. Concordamos com Ackrill (2010) quando é dito que a *eudaimonia* é o bem mais *teleion*, contudo, dizer que se pode incluir todos os bens, torná-la-ia inatingível. É neste ponto que Zingano (2009, p. 94) tece algumas críticas a este exemplo, ele diz o seguinte: “o desjejum de Ackrill pode muito facilmente passar de copioso a repugnante”. Ao escrever que a *eudaimonia* “contém as atividades que têm valor intrínseco” (ACKRILL, 2010, p. 345), que “inclui tudo que é desejável por si mesmo” (ACKRILL, 2010, p. 346), ou que “necessariamente inclui todas as atividades que têm valor” (ACKRILL, 2010, p. 347)¹⁷, deste modo, segundo Zingano (2009, p. 94), Ackrill (2010) expõe a tese **maximalista**, na qual não se pode acrescentar um bem à *eudaimonia* porque ela já inclui todos os bens. Muitas são as críticas sobre este exemplo gastronômico que Ackrill (2010) apresenta, conforme exposto por Zingano (2009, p. 94-95):

Se for isto, Stephen White observou corretamente que não somente a *eudaimonia* seria inatingível como entraria em contradição com fatos óbvios.

¹⁶ [...] Tal fim, continua ele, é a *eudaimonia*: pode haver uma profusão de coisas (como o prazer e a virtude) que valoramos por elas mesmas, mas, apesar disto, dizemos também que as valoramos em vista da *eudaimonia*, ao passo que ninguém jamais busca a *eudaimonia* em vista de alguma delas (ou, em geral, em vista de qualquer outra coisa que não a própria *eudaimonia*) (ACKRILL, 2010, p. 110).

¹⁷ Cf. nota em Zingano (2009, p. 94).

Se nada pudesse ser acrescentado ao desjejum de Ackrill, então ele incluiria melão, batatas, muffins etc., e isto *ad nauseam*; e o que é pior, teria de incluir todos os ovos e bacon do mundo etc. *ad maiorem nauseam*.

Com isso, Zingano (2009) não aceita esta tese maximalista, para ele a *eudaimonia* é um fim de segunda ordem na medida em que inclui a multiplicidade de bens, mas não necessariamente todos. Para Zingano (2009), se aceitarmos o que Ackrill (2010) entende na sua tese maximalista, teríamos diante de nós um bem inatingível e contraditório. Zingano (2009, p. 95-96) faz uma correção acerca da posição de Ackrill (2010, grifo do autor):

Apesar da ambiguidade da expressão, fortalecida pela interpretação da auto-suficiência como não carecendo de nada a título de ter tudo, o ponto de Ackrill pode ser reformulado de modo a evitar essas escolhas, pois consiste propriamente em assinalar que a *eudaimonia* inclui todos os bens intrínsecos no sentido de que se pode dizer de todo bem em si que é perseguido em vista da felicidade (por conseguinte, a *eudaimonia* tem de **poder** incluir todo bem). Isto não implica que, para ser feliz, se tenha de ter todos os bens, mas sim, que se é o caso da *eudaimonia*, todos os bens em questão são partes dela. Formalmente, a *eudaimonia* inclui todos os bens (e tem de poder incluí-los); materialmente, contudo, casos de *eudaimonia* incluem quantidades auto-suficientes de bens segundo uma certa ordem (a virtude é a causa própria, os bens exteriores são causas coadjuvantes da felicidade), sem necessariamente incluir todos os bens.

O trecho supramencionado, a todo tempo, refere-se à inclusão de bens à *eudaimonia*, e sobre isto podemos entender que o bem supremo é um conjunto de bens, e também que entre os bens que o compõem não há um melhor do que o outro, não há uma hierarquia; portanto, podemos considerar o bem supremo como inclusivo, no sentido de ser composto por bens autossuficientes. Em contrapartida, há os que defendem que o bem supremo é dominante, considerá-lo assim confirmaria que a *eudaimonia* consiste numa multiplicidade de bens e se assim o fosse, há

um desses bens que dominaria os demais. Essa discussão surge, de acordo com Spinelli (2007, p. 29), quando

no Livro X da EN, a atividade contemplativa é apresentada como a melhor atividade, a mais completa, contínua, auto-suficiente e prazerosa. A questão toda, consiste, então, em saber qual a relação que ela mantém com os demais bens que devem compor a *eudaimonia* e, em especial, com a virtude moral e com a prudência.

Segundo Aristóteles (EN 1177a27 1177b5, p. 428-429):

A auto-suficiência de que falamos deve pertencer principalmente à atividade contemplativa. Porque, embora um filósofo, assim como um homem justo ou o que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o homem justo precisa ter com quem e para quem agir justamente, e o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso; mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor se tiver colaboradores, mas ainda assim ele é auto-suficiente de todos. E essa atividade parece ser a única que é amada por si mesma, pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação.

É no sentido de que a razão é uma condição necessária para a vida contemplativa e, conseqüentemente, para que o agente possa atingir o bem supremo, pois é esta função própria que dá ao agente a condição de agir bem e ser feliz, e só o homem (que contempla) possui.

A felicidade aparece como o bem mais elevado que a ação humana se propõe a alcançar, ela é o fim de todos os meios, sem ser o meio para nenhum fim, ela não se constitui nos prazeres corporais, nem na acumulação de riquezas, nem na busca da honra. A felicidade, segundo Aristóteles, define-se pela realização da razão humana, é isso que faz a contemplação intelectual e a faz ser desejada por si mesma. Entretanto, não podemos considerar que somente a vida contemplativa

pode conduzir o homem a uma vida feliz, justamente porque a vida política deve fazer parte da realização do ser humano.

Destarte, segundo Spinelli (2007, p. 30):

a *eudaimonia* deve ser considerada, enquanto vida plena ou mais digna de ser vivida por um ser humano, um fim de segunda ordem: ela consiste justamente nos fins que perseguimos e realizamos através das nossas ações.

Com isso, entendemos que a vida perfeita deve consistir de muitos bens e o bem supremo é caracterizado desta forma, o que vale de fato é que o agente tenha a capacidade de depender principalmente dos seus esforços para que constitua uma vida plena, baseada nas virtudes, e isso significa para o homem viver, ou melhor, alcançar a vida boa. E o homem, por possuir a razão, isto lhe dá a condição de ser feliz, condição esta que somente é proporcionada ao ser humano, por isso, a *eudaimonia* é o bem maior, já que esta se constitui em viver e agir (racionalmente) bem.

Desta forma, mesmo que o agente possua razão (proporcionada pela nossa condição de ser humano), isso não faz com que suas ações sejam naturalmente pautadas por ela, isso depende de certa maturidade e aprendizado. Portanto, quando conseguimos realizar as nossas ações através da prudência¹⁸ nós somos conduzidos efetivamente ao fim, que é a felicidade. Assim, conforme apontamos acima, a felicidade é o bem supremo, autossuficiente, desejado por si e por causa de si e nunca em vista de outro bem. Contudo, a felicidade é adquirida constantemente e não é algo estático, ela se dá conforme nossas ações. Por isso, Aristóteles deixa evidente que a vida contemplativa por si só não é suficiente para a realização da felicidade, ela deve estar associada à vida política, enfim,

[...] é através da política, que o homem poderá executar o planejamento da realização do bem, pois é em sociedade que o indivíduo exerce sua função enquanto ser humano, fora da comunhão

¹⁸ No tratamento da função própria, da educação moral e da prudência entenderemos a utilização da razão. No Cap. IV veremos o que Aristóteles expõe na EN acerca da prudência, assim, posteriormente teremos mais clareza acerca deste assunto.

social ele não exerce sua função, sendo assim, não poderá atingir o bem final. Dentre os outros animais, nenhum é feliz, dado que nenhum comunga da contemplação (EN 1178b, p. 27-28).

Portanto, a vida política, que faz parte da sabedoria teórica, oferece uma concepção verdadeira do melhor fim, assim como direciona a realização deste fim de maneira coerente ao que propõe, pois nela realizamos nossas ações na comunidade. E a vida contemplativa oferece o discernimento para a realização das nossas ações, com isso, percebemos que tanto a vida política quanto a contemplativa colaboram entre si para efetivarmos a nossa função de ser humano e conseguirmos praticar atos virtuosos para atingirmos a felicidade.

Podemos compreender que o bem final ao qual o homem visa atingir em todas as ações que realiza é composto de vários bens, o que torna a *eudaimonia* um bem inclusivo. Portanto, as ações desenvolvidas com prudência são as que vão determinar que o homem delibere bem¹⁹ e de fato execute bem sua função. Por isso, a ética e a política são consideradas como áreas de uso da razão prática, pois estão estritamente ligadas à ação e estas ligadas à sabedoria teórica, que levam o homem ao bem final, à felicidade. Destarte, não há como considerar que o homem viva uma vida plena tão somente através da vida contemplativa, como expõe Aristóteles (EN X 8 1178b, p. 33-35): “Diferentemente de um deus, um ser humano precisa de amigos e outros bens externos para ter uma vida feliz; ele não pode sobreviver apenas em um regime de contemplação”. De acordo com esse trecho, o homem é um ser social, que age, move-se e tem inúmeras habilidades, por isso, viver somente contemplando não o fará atingir a *eudaimonia*.

Deste modo, ele tem a necessidade da ação, da mobilidade, da convivência e da prática, com isso, ele efetivamente cumpre a sua função de cidadão, o que se dá através da vida política. Pois, é na comunidade que o indivíduo exercita suas ações e por vez, a sua sabedoria prática e teórica. Se isto não ocorrer, é como um órgão do corpo humano que estando fora do corpo não consegue desempenhar sua função, por exemplo, qual a função de um coração que está fora do corpo? É o mesmo que um homem fora da comunidade, ele não consegue desempenhar bem a sua função e perde a sua utilidade. Por isso, devemos compreender que existe uma relação indissociável entre a

¹⁹ Na seção 2.3 será exposto o que significa deliberar bem.

sabedoria teórica e a prática, elas contribuem entre si para que o agente atinja uma vida plena.

“A família e o Estado, bem como outras formas de sociabilidade, são necessários para a realização completa da capacidade humana de viver bem” (HARDIE, 2010. p. 47). Diante disso, se nos perguntarmos qual é a melhor vida para o homem? A resposta é: a vida política, conforme dito em **EN** (1178b, p. 27-28). Pois apesar da sabedoria teórica (contemplação) oferecer uma concepção verdadeira do melhor fim, assim como direcionar os seres humanos na realização deste fim de maneira eficaz e ser considerada, por alguns, a melhor de todas as vidas, esta não constitui uma vida completa para o homem. Segundo Ackrill (2010, p. 123),

O homem é um tipo composto, um animal que vive e se move no tempo, mas tem a habilidade de se engajar ocasionalmente em uma atividade que de algum modo escapa ao tempo e toca o eterno. A ser assim, não se dá a um homem uma prescrição ou regra completa de vida ao lhe dizer para se engajar em *theôria*. Qualquer vida humana deve incluir ação, e a melhor vida exhibe tanto a sabedora prática e a virtude moral quanto a *Sophia*.

Isto reforça a relação da ação com a felicidade, que Aristóteles se refere em várias passagens da **EN**. Desse modo, sendo a felicidade o fim finalíssimo, que atende à caracterização de fim absolutamente completo, isto é, somente ela contém os critérios de completude e autosuficiência, para que ela seja realmente assim caracterizada deve o agente ter uma base social na qual ele consegue a manutenção da vida plena através do exercício da cidadania.

Diante do que expomos até aqui, podemos compreender que a felicidade é o bem final que o homem visa e esta conquista se dá através da perfeição da razão (razão prática e teórica) e, conseqüentemente, no bom uso desta na realização das ações, é neste sentido que podemos alcançar o fim que todas as coisas tendem. Desta forma, elucidamos, então, a concepção de bem e fim, que consideramos desde o início deste trabalho ser um ponto importante para entendermos em que sentido Aristóteles apresenta a sua teoria das virtudes.

2.2 Divisão da alma

A felicidade é entendida por Aristóteles como atividade da alma segundo a virtude e esta deve ser exercitada por toda vida, por isso, é necessário que saibamos como a alma está dividida e qual a relação dela com a *eudaimonia*.

Segundo Aristóteles, o ser humano possui as funções vegetativa, sensitiva, apetitiva ou desiderativa e racional²⁰ Contudo, o filósofo compreende que esta última é a função própria²¹ do homem e a ela estão relacionadas as virtudes e a *eudaimonia*. Diante disso, faz-se necessário entendermos como ele divide a alma humana, ou melhor, como a alma é dividida em relação às funções que o homem realiza.

No trecho da EN (1098a15, p.15-20), Aristóteles define a *eudaimonia* e, ao mesmo tempo, relaciona “felicidade”, “atividade da alma” e “virtude” quando diz que “o bem do homem (felicidade) aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude”. Desse modo, é preciso que saibamos em que consistem as virtudes²² e assim compreenderemos a felicidade, conforme afirma Aristóteles (EN 1102a5, p. 263): “Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme

²⁰ Na EN Livro I – 13 (p. 263 – 264) Aristóteles apresenta tal divisão, mas em outros contextos como em *De Anima* ele divide a alma em outras partes além das que foram apresentadas, “*Chamámos, então, «faculdades» às <partes> nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva*” (De Anima, 414b), mas, não vamos ampliar esta discussão sobre as faculdades da alma, iremos nos ater apenas a divisão exposta na EN. Assim, não vamos aqui tratar da relação entre o *De Anima* e a *Ética* a Nicômaco no que se refere a divisão da alma já que nosso objetivo não é esse.

²¹ Trataremos detalhadamente deste assunto ainda nesta seção.

²² Trataremos mais adiante das virtudes, no entanto, é preciso que saibamos que falaremos da virtude humana, de acordo como Aristóteles expõe a necessidade de estudarmos o que está relacionado à alma humana: “Mas a virtude que devemos estudar é, fora de qualquer dúvida, a virtude humana; porque humano era o bem e humana a felicidade que buscávamos. Por virtude humana entendemos não a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade de alma. Mas, assim sendo, é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma, exatamente como deve conhecer os olhos ou a totalidade do corpo aquele que se propõe a curá-los” (EN 1102a, p. 15-20).

a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade”.

Para Aristóteles, “a alma tem uma parte racional e a outra parte privada de razão” (EN 1102a28, p. 263). Dentro desta divisão, o filósofo expõe as faculdades da alma que estão relacionadas a estas duas partes, a saber, vegetativa, sensitiva, apetitiva ou desiderativa e racional.

A primeira²³, como o próprio nome diz está presente nas plantas e também nos animais e no homem; esta parte da alma está relacionada com as funções da nutrição e do crescimento, então ela não pode ser considerada uma função racional e não é própria do ser humano.

A segunda, a desiderativa, também compõe a parte não racional da alma, entretanto, esta participa em certa medida da razão. Poderíamos dizer que a parte desiderativa é a que controla os nossos instintos, é a parte que obedece a razão²⁴. Contudo, ao mesmo tempo em que esta parte obedece e escuta a razão, ela também a contraria. É o caso do agente incontinente que tem vontade fraca (*acrático*); ele sabe que há o bem a ser atingido, entretanto, não consegue agir para que possa atingi-lo, assim, o princípio desiderativo o faz agir contrário à razão, ou seja, não segue a ordem dada pela razão e acaba agindo pelo impulso. Com o continente ocorre o contrário, ele ouve a razão, obedece-a, ele sabe que não deve agir de acordo com a paixão, e consegue fazê-lo, seguindo a reta razão, como afirma Aristóteles,

Como também existe uma espécie de homem que se deleita menos do que deve com as coisas do corpo e não olha à reta razão, o intermediário entre ele e o incontinente é o homem continente. Com efeito, o incontinente não se atém a reta razão porque se deleita em excesso com tais coisas, e este homem porque se deleita demasiadamente pouco com elas; ao passo que o homem continente se

²³ “É a primeira e mais comum faculdade da alma. Ela é, com efeito, aquela pela qual o viver pertence a todos os seres vivos. São funções suas a reprodução e a assimilação dos alimentos. É que essa é a função mais natural, para os seres vivos perfeitos os não mutilados, nem de geração espontânea, produzir um outro da mesma qualidade que a sua: o animal, um animal; a planta, uma planta. Isto para que possam participar do eterno e do divino do modo que for possível; todas as coisas aspiram a isso, e tudo quanto fazem de acordo com a natureza, fazem tendo em vista isso” (De Anima, 416b- 417a).

²⁴ Trataremos deste assunto mais adiante, (p. 44).

atém à razão e não muda por nada neste mundo (EN 1151b 25, p. 369).

Aristóteles diz que o incontinente em sentido absoluto relaciona-se, de certo modo, com objetos do intemperante, mas enquanto o intemperante busca os prazeres pensando que os deve ter o incontinente sabe que não deve seguir os prazeres, mas os segue.

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe. Porque, exatamente como os membros paralisados se voltam para a esquerda quando procuramos movê-los para a direita, a mesma coisa sucede na alma: os impulsos dos incontinentes movem-se em direções contrárias. Com uma diferença, porém: enquanto, no corpo, vemos aquilo que se desvia da direção certa, na alma não podemos vê-lo (EN 1102b15-20, p. 264).

Zingano (2008, p. 87), em seu comentário do trecho da EN (1102b14-15)²⁵ diz que:

O homem que se controla, assim como o acrático sabe o que deve ser feito; enquanto o primeiro mantém-se firme, o segundo, por fraqueza da vontade, termina por fazer o contrário do que reconhece como sendo o dever. Ambos são citados aqui por tornarem evidente a existência de outro princípio da ação, além do racional. O homem que se controla difere do homem temperante, não há nenhum conflito, pois sua vontade quer harmonicamente o que ordena a razão.

²⁵ Cf. nota na EN (1102b14-15).

A terceira parte, a sensitiva²⁶, segundo Aristóteles, é a que distingue os animais das plantas, por possuírem percepção sensorial, independentemente de serem capazes de se deslocar ou não. O tato é o sentido mais básico, comum a todos os animais (De anima, 413b1-10; 414b4).

Ter sensações implica, para Aristóteles, na capacidade de reagir a elas. Para um ser vivo que não pudesse reagir, ter sensações seria totalmente inútil. Como a natureza não produz nada inútil (segundo Aristóteles), não pode existir animais (seres vivos com sensações) sem a capacidade de ter algum tipo de reação ou movimento. Dos animais, alguns possuem um maior número de sentidos, ou além da percepção sensorial possuem movimento e imaginação (De Anima, 414b33-415a12). No entanto, essas diferenças não são consideradas por Aristóteles tão marcantes quanto a que existe entre plantas e animais.

A existência de percepção sensorial acarreta a possibilidade de sentir prazer e dor e, por isso, acarreta também a possibilidade de ter desejos (De anima, 413b22-24; 414b4-6). Portanto, todos os animais (mas nenhuma planta) seriam capazes de ter prazer, dor e desejos.

Nem todos os animais possuem a capacidade de se deslocar, mas o movimento não pode surgir sem a sensação (*aisthêsis*), pois o movimento voluntário dos animais pressupõe uma necessidade ou desejo. Portanto, para Aristóteles, ter sensações é um pré-requisito para ter movimento (deslocamento), mas pode existir a sensação sem a capacidade de se deslocar²⁷.

O que define o animal para Aristóteles é a sensação (*aisthêsis*), que é princípio da cognição, pois é a capacidade de perceber os

²⁶ “Ora, a faculdade perceptiva existe, evidentemente, não em atividade, mas apenas em potência. Por isso, não percebemos <continuamente>, como o combustível não se consome por si mesmo, sem algo que o faça arder. Se, com efeito, o combustível se consumisse por si mesmo, não necessitaria do fogo existente em ato. A sua primeira função é a sensação de que deriva a produção de imagens, que por sua vez são guardados pela memória, princípio da experiência que e o armazenamento dos fatos lembrados. Além disso, há o apetite e o movimento” (De Anima, 417^a).

²⁷ Como já dissemos, não vamos aprofundar nossa discussão acerca da divisão da alma apresentada em outros contextos, além da EN, como nesta passagem deste trabalho, teríamos que expor sobre a parte da alma denominada “deslocação”, o que queremos nesta parte é somente elucidar o entendimento sobre a parte sensitiva da alma, já que esta também se encontra no contexto da EN.

sensíveis (mundo externo), por isso, como dissemos antes, alguns animais possuem cognição e alguma memória, ela é diferente no homem e no animal, mas a razão, faculdade mais complexa, só o homem possui e pode agir conforme ela determina.

Como exemplifica Spinelli (2007, p. 41):

Os animais quando tem fome e estão diante de uma comida que lhes parece agradável, imediatamente partem em busca do seu objeto de desejo. Um ser humano na mesma situação, pode não saciar sua fome se for preciso esperar outras pessoas para começar a comer.

Desse modo, vimos que a parte não racional é composta de três partes, a vegetativa, a sensitiva e a desiderativa ou apetitiva, sendo que esta última participa em parte do princípio cognitivo e é persuadida por ele, isso ocorre, como é dito por Aristóteles (EN 1102b30, p. 264), “na medida em que o escuta e lhe obedece. É nesse sentido que falamos em ‘atender às razões’ do pai, o que é bem diverso de ponderar a razão de uma propriedade matemática”. Sendo assim, a razão se apresenta nestes dois sentidos, no que é capaz de obedecer (como filho que obedece ao pai), e, no que por si mesmo consegue calcular e raciocinar (saber a teoria de um cálculo matemático).

É neste último sentido, que a parte racional (intelecto) atua. Quanto à capacidade de pensar (raciocinar), Aristóteles a associa a um tipo distinto de alma (Aristóteles, De anima, 413b24-27). Essa é a potencialidade (função) específica do ser humano (ou de seres semelhantes ou superiores ao homem) (Aristóteles, De anima, 414b18-20). Pensar (raciocinar) e sentir são coisas totalmente distintas, para Aristóteles. Para ele, os seres humanos são os únicos animais capazes de raciocinar (função humana), e essa capacidade é proporcionada por uma outra parte ou por um outro aspecto da alma. É sobre esta capacidade específica do ser humano que trataremos a seguir, pois podemos considerar que a parte racional da alma é a que mais nos interessa, pois nela encontram-se as virtudes e o bom uso desta parte racional, é o que determina as nossas ações como virtuosas ou não.

2.2.1 A função humana

Como dito, a felicidade é entendida por Aristóteles como “atividade da alma conforme a virtude perfeita” e esta deve ser exercitada por toda vida. Como vimos, Aristóteles na EN divide a alma em quatro partes: vegetativa, sensitiva, apetitiva ou desiderativa²⁸ e racional²⁹. Esta última é própria ao homem, pois é a razão que deve trabalhar na efetivação das ações humanas para que elas sejam acertadas, ou melhor, virtuosas. De modo que o homem obedeça à razão e também por si mesmo realize os atos bons e nobres, isto é ser prudente e saber usar da ação reflexiva.

Ao falarmos no início desta seção do fim que todos os seres humanos visam, parece razoável supor que deve haver algo específico em nós que nos dá a capacidade de alcançá-lo. Por isso, falaremos dessa função (*ergon*) específica do homem como algo que entendemos ser uma faculdade para realizar nossas ações e por isso, torna-se uma responsabilidade exclusiva do ser humano saber usá-la. Aristóteles se refere à função como algo que é próprio ao ser humano, somente ele a possui e por isso é responsável por seus atos, e é na realização de nossas ações que consiste a *eudaimonia*. Como afirma Aristóteles: “a felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também **a finalidade da ação**” (EN 1097b22, p. 255, grifo nosso).

Diante disso, nesta seção buscaremos compreender em que consiste a função do homem e porque diante da posse dela somos responsabilizados através de nossas ações. Função traduz a palavra grega *ergon* que significa o agir típico, o operar próprio, a obra, é algo próprio do comportamento humano e, portanto, algo esperado do homem. “Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ele seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem” (EN 1197b25, p. 255).

Como dito, a razão é a função própria do ser humano, assim como para todas as coisas há uma função a ser desempenhada para que se atinja um fim; por exemplo, o professor tem a função de ensinar e o fim desta função é realizar ações que conduzam o estudante ao melhor

²⁸ Na seção 3, elucidaremos a desiderativa.

²⁹ Para esta seção sobre a alma dispensaremos maior atenção, pois é nela que as virtudes se encontram. Portanto, adiante faremos uma exposição sobre a parte racional da alma.

bem, associado a esta relação, ao conhecimento; com o homem ocorre de forma semelhante, a sua função própria exclusiva e essencial é a razão, é através dela que ele alcança a *eudaimonia*. Portanto, ele deve realizar bem suas ações e isso significa agir de modo certo, bom e nobre, é isso o que caracteriza a ação virtuosa e que oferece ao homem a condição de atingir a vida plena.

Partindo do entendimento básico, que somos dotados de animalidade e racionalidade, segundo Aristóteles, conferimos valor moral/ético³⁰ às ações e, para isso, é preciso que realizemos com plenitude aquilo que somos, animais dotados de razão. Para isso, de acordo com Aristóteles, é preciso uma harmonia entre aquilo que é bom e aquilo que o agente deseja, pois para uma ação ser boa o agente tem que agir bem e com prazer em fazer tal ação; sendo assim, esta ação será virtuosa, concomitante a outras coisas, isto consistirá na realização da felicidade. Aristóteles procurou mostrar na **EN** que a realização da *eudaimonia* só é possível através da realização da virtude; ou ainda, a *eudaimonia* consiste em viver e agir bem. Sendo assim, o agente deve exercer bem a sua função própria, já que a inteligibilidade é uma condição necessária para ele atingir o fim a que visam todas as coisas, a felicidade.

Antes de tratarmos das virtudes, é importante percebermos que essa condição de sermos racionais nos oferece a predisposição natural para agirmos virtuosamente, já que é a razão que guia os atos do homem prudente, contudo, para ser virtuoso não basta somente ser um agente “pensante”, é preciso conhecimento, hábito e saber agir, e isto requer tempo. Portanto, Aristóteles nos orienta sobre a importância de sermos educados moralmente desde jovens.

Como foi dito, o homem é um ser racional e isso o distingue dos outros animais. Justamente por isso Aristóteles atribui ao homem a

³⁰ Lembramos que ao longo do trabalho adotaremos os termos **ética** e **moral** como sinônimos: “Ética: Empregado como substantivo, esse termo é, na verdade, um adjetivo que subentende um substantivo, o qual significa algo como ‘doutrina’ ou ‘disciplina’, deriva de *êthos*, que significa o caráter habitual, donde os costumes – o que faz da ética o equivalente etimológico do termo de origem latina ‘moral’: uma ‘ciência dos costumes’. Quanto ao termo *êthos*, que o grego arcaico não distinguia de *éthos*, ele significa ‘hábito’, e é deste último vocábulo que Aristóteles faz derivar ‘ética’. A virtude ética é, com efeito, um ‘estado’ do sujeito, que é de certo modo a cristalização de bons hábitos, que se implantam tanto melhor no indivíduo quanto mais cedo ele os adquire na vida (PELLEGRIN, 2010, p. 28).

responsabilidade sob suas ações. É neste sentido que faremos uma investigação acerca desta função humana, ou melhor, porque a condição de sermos racionais nos responsabiliza por nossos atos.

No trecho da EN (1097b24, p. 255), Aristóteles trata da função própria do homem, ou seja, aquilo que somente o ser humano possui:

Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o ‘bem feito’ residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função.

Dessa forma, entendemos que cada coisa que é feita há uma função que é própria daquela atividade, por exemplo, para o adestrador a sua função é adestrar; o médico, curar pessoas; o arquiteto, construir casas; um professor, ensinar aos seus alunos. E o homem, além das atividades que ele exerce (medicina, arquitetura, docência etc.), tem enquanto ser humano uma função própria que somente ele é capaz de fazer? Sobre isso, Aristóteles faz o seguinte questionamento:

Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o cortidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela? (1097b30, p. 256).

Para responder a essas questões Aristóteles voltamos a divisão das funções da alma humana, como vimos, a vegetativa, a sensitiva, a desiderativa e a racional. Ele logo exclui as duas primeiras da função própria do ser humano, pois, elas não são exclusivas a ele, já que as plantas e os animais também as possuem. Portanto, resta a função racional para caracterizarmos como a função própria do ser humano, esta sim, é exclusiva ao homem. Para entendermos sobre esta função própria do homem, Spinelli (2007, p. 33) fornece um exemplo sobre “a função da faca” que caracteriza de maneira simples e clara o significado da função própria:

A faca é um talher que serve para cortar. Suponhamos que essa é a sua definição tal como Aristóteles entende que uma definição deve ser, a

saber, através da indicação do gênero (talher) e da espécie (servir para cortar) aos quais um ser pertence. Observemos que na definição mesma da faca uma função ou atividade é atribuída a ela: cortar. Essa função ou atividade que podemos atribuir à faca em virtude daquilo que podemos fazer por meio dela, suponhamos, não apenas por ela, mas é realizada apenas por ela, nesse caso, “cortar” é a característica da faca que, na medida em que a identifica como pertencente a uma determinada espécie, distingue-a dos demais tipos de talher, do gênero ao qual ela pertence. Podemos dizer, nesse sentido, que cortar é a função própria da faca, isto é, é uma função que apenas ela pode realizar, localizando-a e distinguindo-a como espécie das demais espécies que ao mesmo gênero pertencem.

Através desse exemplo da faca podemos compreender que a função significa a essência dela e não somente a sua exclusividade, no caso da faca, a sua essência é cortar, outros objetos podem fazer isso, mas não é essencial a eles, pois, a faca pode ser usada para outras finalidades, como apertar um parafuso ou abrir uma lata, contudo, cortar é essencialmente intrínseco a ela. Com o homem acontece o mesmo, a sua função própria (essência) é a racionalidade, no entanto, muitas vezes podemos usar essa função para realizar atos inúteis ou destrutivos como, por exemplo, fabricar uma bomba para matar pessoas. É neste ponto, que Aristóteles diz que temos a razão como função própria, e para isso, não devemos somente ter razão, mas sim, saber usá-la acertadamente, como foi citado “o bem e o ‘bem feito’ residem na função” (EN 1097b27, p. 255), assim, podemos retomar o exemplo da faca: “uma boa faca é aquela que corta bem”.

É nesse contexto que há uma relação do bem supremo com a função própria, pois, o homem no exercício da sua função deve visar o alcance do que é o bem para ele, é neste ponto que as virtudes têm o papel fundamental de fazer com que o agente realize a sua função própria. Desta forma, utilizando da razão para agir (acertadamente) conforme as virtudes, o indivíduo sabe como fazer para atingir a *eudaimonia*.

O fundamento para isso é que geralmente, para as coisas que têm uma função, o seu bem e o seu sucesso estão relacionados à sua função (no bom exercício dessa função). Assim, o bem para um

flautista ou o seu sucesso é uma questão de tocar bem. E fazer algo bem é equivalente a fazer isso de acordo com a virtude ou excelência própria à atividade. Assim, se a função particular ou peculiar do homem é viver de uma certa maneira, então nosso bem ou sucesso estará relacionado com o exercício dessa espécie de vida ativa humana, e isso deverá ser bem-feito, ou seja, de acordo com a(s) própria(s) excelência(s). É tomado como evidente que, se o ser humano tem uma função, esta deve ser uma maneira de estar vivo, e não apenas qualquer maneira de estar vivo, mas uma que seja peculiar ao ser humano (LAWRENCE, 2009, p. 54).

Sendo assim, a felicidade é o bem supremo que deve ser visado pelo homem e ao que tendem todas as suas ações, portanto, esse é o bem do homem que sabe utilizar da sua função própria, esta é a essência dele. Por isso, podemos afirmar que aquele que utiliza da sua função para fazer uma bomba para destruir pessoas, não soube utilizar bem a sua função, pois a boa utilização da razão deve ser associada às virtudes³¹. Como foi dito, viver como seres humanos implica em saber viver e viver de modo propriamente humano, ou seja, fazer escolhas racionais, pois, é justamente isso que nos diferencia dos animais e plantas.

Conforme Aristóteles (EN 1098a5-19, p. 256, grifo nosso):

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como “a vida do elemento racional” também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do homem. Ora, se **a função do homem é uma atividade da alma que segue**

³¹ A seguir, discutiremos um pouco mais sobre o assunto.

ou que implica um princípio racional, e se dizemos que “um tal-e-tal” e “um bom tal-e-tal” têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade – pois a função de um tocador de lira é tocar a lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma **atividade da alma** em consonância com a **virtude**, e, se há mais de uma virtude, com **a melhor e mais completa**.

Neste sentido, a nossa função consiste em realizarmos todas as nossas atividades da maneira acertada, conforme a excelência apropriada, no momento apropriado. Fazer isto é agir virtuosamente, desse modo, trilharemos o caminho para atingir a *eudaimonia*.

2.3 Ação e responsabilidade

Vimos que a ação está intimamente relacionada à virtude e, conseqüentemente, ao alcance do bem supremo. Com isso, surgem as seguintes indagações: Como podemos agir para que este fim seja alcançado? Qual deve ser o nosso comportamento para que sejamos felizes? Somos responsáveis por nos tornarmos *eudaimon* ou é algo dado para nós? Para respondermos a estes questionamentos veremos nesta parte como nossas ações são realizadas e a responsabilidade que temos sobre elas.

Aristóteles ao longo da **EN** trata das virtudes do caráter ou éticas, entre elas coragem, temperança, justiça etc. Assim, a distinção entre as ações é importante, pois quando aprendemos a discerni-las entre voluntárias e involuntárias, compreendemos o tratamento das virtudes nos atos que realizamos. Assim, as nossas ações tanto voluntárias quanto involuntárias estão relacionadas às virtudes, de forma que,

“[p]ara compreender as posições de Aristóteles acerca da voluntariedade, devemos primeiro entender porque ele acredita que uma exposição do voluntário tem lugar em um tratado da virtude do caráter” (MEYER, 2009, 132).

Aristóteles inicia o Livro III da *EN* (1109b30-34, p. 281) fazendo uma exposição da relação que existe da virtude com as paixões e ações:

Visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário. Tal distinção terá também utilidade para o legislador no que tange à distribuição de honras e castigos³².

Conforme recomenda Aristóteles, precisamos do entendimento acerca das ações voluntárias e involuntárias para que possamos estudar a virtude (*aretê*). Deste modo, é isso que faremos a seguir, a distinção dos atos voluntários e involuntários, como se dá essa condição do elogio e da censura. Também trataremos da responsabilidade que temos sobre nossas ações, da deliberação e como se relaciona com nossas ações e, conseqüentemente, com a *eudaimonia*, isto é, buscaremos responder a seguinte questão: para Aristóteles que tipo de coisa é a deliberação e por que ela é condição necessária dos atos voluntários?

³² Segundo Meyer (2009, p. 132): “A primeira razão que Aristóteles articula é mais importante: a voluntariedade é uma condição necessária do elogiável e do censurável. A *EE* concorda em invocar elogio e censura para explicar porque uma discussão acerca da voluntariedade é cabível na exposição a respeito do caráter: Uma vez que virtude e vício e seus produtos são elogiáveis e censuráveis (pois se é censurado e elogiado [...] devido às coisas pelas quais nós mesmos somos responsáveis) é evidente que virtude e vício dizem respeito àquelas ações pelas quais o agente é, ele próprio, responsável [*aitios*] e das quais ele é a origem [*arche*]. Assim, devemos identificar os tipos de ações pelas quais uma pessoa é responsável e das quais ela é a origem. Ora, todos concordamos que ela é a responsável por suas ações involuntárias [...] e que não é responsável por suas ações involuntárias (*EE* II61223a9-18; cf. III11228a9-17; *MM* I91186b34-1187a4, 1187a19-21)”.

2.3.1 Atos voluntário e involuntário

Em boa parte da **EN III**, Aristóteles trata da noção de voluntário e involuntário. Ele faz investigação acerca dos aspectos dos atos involuntários, mediante o estudo dos casos mistos, a condição de ser forçado e compelido. Aristóteles faz também um exame acerca da relação da ignorância com o ato involuntário, expõe sobre os tipos de circunstâncias particulares nas quais a ação ocorre e, ainda, descarta o entendimento de que atos por impulso ou apetite seriam involuntários.

Destarte, Aristóteles (**EN 1109b35-36**, p. 281) define a ação involuntária: “São, pois, consideradas involuntárias aquelas coisas que ocorrem sob compulsão ou por ignorância”. Nesse trecho já podemos identificar duas das características do ato involuntário: compulsão e ignorância, a primeira, entendemo-la no sentido de força, e a segunda, de desconhecimento, ambas em relação à ação que se pratica. Aristóteles (**EN 1110a1-4**, p. 281) define por compulsório “aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão”. Assim, de acordo com o que é exposto por Aristóteles os atos cometidos por nós sem vontade própria ou por coação são considerados involuntários (compulsão)³³ e também são assim considerados quando agimos sem conhecer algo que fazemos e não sabemos os resultados da ação praticada (ignorância).

Parece-nos claro até aqui o entendimento apresentado por Aristóteles da distinção dos atos voluntários e involuntários, haja vista que consideramos de forma semelhante, através do senso comum, que quando agimos voluntariamente fazemos algo consciente e por decisão própria, e ao fazermos o contrário disto agimos involuntariamente, pois, não tivemos consciência de tal ação e a praticamos sem saber o que estamos fazendo. Entretanto, não basta somente este entendimento para fazermos a distinção dos atos voluntários e involuntários, pois existem ações que nos confundem acerca do entendimento do que ela vem a ser, ou melhor, se a ação é voluntária ou involuntária. Segundo Aristóteles (**EN 1110a5-9**, p. 281):

³³ O exemplo dado na **EN (1110a37-38)** nos faz compreender de maneira simples os atos involuntários realizados por compulsão: “[...] se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado”.

[...] quanto às coisas que se praticam para evitar maiores males ou com algum nobre propósito (por exemplo, se um tirano ordenasse a alguém um ato vil e esse alguém, tendo os pais e os filhos em poder daquele, praticasse o ato para salvá-los de serem mortos), é discutível se tais atos são voluntários ou involuntários.

Diante do exposto, algumas vezes agimos voluntariamente fazendo um ato que poderia ser considerado involuntário³⁴, Aristóteles nos dá outro exemplo que completa este entendimento: “[...] quando se lançam cargas ao mar durante uma tempestade; porque, em teoria, ninguém voluntariamente joga fora bens valiosos, mas quando assim o exige a segurança própria e da tripulação de um navio, qualquer homem sensato o fará” (EN 1110a10, p. 281). Deste modo, Aristóteles considera que os atos são mistos³⁵ e se confundem.

No exemplo supracitado, podemos, antes de saber das circunstâncias, considerar que nenhuma pessoa por intenção própria iria jogar ao mar algo de valor, então, poderíamos considerar que esta ação é realizada involuntariamente, entretanto, devemos afirmar que a ação é voluntária, pois, a finalidade deste ato é racional, devido às circunstâncias (desfaz da carga para salvar vidas) em que se encontra o agente, esta é a decisão mais acertada e não significa agir por compulsão

³⁴ “Na EE, ele afirma que, enquanto a pessoa for capaz de resistir às sanções ameaçadoras, ‘dependem dela’ o agir e o não agir, de modo que a ação é voluntária (II.8.1225a8-14). Apenas em casos nos quais a alternativa à sua ação é dolorosa a ponto de ser literalmente insuportável, a sua ação “não depende dela” e é, por essa razão, forçada – por exemplo, se a dor da tortura que é impossível evitar a revelação de um segredo. Esse é um critério extremamente restritivo, pois, na maioria dos alegados casos de compulsão, o agente age para evitar uma alternativa que, mesmo sendo indesejável, não deixa de ser suportável. Esses são os casos nos quais Aristóteles concentra a atenção nas passagens paralelas da EN. Um homem faz algo vergonhoso sob as ordens de um tirano – que matará a família do homem se ele não obedecer (EN III.1.1110a4-7). Um capitão lança a sua preciosa carga ao mar em uma tempestade para salvar a vida das pessoas a bordo do navio (1110a10-11). O agente procede voluntariamente em tais casos, assim insiste Aristóteles um tanto extensivamente, porque ‘a origem do movimento das suas partes corporais está nele próprio e com relação às coisas cuja origem está nele, dele dependem o agir ou o não agir (1110a15-18)’” (MEYER, 2009, p.141).

³⁵ Conforme EN (1110a12).

ou ignorância, significa que o fim da ação se dá conforme a ocasião. Pois, segundo Aristóteles, “[v]oluntário e involuntário, devem portanto ser usados com referência ao momento da ação” (EN 1110a15, p. 281).

Dessa forma, as ações devem ser analisadas de acordo com as circunstâncias em que elas se realizam, pois, muitas vezes realizamos atos que não deveriam a princípio ser escolhidos por nós, contudo, naquele momento era a escolha mais acertada, ou seja, nós mesmos os escolhemos, diante da situação em que nos encontrávamos, e, além disso, o homem por possuir a racionalidade é responsabilizado por suas ações, por isso, podemos concluir até aqui, desde que a ação não seja realizada por compulsão e ignorância que, para Aristóteles, as demais ações são consideradas voluntárias. Como ele afirma na EN (1110a15-19, p. 281):

Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. Ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas em abstrato talvez sejam involuntárias, pois que ninguém as escolheria por si mesmas.

No entanto, para as ações que fazemos há louvor e também censura, ou seja, por vezes somos louvados por praticarmos atos vis, isso ocorre quando a finalidade deste ato é nobre, no entanto, quando realizamos esta mesma ação e a finalidade não representa algo significativo e nobre somos censurados. Como é dito na EN (1110a20-24, p. 281):

Por ações dessa espécie os homens são até louvados algumas vezes, quando suportam alguma coisa vil ou dolorosa em troca de grandes e nobres objetivos alcançados; no caso contrário são censurados, porque expor-se às maiores indignidades sem qualquer finalidade nobre ou por um objetivo insignificante é próprio de um homem inferior.

Como numa situação de naufrágio iminente, quando jogamos no mar uma carga de valor para salvar vidas, somos louvados, entretanto, se desfizemos desta carga de valor somente para aliviar o peso da

embarcação quando não se tem risco de vida seremos censurados por este ato. Também não seremos censurados quando em legítima defesa matarmos alguém que coloca a nossa própria vida em risco, contudo, se matarmos um inocente seremos veementemente censurados. No primeiro caso, a finalidade da ação é nobre e merece louvor ou, pelo menos, perdão, já no segundo, não há perdão e a ação deve ser censurada, a não ser que o agente tenha sido forçado a fazer tal ação, ou melhor, tenha sido movido por força externa e não por si mesmo, por exemplo, se alguém apontar uma arma para nós e nos forçar a matar um inocente, talvez, neste caso, haja perdão, mas mesmo assim, segundo Aristóteles (EN 1110a25-32, p. 281-282), em algumas situações é preferível a morte à execução de determinada ação,

Algumas ações, em verdade, não merecem louvor, mas perdão, quando alguém faz o que não deve sem sofrer uma pressão superior às forças humanas e que homem algum poderia suportar. Mas há talvez atos que ninguém nos pode forçar a praticar e a que devemos preferir a morte entre os mais horríveis sofrimentos; e os motivos que “forçaram” o Alcmeon de Eurípedes a matar a própria mãe nos parecem absurdos. É por vezes difícil determinar o que se deveria escolher e a que custo, e o que deveria ser suportado em troca de que vantagem; e ainda mais difícil é permanecer firme nas resoluções tomadas, pois por via de regra o que se espera é doloroso e o que somos forçados a fazer é vil; donde serem objeto de louvor e censura aqueles que foram ou que não foram compelidos a agir.

Destarte, saber fazer a distinção entre o ato voluntário e involuntário não parece ser tarefa fácil; além disso, por termos uma decisão própria sob nossas ações torna-se difícil identificarmos quais ações devemos escolher, quais devemos suportar e em troca de que, bem como, mantermo-nos nas decisões em que temos plena consciência de que o resultado será penoso, e ainda, muitas vezes somos forçados a fazer aquilo que é penoso.

Mas então, o que nos parece até o presente momento, é que somos isentos de censura e dignos de louvor diante das ações forçadas e não temos responsabilidades sobre a prática destas ações. Desse modo, ainda não está claro, portanto, precisamos compreender de fato o que é a

ação forçada. Na **EN** (1110b1, p. 282) há indagações feitas por Aristóteles sobre as coisas forçadas: “Que espécie de ações se devem, pois, chamar forçadas?”.

O próprio Aristóteles (**EN** 1110b1, p. 282) responde: “[...] sem ressalvas de qualquer espécie, as ações são forçadas quando a causa se encontra nas circunstâncias exteriores e o agente em nada contribui” (**EN** 1110b, p. 282). A resposta dada por Aristóteles elucida o que é uma ação forçada. Contudo, ainda precisamos distinguir, em determinada ação, se o ato realizado é voluntário ou involuntário, haja vista que depende do momento e da circunstância em que o ato se realiza para que possamos distingui-la e também depende da finalidade que envolve a ação.

Fica definida na **EN** (1110b5-9, p. 282) acerca da relação forçada, a distinção da ação como voluntária e involuntária da seguinte maneira:

Quanto às coisas que em si mesmas são involuntárias, mas, no momento atual e devido às vantagens que trazem consigo, merecem preferência, e cujo princípio motor se encontra no agente, essas são, como dissemos, involuntárias em si mesmas, porém, no momento atual e em troca dessas vantagens, voluntárias. E têm mais semelhança com as voluntárias, pois que as ações sucedem nos casos particulares e, nestes, são praticadas voluntariamente. Que espécies de coisas devem ser preferidas, e em troca de que? Não é fácil determiná-lo, pois existem muitas diferenças entre um caso particular e outro.

Entendemos que apesar das ações se distinguirem em relação a variadas circunstâncias, o agente tem sob a sua responsabilidade cada ação que pratica, seja ela forçada ou não. Mesmo sendo forçada temos um mínimo de tempo para escolher entre fazer ou não fazer algo³⁶, o

³⁶ Os seguintes trechos da **EN** reforçam o que está sendo dito aqui: “Ambos esses termos, ‘voluntário’ e ‘involuntário’, devem portanto ser usados com referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. Ações de tal espécie são, por

que torna a ação voluntária. De acordo com isso, percebemos que o entendimento que tivemos a princípio sobre a isenção de responsabilidade em relação aos atos forçados ou compulsórios que realizamos não é verdadeiro. Apesar de o agente, neste caso, realizar uma ação voluntária, o fato de a ação ser forçada, pois nem sempre a ação feita é a mais adequada, por isso é dito que “ninguém escolheria tal ação por si mesma”, caracteriza a ação como involuntária³⁷.

Desta forma, somos responsáveis por todas as nossas ações seja ela nobre ou torpe, conforme Aristóteles (EN 1110b12-14):

É absurdo responsabilizar as circunstâncias exteriores e não a si mesmo, julgando-se facilmente arrastado por tais atrativos, e declarar-se responsável pelos atos nobres enquanto se lança a culpa dos atos vis sobre os objetos agradáveis.

consequente, voluntárias, mas em abstrato talvez sejam involuntárias, pois ninguém as escolheria por si mesmas (EN 1110a14-20, p. 281).

³⁷ Zingano (2008, p. 151, grifo nosso) tece o seguinte comentário sobre a parte 1110b4-5: “**são, de um lado involuntárias por si; de outro, são voluntárias no momento e em troca de outras.** O agente, em relação ao que é compelido a fazer, tem um espaço mínimo de escolha, por ínfimo que seja, o que torna a ação, em função desta escolha, voluntária; no entanto, *per se* ou tomada em geral, a ação é involuntária. Em um influente artigo, Irwin sustentou que Aristóteles distingue agir por força e agir compelido de modo que somente o primeiro é involuntário, pois ‘ação a que somos compelidos, mesmo quando excede à natureza humana, é voluntária’ (p. 121). Ela é voluntária somente quando considerada no instante da decisão que tomamos de ceder ou não ceder, mas como o próprio Aristóteles enfatiza, *per se* a ação é involuntária, pois ninguém a escolheria por si mesma. Ademais, Irwin argumenta que Aristóteles não teve êxito em distinguir as ações mistas de outros casos que não envolvem coerção, como quando alguém toma uma bebida amarga, não por si, mas como medicamento, de sorte que “qualquer ação escolhida como meio a outro fim parece satisfazer as condições de Aristóteles para ser uma ação mista, mas isto certamente não é o que pretende” (p. 136). Esse argumento, porém, é falso, pois o ponto está no fato que, enquanto está em mim o princípio da ação de e.g. tomar um medicamento (o que me leva a preferir tal bebida amarga), não está em mim o princípio de e.g. prestar falso testemunho, mas no tirano, que me compele a tanto, a cuja coerção, contudo, decido ceder ou não ceder no momento em que presto ou não presto falso testemunho” (ZINGANO, 2008, p.151).

Aristóteles associa a involuntariedade com dor e arrependimento que o agente sente ao realizar tal ato. Para ele:

Tudo o que se faz por ignorância é não-voluntário, e só o que produz dor e arrependimento é involuntário. Com efeito, o homem que fez alguma coisa devido à ignorância e não se aflige em absoluto com o seu ato não agiu voluntariamente, visto que não sabia o que fazia; mas tampouco agiu involuntariamente, já que isso não lhe causa dor alguma. E assim, das pessoas que agem por ignorância, as que se arrependem são consideradas agentes involuntários, e as que não se arrependem podem ser chamadas agentes não-voluntários, visto diferirem das primeiras; em razão dessa própria diferença, devem ter uma denominação distinta (EN 1110b20, p. 282).

Podemos entender que a involuntariedade está relacionada com a manifestação de arrependimento e dor do agente. É neste ponto, a respeito da involuntariedade que envolve a ignorância, que podemos entender que tudo que é devido à ignorância é não voluntário³⁸ e o que é involuntário é doloroso e causa arrependimento. Portanto, as ações praticadas por ignorância que não causam arrependimento falham em ser voluntárias, são assim, não voluntárias.

Segundo Aristóteles há diferença entre agir **por** ignorância e agir **na** ignorância: “[...] pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas, e contudo sem conhecimento do que faz” (EN 1110b25, p. 282).

De um lado, pois, todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e por causa de tal erro os homens tornam-se injustos e, em geral, maus; já involuntário quer dizer não que alguém ignora o que é benéfico, pois a **ignorância na escolha deliberada** não é causa do

³⁸ Segundo Zingano (2008, p. 153): “Se a aflição for uma marca do ato involuntário, então talvez a melhor tradução seja ‘contra-voluntário’ pois este último termo traz à tona o fato de o agente estar contrariado e estar agindo de mau grado”.

involuntário, mas da perversidade, nem a **ignorância geral** (pois por sua causa os homens são censurados), mas a **ignorância das circunstâncias particulares**, aquelas nas quais e acerca das quais se desenrola a ação. Nelas exerce a piedade e o perdão: aquele que age ignorando uma delas age involuntariamente (EN 1110b 30-35, p. 282, grifo nosso).

No trecho acima, Aristóteles faz referência a três tipos diferentes de ignorância: a ignorância na escolha deliberada, a ignorância geral e a ignorância das circunstâncias particulares. Para Zingano (2008, p. 153), “a ignorância da escolha deliberada deve dizer respeito aos meios empregados, enquanto a ignorância geral é aquela das regras gerais que devem ser seguidas ou os fins gerais, como o mandamento de não matar”. Assim, entendemos que os nossos atos são medidos tanto pelos meios que empregamos para chegarmos a tal fim, como pelas regras gerais, ou seja, posso ignorar que tal meio não é aceitável para determinado fim, ou, saber exatamente os bons meios para atingir algo e, no entanto, desconhecer que as regras e os costumes que impedem tal fim, por exemplo, “manter relações sexuais em praça pública”, pois, segundo ele, “convenções sociais fazem parte das regras gerais que o agente não deve desconhecer” (ZINGANO, 2008, p. 153).

Para elucidar estes tipos de ignorância, Zingano (2008, p. 154) apresenta em seu comentário do trecho da EN (1110b31) a seguinte nota:

Creio, porém, que se deve voltar a Michelet (e a Giphanius, que ele cita): a ignorância (i) do que é benéfico parece conter dois casos distintos, (a) a ignorância que alguém poderia alegar dizendo que desconheceria tal meio era impróprio para obter tal fim (próprio) e (b) a ignorância de regras e costumes gerais que podem ser tomados como fins para a ação. Ambos os casos são causas da perversidade do caráter e não da involuntariedade da ação. O ponto é que se trata de opor dois tipos de ignorância (a ignorância do que é benéfico e a ignorância particular) e não três tipos de ignorância (ignorância do meio, do universal e do particular). A ignorância do que é benéfico inclui tanto a ignorância do meio (em uma deliberação) como também a de um fim (na ignorância geral),

que podem vir acompanhadas (ou não) de outra ignorância, a ignorância particular (a respeito das circunstâncias nas quais ocorre a ação).

Dessa forma, compreendemos que a ignorância, seja ela geral ou particular, na qual se realiza uma ação final, quando o agente ignora uma dessas circunstâncias, age involuntariamente. E o fim é o mais importante diante de quaisquer circunstâncias que ocorrem na ação. E ainda sendo este ato involuntário causado pela ignorância, deve fazer com que a ação seja penosa e provoque arrependimento.

Contudo, Aristóteles nos responsabiliza pelo nosso caráter e também por sermos ignorantes. E uma vez que somos responsáveis pelo nosso caráter e pela nossa ignorância do bem e do saber agir, temos que ser cuidadosos em relação às nossas ações:

Sem embargo, tais homens são responsáveis em razão da vida indolente que levam, por se haverem tornado pessoas dessa espécie. Os homens tornam-se responsáveis por serem injustos ou intemperantes, no primeiro caso burlando o próximo e no segundo passando o seu tempo em orgias e coisas que tais; pois são as atividades exercidas sobre objetos particulares que fazem o caráter correspondente. Bem o mostram as pessoas que se treinam para uma competição ou para uma ação qualquer, praticando-a constantemente. Ora, ignorar que é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições de caráter é de homem verdadeiramente insensato. Não menos irracional é supor que um homem que age injustamente não deseja ser injusto, ou aquele que corre atrás de todos os prazeres não deseja ser intemperante. Mas quando, sem ser ignorante, um homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente (EN III 5, 1114a4-13, p. 288).

Portanto, fica entendido porque nos tornamos “justos praticando atos justos, temperantes praticando atos temperantes”, assim, o processo de formação do nosso caráter nos faz aprender a executar ações com a devida ponderação entre o vício e a virtude, e de acordo com o “tratado da virtude do caráter” nós nos tornamos voluntariamente a pessoa que somos, entretanto, se fizermos com conhecimento e não por ignorância

algo injusto, seremos voluntariamente injustos. Desse modo, podemos definir que o ato voluntário é aquele que o agente que realiza tem plena consciência do que faz, pois é ele que escolhe fazer ou não fazer a ação. Como foi dito na **EN** (1111a21, p. 283):

Como tudo que se faz constringido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato. É de presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntários.

Deste modo, Aristóteles define efetivamente o voluntário e o involuntário, este, para ele, é a ação realizada por força e ignorância; e o voluntário, consiste em ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares e gerais nas quais ocorrem a ação. Entretanto, Aristóteles diz que as ações praticadas por impulso e apetite não são involuntárias, pois se for assim, “nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, e as crianças tampouco” (EN, 1111a25, p. 283) e também questiona, “se o que se entende por isso é que não praticamos voluntariamente nenhum dos atos devidos ao apetite ou à cólera, ou se praticamos voluntariamente os atos nobres e involuntariamente os vis”.

E Zingano (2008, p. 159, grifo do autor) apresenta um comentário sobre agir por impulso ou por apetite que responde claramente ao que é indagado por Aristóteles:

Trata-se dos desejos da parte não-racional; poder-se-ia supor, com efeito, que nos são involuntários, visto não provirem da parte racional. No entanto, ambos são **meus** desejos, no sentido relevante aqui de terem o princípio em mim como agente, e, por conseguinte, são voluntários.

Com isso, podemos compreender que mesmo as ações que realizamos por impulso ou por apetite nos pertence, pois fazem parte de nós e por isso não devemos atribuir a essas ações caráter involuntário, já que fazem parte de nossos desejos são consideradas voluntárias. Para Aristóteles, tanto os animais quanto as crianças agem voluntariamente,

pois o ato voluntário exige unicamente que o princípio da ação não esteja fora do agente³⁹.

Devemos entender também que as ações não racionais, não são menos humanas do que os erros cometidos por “erros raciocinados”⁴⁰, pois os primeiros pertencem tanto a nós seres humanos, quanto os segundos. E as emoções e os impulsos fazem parte dos desejos humanos, de nossa natureza racional e irracional; o que vai determiná-los em ser voluntários ou involuntários são as circunstâncias em que a ação atingiu o fim. Assim, podemos entender que o que Aristóteles faz é elucidar as circunstâncias mediante às quais as ações humanas são voluntárias ou involuntárias, sendo que as primeiras devem ser executadas com conhecimento originado por um princípio interno do agente e a razão nos servirá para distinguir tais ações. Como afirma Spinelli (2007, p. 67):

O ato voluntário humano só é adequadamente caracterizado, assim como o são os seus desejos e ações, se a capacidade racional, concebida como potência de contrários, nos casos práticos, uma potência para fazer ou não fazer, for nele compreendida.

Portanto, sendo nossos desejos envolvidos por razão, a origem de nossas ações será sempre racional. É por isso que quando agimos devemos compreender que somos responsáveis por estes atos, pois na medida em que somos racionais, somos capazes de escolher e de praticar ou não tal ação. E, é através disso, que o agente terá o discernimento para realizar ações que se caracterizam como bem deliberadas. Pois, a virtude envolve necessariamente a capacidade de saber escolher, dessa forma, à medida que praticamos atos voluntários deliberadamente, aperfeiçoamos nossa capacidade de agir, o que nos torna agentes moralmente virtuosos. Portanto, a seguir, trataremos da

³⁹ A questão do voluntário ficará clara com o tratamento da escolha. Na **EN**, Aristóteles, “[...] inclui como agentes as crianças e os animais, além dos homens adultos – que vem de par com a nova interpretação do voluntário, a qual já não inclui como condição a reflexão ou a escolha deliberada” (ZINGANO, 2008, p. 159).

⁴⁰ Estamos chamando de erros raciocinados aqueles que fazemos de modo raciocinado, isto é, que calculamos e temos plena consciência do que estamos fazendo.

escolha (*proairesis*) como uma condição necessária para a realização do ato e como conseguimos usar de nossa capacidade deliberativa para fazer ou não fazer tal ação.

2.3.2 A deliberação como condição necessária do ato voluntário

Vimos que o entendimento do voluntário e do involuntário tem importante função na determinação do caráter virtuoso do agente, no entanto, a escolha é que tem o papel de decidir quais ações executaremos e como estabeleceremos um parâmetro equilibrado entre as virtudes e os vícios na realização dos atos. Depois de expor na **EN** sobre o ato voluntário e involuntário, Aristóteles tratará da *proairesis* (decisão, escolha, intenção). Segundo Meyer (2009, p. 134), a *proairesis* pode ser definida da seguinte maneira:

A *proairesis* é, do ponto de vista aristotélico, um aspecto do exercício do caráter. Efetivamente ele define o caráter como uma disposição que surge na *prohairesis*. A *prohairesis*, segundo Aristóteles é um desejo informado pela deliberação e esta, por sua vez, é um raciocínio à luz de um fim, e o fim é o objeto da vontade (*boulesis*), algo que parece bom ao deliberador.

Aristóteles começa dizendo o seguinte sobre a escolha: “A escolha, pois, parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário” (EN 1111b7, p. 284). Neste sentido, podemos entender por escolha uma espécie de decisão racional que tomamos nas nossas ações, ou seja, isso ocorre quando escolhemos por fazer ou não fazer algum ato. O saber escolher parece ir muito além do que é uma ação voluntária.

Conforme Meyer (2009, p. 134),

prohairesis, deliberação e vontade estão ligadas e são aspectos da expressão do caráter. Assim, as ações que envolvem estas três características são voluntárias, pois surgem do caráter. [...] a *prohairesis* de uma pessoa é a melhor indicação do seu caráter do que as suas ações porque a mesma ação pode resultar de *prohairesis* muito diferentes.

Meyer (2009, p. 135) adota um exemplo que elucida essa questão:

George pode dar dinheiro ao necessitado Sam para ganhar uma reputação de generosidade, enquanto Sandra pode fazê-lo para garantir que Sam não passe fome. Ou James pode devolver o que tomou emprestado porque seus pais, a quem ele quer agradar, disseram-lhe para agir assim, ao passo que John pode fazê-lo porque considera que é a coisa certa a fazer (MEYER, 2009, p.135).

No exemplo supracitado, percebemos que os diferentes agentes tiveram motivações diversas para fazer a doação, desse modo, é isto que ocorre ao realizarmos os atos, agimos de acordo com as nossas escolhas, contudo, o que está em questão, é saber escolher para que façamos a ação correta, tendo em vista que nossos atos estão associados ao nosso caráter⁴¹, portanto, de acordo com Aristóteles, se ajudo alguém, não o faço para obter para mim satisfação pelo fato de estar ajudando, mas sim

⁴¹ “[...] Assim, para Aristóteles, cuja preocupação recai sobre ações expressivas do caráter, é importante ter um interesse especial em ações realizadas a partir da *prohairesis*. [...] No entanto, ainda que a *prohairesis* discrimine o caráter com mais eficiência do que as ações, estas também discriminam o caráter. Como diz Aristóteles na EE, as ações voluntárias de alguém, assim como a sua *prohairesis*, ‘definem’ virtude e vício. Isso ocorre porque são ações, e não motivações, que atingem ou (deixam de atingir) a medida. Um estado virtuoso do caráter tornará o agente disposto, por exemplo, a doar dinheiro no momento devido, a quem se deve, na medida devida, e assim por diante. Então, o fato de que uma pessoa doe dinheiro nas circunstâncias devidas ou não (independentemente da sua motivação) indica se o seu caráter ‘atinge a sua medida’ ou não. Se ela não faz o que deveria (ou se ela faz algo que não deveria), então isso por si mesmo indica uma falha em seu caráter. Conhecer a sua *prohairesis* proveria mais detalhes acerca da falha (é por isso que a *prohairesis* discrimina melhor o caráter do que as ações), mas também as ações também refletem e indicam a falha. Em casos extremos, tais como os de fraqueza de vontade, a falha nem sequer aparecerá na *prohairesis*, uma vez que o agente com fraqueza de vontade é aquele que age contrariamente à sua *prohairesis*. Portanto, as ações de uma pessoa, além da sua motivação, expressam seu caráter. É por isso que uma exposição a respeito das ações que expressam caráter não será restrita a ações realizadas a partir da *prohairesis*, mas dirá respeito à categoria mais ampla das ações voluntárias” (2009, p. 135).

porque é a ação correta naquela circunstância. Para Meyer (2009, p. 135), “cada agente de cada exemplo executa a ação que deveria, mas não faz como faria a pessoa virtuosa. [...] a deficiência está em sua *prohairesis*, e não em sua ação”.

Saber fazer a escolha certa nos parece ser algo propriamente de quem pratica a ação voluntária e de quem é virtuoso, neste momento, lembramo-nos do trecho citado anteriormente em que Aristóteles diz que “as crianças e os animais agem voluntariamente”, mas se há uma relação entre caráter e escolha como podemos fazer esta relação também com animais e crianças? De acordo com Aristóteles, “[...] tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos” (EN 1111b8, p. 284). Assim, o que Aristóteles expõe neste trecho significa de fato que a escolha pertence somente ao ser humano adulto, pois é este que possui a capacidade de lidar com a razão e o discernimento, coisa que crianças e animais não possuem. Portanto, não podemos definir a escolha como algo que ocorre a partir dos impulsos, apetites, cólera etc.

Muitas vezes optamos por agir conforme o apetite, porque este está relacionado ao prazer e à dor, ou seja, visamos nossas ações em busca de prazer e queremos sempre evitar a dor, agir assim é mais fácil. Entretanto, a escolha não deve ser relacionada ao prazer e à dor exclusivamente⁴². Portanto, ao escolhermos algo usamos da razão, e por isso, não se deve medir a realização de um ato tão somente pelo prazer que alcançará ou evitá-la por causa da dor que se pode sentir. Assim, a escolha não está associada ao apetite ou à cólera.

Poderíamos dizer que quando escolhemos somos movidos por nossos desejos, haja vista que quando desejamos algo o escolhemos. Entretanto, Aristóteles (EN 1111b20, p. 284) diz que não podemos identificar a escolha com o desejo “tampouco o é o desejo, embora pareça estar mais próximo dela”. De acordo com o que Aristóteles expõe na EN, o desejo o desejo pode estar relacionado a coisas impossíveis, por isso a escolha não é um desejo, pois, segundo ele, não

⁴² “Ainda mais: há contrariedade entre apetite e escolha, mas entre apetite e apetite, não. E ainda: o apetite relaciona-se com o agradável e o doloroso; a escolha, nem com um, nem com outro. Se assim acontece com o apetite, tanto mais com a cólera; porquanto os atos inspirados por esta são considerados ainda menos objetos de escolha do que os outros” (EN 1111b15-18, p. 284).

se pode escolher coisas impossíveis⁴³. Além disso, há outra argumentação feita por Aristóteles (EN 1111b26-29, p. 284) acerca da não identificação da escolha com o desejo,

[...] o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios. Por exemplo: desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, e confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que “escolhemos” ser felizes, pois, de um modo geral, a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em nosso poder.

Pelo que foi dito, a escolha deve ser algo que fazemos pelo nosso próprio esforço, ela não deve ser algo inalcançável e impossível. Também é tida como um meio para alcançar um fim, por exemplo, desejamos ter uma vida saudável, no entanto, para atingir este fim devemos escolher os meios que nos conduzem até este fim, como fazer atividade física, ter uma alimentação equilibrada, estes são os meios que podemos escolher para ter uma vida saudável, não podemos somente desejar a saúde, temos que escolher os meios para sermos saudáveis. Então, podemos descartar diante do que vimos até aqui, a relação da escolha com o apetite, com a cólera e com o desejo. Desse modo, prosseguiremos buscando a definição de escolha e com o que ela se identifica.

Aristóteles salienta que a escolha “não é idêntica a nenhuma espécie de opinião” (EN 1112a, p. 284). As nossas escolhas muitas vezes determinam nosso caráter, no entanto, quando opinamos sobre algo, isto não influencia na determinação do nosso caráter. Ao escolher, buscamos o que é melhor, enquanto com a opinião não acontece o mesmo, muitas vezes opinamos injustamente por não sabermos escolher.

⁴³ “Com efeito, a escolha não pode visar a coisas impossíveis, e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se desejar o impossível – a imortalidade, por exemplo. E o desejo pode relacionar-se com coisas em que nenhum efeito teriam os nossos esforços pessoais, como, por exemplo, que determinado ator ou atleta vença uma competição; mas ninguém escolhe tais coisas, e sim aquelas que julga poderem realizar-se graças aos seus esforços” (EN 1111b20-25, p. 284).

Diante do que foi exposto, elucidamos o entendimento acerca do que a escolha não se identifica. Mas, afinal o que é a escolha? Aristóteles (EN 1112a15, p. 285) faz a seguinte indagação:

Que é ela, pois, e que espécie de coisa é, se não se identifica com nenhuma daquelas que examinamos? Parece ser voluntária, mas nem tudo que é voluntário parece ser objeto de escolha. Será, pois, aquilo que decidimos numa análise anterior? De qualquer forma, a escolha envolve um princípio racional e o pensamento.

Para chegarmos à definição da escolha precisamos fazer um estudo da deliberação. Logo, recorremos ao que Aristóteles (EN 1112a15, p. 285) diz num trecho: “[...] de qualquer forma, a escolha envolve um princípio racional e o pensamento”. Segundo Spinelli (2007, p. 93), nesse trecho entende-se que:

O princípio racional e pensamento parece ser justamente a deliberação que antecede a escolha. O sentido de preferência que podemos atribuir às coisas escolhidas é aquele segundo o qual pensamos ter razões para, em vista de um fim desejado, excluir as demais alternativas possíveis. Em suma, o processo deliberativo é o que responde por esse aspecto cognitivo presente na escolha e, conseqüentemente, na virtude moral. Assim, é preciso ver em que ela consiste.

Pelo visto, podemos dizer que a razão faz parte da deliberação e também que há uma relação entre a escolha e a deliberação. Desse modo, trataremos de saber como a deliberação é condição necessária do ato voluntário, haja vista que as ações voluntárias determinam se um agente é virtuoso ou não. O estudo acerca do que envolve a deliberação requer de nós uma atenção especial, pois é através dela que distinguimos as ações e escolhemos por fazer ou não fazer os atos em diferentes circunstâncias, e, é isto que nos dará a condição de sermos virtuosos, ou seja, é a condição de bem deliberarmos que nos guiará ao caminho da prudência.

No entanto, surge um questionamento: “Mas delibera-se acerca de toda coisa, e toda coisa é um possível assunto de deliberação, ou esta é impossível a respeito de algumas?” (EN 1112a19, 285). Aristóteles

(EN 1112a20, p. 285) chama atenção para quem pode deliberar: “é de presumir que devamos chamar objeto de deliberação não àquilo que um néscio ou um louco deliberaria, mas àquilo sobre que pode deliberar um homem sensato”. Como foi dito, aqui se confirma que somente os humanos, que são dotados de razão, são capazes de deliberar. Também não podemos deliberar sobre as coisas eternas (universo material), as que envolvem movimento (nascimento das estrelas); nem sobre as coisas que são ora de um modo, ora de outro (as secas e as chuvas) e “nem sequer deliberamos sobre todos os assuntos humanos: por exemplo, nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas” (EN 1112a 28, p. 285).

Dessa forma, Aristóteles já responde à nossa pergunta, e, assim, fica esclarecido que não deliberamos sobre todas as coisas. Pois, podemos configurar que nenhuma dessas coisas que foram utilizadas como exemplo pode se realizar através dos nossos esforços⁴⁴, haja vista que deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e que podem, diante de nossos esforços, serem realizadas. Aristóteles (EN 1112b11, p. 286) afirma que “não deliberamos acerca de fins, mas a respeito de meios” e ele nos apresenta exemplos acerca desta definição:

Um médico não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade. Dão a finalidade por estabelecida e considera a maneira e os meios de alcançá-la; e, se parece poder ser alcançada por vários meios, procuram o mais fácil e o mais eficaz; e se por um só, examinam como será alcançada por ele, e por

⁴⁴ “Com efeito, a pessoa que delibera parece investigar e analisar da maneira que descrevemos, como se analisasse uma construção geométrica (**nem toda investigação é deliberação**: vejam-se, por exemplo, as investigações matemáticas; **mas toda deliberação é investigação**); e o que vem em último lugar na ordem da análise parece ser primeiro na ordem da geração. E se chegamos a uma impossibilidade, renunciamos à busca: por exemplo, se precisamos de dinheiro e não há maneira de consegui-lo; mas se uma coisa parece possível, tratamos de fazê-la. **Por coisas ‘possíveis’ entendo aquelas que se podem realizar pelos nossos esforços**; e, em certo sentido, isto inclui as que podem ser postas em prática pelos esforços de nossos amigos, pois que o princípio motor está em nós mesmos” (EN 1112b 20-25, p. 286, grifo nosso).

que outro meio de alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que na ordem de descobrimento é o último (EN 1112b15, p. 286).

As coisas que não admitem deliberação também não podem ser escolhidas, pois como foi dito não são realizadas por nossos esforços, elas não dependem de nós. Observamos então que deliberar é também uma investigação, isto é, uma análise, tudo que é deliberado por nós passa por esse processo de investigação, como afirma Aristóteles (EN 1112b20, p. 286): “nem toda investigação é deliberação [...] mas toda deliberação é uma investigação”. E o homem, como princípio motor das ações, trata de fazer as coisas que podem ser realizadas pelos próprios esforços; é em torno disto que a deliberação gira, das coisas que podem ser feitas pelo agente. Conforme Aristóteles (EN 1112b32, p. 286) considera “o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio”, é neste sentido que podemos dizer que a deliberação antecede a escolha, visto que podemos definir a deliberação (meio) como análise raciocinada e baseada na ponderação entre a virtude e o vício (meio termo) para chegar a melhor escolha para determinada ação, sendo assim, teríamos uma escolha deliberada.

Dessa forma, aquilo sobre o qual nós decidimos de acordo com a deliberação é o objeto de escolha, e este está ao nosso alcance e, sem dúvida, é desejado, visto que a escolha deliberada é o meio que nos conduz ao fim, “a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos” (EN 1113a10, p. 286).

Contudo, o que devemos entender por desejo? Vimos, conforme Aristóteles, que “o desejo tem por objeto o fim”, ou seja,

Alguns pensam que esse fim é o bem, e outros que é o bem aparente. Ora, os primeiros terão de admitir, como consequência de sua premissa, que a coisa desejada pelo homem que não escolhe bem não é realmente um objeto de desejo (porque, se o fosse, deveria ser boa também; mas no caso que consideramos é má). Por outro lado, os que afirmam ser objeto de desejo o bem aparente devem admitir que não existe objeto natural de desejo, mas apenas o que parece bom a cada homem é desejado por ele. Ora, coisas diferentes e até contrárias parecem boas a diferentes pessoas (EN 1113a16-20, p. 287).

Podemos dizer, então, que o homem tem como objeto de desejo o bem. Entretanto, nem todos têm a habilidade de distinguir o bem aparente do real para adotar um fim que é bom, de fato, saber usar da deliberação. Com efeito, o homem bom escolhe as coisas com acerto e a verdade está sempre presente nas suas decisões, e, este é o ponto que distingue o homem bom dos outros, esta percepção da verdade das coisas. Por não agirem assim, muitas vezes alguns homens se enganam em relação ao prazer, tendo-o como bom sem de fato ser e por isso, preferem normalmente o que é agradável e evita a dor, pois, consideram o primeiro como um bem e o segundo como um mal, entretanto, isso não é uma regra para todas as coisas e o detalhe está em saber discernir, o que somente o homem bom consegue fazer.

Desse modo, entendemos que embora os fins possam ser dados pelo apetite ou impulso, os meios que conduzem até eles estão em nosso poder e podem ser escolhidos. Portanto, a relação entre escolha e ação (ato voluntário) é evidente, pois a escolha se refere ao modo de agir do agente e aos meios que devemos adotar em vista de um fim desejado. Conforme afirma Spinelli (2007, p. 92),

Assim, é porque a escolha não está restrita a um certo tipo de desejo, mas se relaciona com todos eles, que a parte desiderativa da alma como um todo pode ser aperfeiçoada, num primeiro momento (de aprendizagem), ouvindo e obedecendo à razão e, num segundo momento (de perfeição), harmonizando-se com ela.

Conforme afirmamos inicialmente, existe uma relação muito próxima entre escolha, deliberação e virtude, tendo em vista que no início da **EN III 5**, Aristóteles (**EN 1113b 5-14**, p. 287) começa expondo que,

Sendo, pois, o fim aquilo que desejamos, e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios. Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir, também depende de nós não agir, e vice-versa; de modo que quando temos

o poder de agir quando isso é nobre, também temos o de não agir quando é vil; e se está em nosso poder o agir quando isso é nobre, também está o agir quando isso é vil; Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos.

Diante do exposto, o que afirmamos é verdadeiro, posto que Aristóteles nos responsabiliza por todos os nossos atos, porque está em nós a decisão de praticarmos ou não determinada ação. É o nosso poder de deliberar que nos dará a condição de praticarmos atos bons ou maus e isso, “depende de nós”⁴⁵, cabe exclusivamente a nós praticarmos estes atos e também de sermos virtuosos ou não. O homem é o princípio motor, e, é ele quem regula suas próprias ações, por conta disto, o agir está em nosso poder, sendo assim, voluntário.

Dessa forma, fica entendido que a nossa condição de seres humanos, dotados de racionalidade, não nos permite fugir da responsabilidade dos nossos atos. “Ninguém é voluntariamente mau, nem involuntariamente feliz” (EN 1113b15, p. 287), podemos considerar com base em Aristóteles que este aforismo não é completamente verdadeiro e nem falso, ao analisarmos o primeiro período da frase podemos dizer que é ele falso e que o segundo é verdadeiro. Pois, sendo o homem o princípio motor, é ele quem delibera sobre as suas ações que podem conduzi-lo tanto à felicidade quanto à maldade, como afirma Aristóteles (1113b15, p. 287), “o homem é pai de suas ações, assim como, é de seus filhos”; portanto, ser feliz ou ser mau está condicionado às ações voluntárias do agente, determinadas pela deliberação e, se chega ao fim por meio da escolha. Não podemos, contudo, delegar a responsabilidade de nossas ações a algo que não esteja em nós mesmos, somos responsáveis por sermos virtuosos ou não.

⁴⁵ Ao se referir ao trecho da EN (1110a1518) – “dele depende o agir ou o não agir” –, Meyer diz que: “Em vez de atribuir liberdade aos agentes, a locução “depende de nós” usada por Aristóteles implica responsabilidade causal. Tais agentes estão no controle (*kurios*) de suas ações, ou seja, são responsáveis (*aitioi*) por elas: “uma pessoa é responsável [*aitios*] por aquelas coisas com relação às quais depende dela o agir ou o não agir e se ela é responsável [*aitios*] por tais coisas, então, no caso delas, depende da pessoa o agir ou o não agir” (MEYER, 2009, p. 133).

Isto parece ser confirmado tanto por indivíduos na sua vida particular como pelos próprios legisladores, os quais punem e castigam os que cometeram atos perversos, a não ser que tenham sido forçados a isso ou agido em resultado de uma ignorância pela qual eles próprios não fossem responsáveis; e por outro lado honram os que praticam atos nobres, como se tencionassem estimular os segundos e refrear os primeiros (EN 1113b 25, p. 288).

Visto isso, a responsabilidade do indivíduo se dá tanto na sua esfera particular quanto na sua condição de cidadão que precisa respeitar as normas, leis e regras de uma comunidade, pois, o não cumprimento da sua cidadania efetivamente implica punição e aos que cumprem cabe o reconhecimento de tal cumprimento. Contudo, existem aqueles que não têm em seu poder determinada ação e não têm de fato conhecimento em relação a alguma situação, estes não merecem punição. Mas, mesmo assim, se a falta de conhecimento e a ignorância forem de responsabilidade do agente, este será punido por sua negligência. Como o próprio Aristóteles (EN 1113b30, p. 288) exemplifica: “[...] pela sua própria ignorância quando o julgam responsável por ela, como no caso dos ébrios [...] visto que ele tinha o poder de não se embriagar e o fato de se haver embriagado foi causa da sua ignorância”.

E ainda, Aristóteles (EN 1114a, p. 288) responsabiliza também o agente que não conhece as leis: “E punimos igualmente aqueles que ignoram quaisquer prescrições das leis, quando a todos cumpre conhecê-las e isso não é difícil”. Assim, somos responsáveis por todos os nossos atos, em especial, nos casos em que agimos por ignorância, quando esta é atribuída por negligência, porque depende de nós não ignorar as coisas que nos cabe conhecer e nos informar diligentemente. Contudo, o homem não sendo diligente passa a ser responsável pela vida indolente que leva e a culpa de ter se tornado assim é dele mesmo.

Dessa forma, o homem praticando suas ações para que sejam exercidas com deliberação e virtudes será, de fato, um homem justo, temperante e virtuoso, e, aquele que pratica suas ações baseadas somente no impulso, no apetite, prazer ou no desejo faz o contrário do homem que é sensato e terá como resultado ações que não são virtuosas. E disso, surge um questionamento: pode um homem deixar, quando quiser, de ser injusto ou intemperante, e passar a ser justo ou temperante? Aristóteles (EN 1114a 20, p. 288, grifo do autor) responde utilizando exemplos:

Podemos supor o caso de um homem que seja enfermo voluntariamente, por viver na incontinência e desobedecer aos seus médicos. Nesse caso, a **princípio** dependia dele o não ser doente, mas agora não sucede assim, porquanto virou as costas a sua oportunidade – tal como para quem arremessou uma pedra já não é possível recuperá-la; e contudo estava em seu poder não arremessar, visto que o princípio motor se encontrava nele. O mesmo sucede com o injusto e o intemperante: a princípio dependia deles não se tornarem homens dessa espécie, de modo que é por sua própria vontade que são injustos e intemperantes; e agora que se tornaram tais, não lhes é possível ser diferentes.

Nesse exemplo, fica claro que dificilmente podemos voltar atrás e deixar de sermos injustos ou intemperantes, temos a todo tempo responsabilidade sobre as nossas ações. Entretanto, existe o precedente de que somos tanto louvados como responsabilizados nas nossas ações particulares, ou seja, podemos em determinada situação não agir com virtude, mas, em outra, agir com coragem. Por exemplo: um assassino que numa situação de risco salva a vida de uma pessoa em perigo; este agente, mesmo que não seja virtuoso, nesse momento teve a oportunidade de agir conforme a virtude ou sem virtude, porém, nessa situação particular ele escolheu a primeira opção, e, sua ação nesse momento foi considerada virtuosa. Entretanto, esse assassino não conseguirá voltar atrás e ser virtuoso, por realizar essa ação particular, (para ser virtuoso o agente a todo tempo deve utilizar de meios virtuosos para se atingir um fim), pois, ao longo de sua vida cometeu várias ações contrárias às virtudes. É neste caso que Aristóteles diz que as pessoas se tornam justas, temperantes ou o contrário, por sua própria responsabilidade e, sendo assim, não tem como ser diferente.

E, além disso, somos responsáveis não somente pelos vícios da alma mas também pelos do corpo, não aos que são dados por natureza, mas por ignorância, a falta de cuidado, o desmazelo ou o abuso, seremos assim também censurados, como o exemplo dado por Aristóteles (EN 1114a24, p. 289): “[...] ninguém censura os que são feios por natureza, censuramos os que o são por falta de exercício e cuidado”. Aristóteles (EN 1114a30, p. 289) confirma isto também quando diz: “Dos vícios do corpo, pois, os que dependem de nós são censurados e os que não

dependem não o são. E, assim sendo, também nos outros casos os vícios que são objetos de censura devem depender de nós”.

Por isso é preciso que saibamos das responsabilidades que temos por nós mesmos e pelos nossos atos. É isso que diferencia o homem prudente dos outros, ele realiza cada ação com consciência e razão, sabendo sempre usar da mediania para atingir um fim. E é feito nas variadas circunstâncias em que se apresenta a ação. Este agente não somente delibera, ele usa da boa deliberação nos seus atos, ele realiza suas ações com conhecimento do que está fazendo. Além disso, a prática das ações faz com que saibamos agir de acordo com as virtudes, foi dito antes que nos tornamos “justos pela prática de atos justos e temperantes praticando atos temperantes”, de fato é assim que ocorre. No entanto, na **EN II** Aristóteles (1105a20, p. 270) diz que podemos ser questionados sobre como isso ocorre, “porque, se um homem pratica tais atos, é que já possui essas virtudes, exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, é que já é gramático e músico”. E Aristóteles (1105a21, p. 270) segue com a seguinte pergunta: “Ou não será isto verdadeiro nem sequer das artes?”.

Podemos dizer que nem sempre o fim de uma ação está de acordo com os meios, por exemplo, podemos chegar ao resultado exato de um cálculo matemático sem de fato sabermos os meios para atingir tal resultado (agir conforme virtude), talvez consiga isso com orientação de alguém ou por acaso. Neste caso, não podemos chamar uma pessoa que resolve um cálculo desta maneira de matemático. Para ser um matemático ele precisa saber dos meios necessários para se chegar ao fim (agir pela virtude), ou seja, deve utilizar do conhecimento que possui para se orientar a resolver os cálculos e assim chegar não só ao resultado, mas ao resultado correto. “Um homem, portanto, só é gramático quando faz algo pertencente à gramática e o faz gramaticalmente; e isto significa fazê-lo de acordo com os conhecimentos gramaticais que ele possui” (EN 1105a25, p. 270).

Desse modo, nem nas artes podemos nos considerar conhecedores de algo sem sabermos os meios para atingir o resultado correto. Assim, não podemos dizer que as nossas ações são boas ou virtuosas por meramente apresentarem fatores externos que a caracterizam como boas. Por exemplo, quando fazemos algo por orientação de alguém que tal ação naquele momento seria a melhor ou somente realizamos a ação pelos aplausos que receberemos, pois, para sermos virtuosos devemos ter as razões corretas ao deliberarmos acerca de tal ação, o modo como realizaremos as ações virtuosas deve ser buscado e feito acertadamente, e não aleatoriamente.

De acordo com Aristóteles precisamos de certas condições para agirmos virtuosamente. “Em primeiro lugar, ele deve ter conhecimento do que faz; em segundo, ele deve escolher os atos e escolhê-los por eles mesmos; terceiro, sua ação deve proceder de seu caráter firme e imutável” (EN 1105a30, p. 270). Entendemos que, estas três condições de realização da ação virtuosa somente poderão ser utilizadas na prática, através da razão:

para agir pela virtude, isto é, para tomar o caráter virtuoso da ação como **razão** para escolhê-la – voluntariamente e como resultado do seu caráter – justamente, é preciso que o agente seja capaz de avaliar as circunstâncias nas quais se encontra, identificando nelas o que é que ele deve fazer (SPINELLI, 2007, p. 47, grifo da autora).

Assim, é preciso que o agente saiba avaliar bem suas ações nas circunstâncias em que se encontra e identificar o que ele deve fazer em determinada situação⁴⁶.

Assim, as três condições expostas em 1105a32-5, em verdade, são as condições sob as quais podemos dizer que um ato foi feito justo ou corajosamente (isto é, de modo justo ou corajoso); isso ocorre quando o agente é justo ou corajoso. Apenas nesse caso ele age pela virtude, por causa dela e não de uma outra característica que, eventualmente a ação possa apresentar. Apenas nessas circunstâncias um ato é genuinamente justo ou corajoso, a saber, quando é feito assim como o justo e o corajoso fariam. Os últimos, conscientes das particularidades que estão envolvidas em uma situação, reconhecem e escolhem como um fim intrínseco – e não por causa de um resultado que, eventualmente, pode decorrer dela (SPINELLI, 2009, p. 48).

⁴⁶De acordo com Spinelli (2007, p. 47): “isso só é possível se o agente tiver aperfeiçoada a sua razão prática, a qual já está operando na aquisição da virtude moral, ainda que imperfeitamente”.

Na seqüência do que foi posto por Spinelli (2009) nessa citação, ela apresenta um exemplo de melhor clareza abaixo:

Um ato corajoso [...] pode ser a causa de elogios para o agente virtuoso e ele pode estar consciente de que obterá esse resultado; o escolherá, no entanto, não por causa disso, mas porque reconhece que isto é o que deve ser feito na situação em que se encontra (SPINELLI, 2009, p. 48).

Desse modo, o agente tendo seu caráter aperfeiçoado pela prática de realizar deliberadamente boas ações tende a escolher estas ações e rejeitar as ações viciosas, ou seja, ele poderá “agir pela virtude”. Assim, podemos afirmar que a prática do uso da razão nas ações é que nos dará a firmeza para realizamos as decisões bem deliberadas, pois é dito por Aristóteles que não podemos nos tornar virtuosos somente pela teoria.

É acertado, pois, dizer que pela prática de atos justos se gera o homem justo, e pela prática de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom. Mas a maioria das pessoas não procede assim. Refugiam-se na teoria e pensam que estão sendo filósofos e se tornarão bons dessa maneira. Nisto se portam, de certo modo, como enfermos que escutassem atentamente aos seus médicos, mas não fizessem nada do que estes lhes prescrevessem. Assim como a saúde destes últimos não pode restabelecer-se com tal tratamento, a alma dos segundos não se tornará melhor com semelhante curso de filosofia (EN 1105b10-15, p. 271).

Com isso, a prática faz com que o agente julgue com acerto e escolha o que é verdadeiramente bom e não somente pelo prazer e dor que esta ação pode oferecer, mas, pela bondade e nobreza que a ação tem para chegar a determinado fim. Portanto, o homem voluntariamente bom, adota o meio para deliberar, ou seja, utiliza das virtudes para bem deliberar e assim atingir o melhor fim. Partindo disso, identificamos que possuímos razão para dirimir nossas ações, porém, além da “razão natural” (chamaremos assim a razão inata ao ser humano) há a “razão prática” que somente o homem virtuoso possui. Na próxima seção

faremos um estudo acerca da prudência e porque ela é a condição necessária para a felicidade.

2.4 As virtudes (*aretai*) morais e intelectuais

Nosso intuito aqui é mostrarmos, como a virtude ética (moral) é capaz de, em certo sentido, “preparar o terreno para o plantio da prudência”, na medida em que aperfeiçoa os nossos sentimentos e nos faz agir e desejar aquilo que realmente é bom. E como as virtudes intelectuais ou *dianoéticas* que são aquelas ligadas à prudência (sabedoria prática) e à razão, nos faz ser prudente na realização de nossas ações e nos conduz à felicidade.

Para Aristóteles, a virtude é “uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (EN 1107a, p. 273). a virtude é uma disposição de caráter e uma mediania considerada indispensável para realizarmos com acerto as nossas ações. Por isso, Aristóteles usa a expressão “adotar meios para atingir um fim”. Na EN, dispomos de um modo de compreender a estrutura da ação humana, entendendo como nossos desejos, sentimentos e a nossa razão se relacionam e podem se relacionar harmoniosamente; esse é o detalhe em ser virtuoso, saber controlar suas ações e paixões através da identificação do meio termo de cada ação nas diferentes circunstâncias.

Para isso, o entendimento acerca do que são as virtudes é indispensável para o conhecimento do que é a prudência, haja vista que estas duas são companheiras inseparáveis para conquistarmos a vida plena. Ao analisarmos a prudência enquanto conhecimento prático, buscaremos identificar a sua relação com as virtudes morais, na medida em que a razão age no interior destas virtudes, tendo em vista que somente através da razão teremos uma vida feliz.

Aristóteles inicia o Livro II da EN fazendo a distinção das espécies de virtudes, a saber, a intelectual e a moral. De acordo com o filósofo, a virtude intelectual, “por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo”. Já a virtude moral “é adquirida em resultado do hábito” (1103a14-17, p. 267). No entanto, esta definição não basta para sabermos a natureza das virtudes, seriam as virtudes algo natural ao homem? Ou as adquirimos ao longo de nossa vida? Aristóteles (EN 1103a19, p. 267) diz: que “nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; [...] nada do que existe naturalmente

pode formar um hábito contrário à sua natureza”. Quanto a esse aspecto, ele cita um exemplo que elucida esse trecho:

[...] à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra (EN 1103a20-23, p. 267).

Diante do que foi posto nesse exemplo dado por Aristóteles, podemos dizer que a virtude não é inata ao homem (como é em Platão). Contudo, não podemos contrariar a natureza das coisas, porque por mais que haja tentativas de fazermos algo contrário à natureza, não teremos êxito. Todavia, “[n]ão é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza, que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (EN 1103a25, p. 267). Desse modo, o homem tem a predisposição “natural” de poder agir com virtude⁴⁷, contudo, é através do hábito que possuímos as virtudes morais, ou melhor, tornamo-nos virtuosos. Não podemos afirmar que por sermos humanos, seremos virtuosos naturalmente sem que tenhamos aprendido e esforço algum.

Além disso, é dito por Aristóteles (EN 1103a28, p. 267) que “de todas as coisas que nos vêm por natureza, primeiro adquirimos a potência e mais tarde exteriorizamos os atos”, isto ocorre, segundo Aristóteles, com os nossos sentidos, já com as virtudes acontece o contrário: aprendemos a fazer fazendo. De acordo com Burnyeat (2010, p. 161),

A tese é que primeiro aprendemos (passamos a ver) o que é nobre e justo não por experiência de uma série de instâncias ou indução a partir destas, nem por intuição (intelectual ou perceptiva), mas aprendendo a fazer coisas nobres e justas, habituando-nos a uma conduta nobre e justa.

⁴⁷ Conforme dissemos antes, a nossa função humana nos propicia a condição de sermos virtuosos.

Assim, tornamo-nos virtuosos praticando ações virtuosas, e justos, praticando atos justos. Como é exemplificado por Aristóteles (EN 1103a32, p. 267), “os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento”. Do mesmo modo acontece com as virtudes, e mais, assim também nos tornamos maus arquitetos e maus tocadores de lira, porque se não tivermos uma boa formação acerca destes assuntos não saberemos desempenhar bem a nossa tarefa, e aquele que não foi bem instruído para agir bem não será um homem virtuoso. Diante disso, tornamo-nos virtuosos a partir das ações que realizamos ao longo de nossa vida, é isso que vai determinar nosso caráter e o que vai distingui-lo por ser bom ou mau, por isso, devemos ficar atentos para a responsabilidade que temos sob as ações que realizamos.

Contudo, esta ação prática que Aristóteles relaciona com as virtudes, não pode ser considerada como uma ação isolada e banal, para que o ato seja virtuoso ele deve ser realizado associado à razão. Afinal, como vimos, o agente possui a função própria que o faz ter o poder de fazer ou não fazer a ação nas variadas circunstâncias. Conforme dito,

É preciso, pois, atentar para a qualidade dos atos que praticamos, porquanto da sua diferença se pode aquilatar a diferença de caracteres. E não é coisa de somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor: tudo depende disso (EN 1103b25, p. 68).

Por isso, é importante que tenhamos a educação moral desde a juventude, posto que, a virtude moral nós a adquirimos através do hábito. Se formos, desde cedo, habituados para agirmos pela virtude seremos homens virtuosos. Consoante ao objetivo proposto por Aristóteles, de que possamos fazer as coisas com conhecimento, saber escolher por nós mesmos e que nossas ações sejam realizadas com caráter firme. É por meio desse aprendizado que nos foi transmitido enquanto jovens que aprimoramos nosso conhecimento e adquirimos os valores nobres e justos⁴⁸.

⁴⁸ “Assim, tem-se a seguinte imagem. É necessária uma boa criação não apenas no sentido de termos alguém por perto para nos ensinar o que é nobre e justo – isso, com efeito, é necessário [...] mas também no sentido de sermos guiados em nossa conduta de tal modo que, fazendo as coisas que nos dizem ser

Vemos isso nas crianças, em atividades cotidianas e em suas relações com outras pessoas que contribuem para a formação da sua personalidade. Quando os pais as estimulam a agir de tal maneira, elas aprendem (tanto coisas boas ou más) e fazem desta apreensão uma ação natural nas suas atividades. Por exemplo, as crianças que aprendem com seus pais que devem sempre escovar os dentes antes de dormir, fazem disso um hábito e dificilmente este indivíduo deixará de fazê-lo, assim como a criança que foi educada a ter respeito pelos idosos, a ter moderação nos seus atos, a ser justa nas suas decisões, e assim por diante, certamente fará desse aprendizado a base para realização dos seus atos ao longo da sua vida⁴⁹.

Ocorre o contrário com aqueles que tiveram uma educação falha e sem princípios virtuosos, eles dificilmente serão virtuosos e saberão ser justos, temperantes, ou seja, não agirão de acordo com as virtudes. Aristóteles, sempre enfatiza no decorrer da EN que a “prática gera a virtude”, portanto, somente com a utilização da função própria o agente se tornará virtuoso, assim, razão e prática devem estar presentes nas ações, pois somente agindo bem o homem consegue ser genuinamente virtuoso. A aprendizagem requer isso de nós, que este componente cognitivo nos faça agir da melhor forma e que sintamos prazer ao agir; desta maneira podemos chamar este processo de ação reflexiva, a qual é a capacidade de avaliar bem as escolhas das nossas ações. Pois para Aristóteles, além da educação moral e da nossa capacidade racional é preciso que o agente sinta prazer em realizar atos nobres e justos.

Diante disso, entendemos que talvez seja esse prazer em realizar boas ações que diferencia o homem virtuoso do incontinente, pois, para o homem virtuoso, o prazer não é motivo último para a ação, mas uma característica de sua realização. Já o incontinente, não sente satisfação nas ações que realiza, no entanto, o homem virtuoso sabe o que deve fazer e faz isso com prazer, como afirma Spinelli (2007, p. 52): “Se uma pessoa sabe o que deve fazer, mas sente pesar em agir virtuosamente, então ela ainda não é virtuosa”.

Burnyeat (2010) relaciona o ato virtuoso com o prazer. Para ele,

[...] O estudante que Aristóteles quer em suas lições. Trata-se de alguém que já ama o que é

nobres e justas, descobrimos, afinal, que o que nos dizem é verdadeiro” (BURNYEAT, 2010, p. 162).

⁴⁹ Isso fará com que ele saiba agir de acordo com as condições apresentadas em EN (1105a30, p. 27).

nobre e nisso tem prazer, que possui uma concepção do que é nobre e verdadeiramente prazeroso que outros, não tão bem criados, não possuem, visto que jamais experimentaram os prazeres daquilo que é nobre. É isso que confere a seu caráter uma familiaridade com a virtude e uma receptividade a argumentos cujo intuito seja encorajar a verdade (BURNYEAT, 2010, p. 164).

Burnyeat (2010) trata aqui do “estudante da virtude” que recebeu uma educação moral e que começa a trilhar o caminho da virtude por si mesmo, mas, faz isso com base nos ensinamentos que lhe foram dados. A partir disso, ele tem em si a razão que o faz realizar ações e sente prazer por agir deste modo. Este processo se refere ao “agir conforme a virtude e o agir pela virtude”, este jovem estudante durante a formação do seu caráter agia conforme a virtude, depois, com a maturidade e o aperfeiçoamento das suas ações através da prática, passa a agir genuinamente pela virtude. Destarte, ele ama o que faz e se sente realizado em agir virtuosamente. Como é dito por Aristóteles (EN 1109a5-23, p. 257-258, grifo do autor):

[...] Também as coisas nobres e boas da vida só são alcançadas pelos que agem retamente. Sua própria vida é aprazível por si mesma. Com efeito, o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama: não só um cavalo ao amigo de cavalos e um espetáculo ao amador de espetáculos, mas também os atos justos ao amante da justiça e, em geral, os atos virtuosos aos amantes da virtude. Ora, na maioria dos homens os prazeres estão em conflito uns com os outros porque não são aprazíveis por natureza, mas os amantes do que é nobre se comprazem em coisas que têm aquela qualidade; tal é o caso dos atos virtuosos, que não apenas são aprazíveis a esses homens, mas em si mesmos e por sua própria natureza. Em consequência, a vida deles não necessita do prazer como uma espécie de encanto adventício, mas possui o prazer em si mesmo. Pois que, além do que já dissemos, o homem que não se regozija com as ações nobres não é sequer bom; e ninguém chamaria de justo o que não se compraz em agir com justiça, nem liberal o que não experimenta prazer nas ações

liberais; e do mesmo modo em todos os outros casos. Sendo assim, as ações virtuosas devem ser aprazíveis em si mesmas. Mas são, além disso, **boas e nobres**, e possuem no mais alto grau cada um destes atributos, porquanto o homem bom sabe aquilatá-los bem; sua capacidade de julgar é tal como a descrevemos.

Nesse trecho é reiterada a relação do prazer com o homem virtuoso, exposta por Burnyeat (2010), a referência de amar e ter prazer pelo ato que se faz aparece como um forte critério para aquele que sai do estágio da aprendizagem das virtudes (jovem aprendiz) para ser um homem virtuoso, que não somente obedece à razão e faz ações por outros motivos, mas, realiza ações porque adquiriu a virtude e aprendeu a sentir prazer na realização de atos virtuosos. Desse modo, este homem não é mais aquele que não controla sua parte desiderativa, ele consegue através da razão ter controle das suas paixões. Frede (2009, p. 239) também reitera a concepção aristotélica em destaque,

Aí está! Aristóteles chegou a um tipo de prazer que é bem-integrado na ação moral [...]. O prazer, nesse caso, não é o motivo último para a ação, mas uma característica de sua realização. Tudo para o que o homem está naturalmente inclinado a fazer – e tem um talento natural – é, ao mesmo tempo, prazeroso. Isso se aplica não apenas a ações moralmente virtuosas, mas a qualquer atividade.

De acordo com Burnyeat (2010, p. 165, grifo nosso):

Pode-se aprender a ter prazer em algo (pintura, música, filosofia), o que não é nitidamente distinto de aprender que a coisa em questão é prazerosa. Uma vez mais, precisamos abandonar o **sentido fraco** de **aprender** segundo o qual ter aprendido que esquiá é prazeroso é simplesmente ter adquirido a informação, independentemente da experiência pessoal. Em **sentido forte**, aprendo que esquiá é prazeroso apenas ao experimentar por mim mesmo e nisso ter prazer. **O aumento do prazer caminha de mãos dadas com a internalização do conhecimento.**

Vimos que Burnyeat reforça o que mencionamos até aqui sobre a importância do conhecimento e do aprendizado (educação moral), o prazer por si só não faz com que sejamos moralmente virtuosos. Na ação virtuosa, estes elementos – conhecimento, aprendizado e prazer – são indissociáveis e quanto maior a intensidade deles mais virtuosa é a ação. Contudo, a intensidade do prazer muitas vezes é equivocada, e é bem diferente a definição de prazer para o homem não virtuoso. Segundo Frede (2009, p. 240),

O prazer pode, portanto, servir como um tipo de teste decisivo. Quem defende com prazer causas valiosas é magnânimo; quem trata os outros gentilmente tem uma predisposição para a amizade; quem tem prazer com pensamentos intrincados é um verdadeiro filósofo. De modo similar, certos prazeres e dores são indicativos de imperfeições do caráter. Um contribuinte relutante é geralmente uma pessoa avara, ao passo que quem tem prazer em provocar dor nos animais e nas pessoas é um sádico. Segundo Aristóteles, todas as atitudes moralmente certas ou erradas são produto de um tipo prévio de hábito. Embora admita que haja predisposições naturais, ele defende que todos – até uma certa idade – são corrigíveis pelo tipo correto de treinamento moral, assim como todos são corruptíveis pelo tipo errôneo. Eis por que ele coloca tanta ênfase na aquisição natural da correta mediania entre o muito e o muito pouco em sua definição de virtude. A “correta mediania” determina, ao mesmo tempo, a quantidade de prazer e dor contida na ação correspondente.

Ainda sobre o prazer, Aristóteles (EN 1154a16-18, p. 374) afirma que:

Ora, é certo que pode haver excesso de bens corporais, e o homem mau é mau por buscar o excesso e não por buscar os prazeres necessários (pois todos os homens deleitam-se de um modo ou outro com acepipes saborosos, com vinho e com a união sexual, mas nem todos o fazem como devem).

Conforme é dito nessa citação, nem todas as pessoas desfrutam dos prazeres como devem. Por exemplo, um homem não virtuoso pode estabelecer que o prazer sexual deve consistir em ter várias parceiras, que a boa alimentação é a quantidade exagerada de alimentos e a degustação de um vinho só é boa quando se chega a embriaguez. Já para o homem virtuoso⁵⁰, os prazeres são medidos pela qualidade, sabor, equilíbrio e harmonia que tais atos podem proporcionar, assim também ocorre com as virtudes⁵¹. Por exemplo, o prazer daquele que se arrisca no momento certo para salvar alguém em risco ou daquele que pratica uma ação justa para coibir algum ato ilícito. Segundo Burnyeat (2010, p. 167), “o caráter do prazer depende daquilo em que se tem prazer, e aquilo em que tem prazer o homem virtuoso é muito diferente daquilo em que tem prazer o homem não-virtuoso” (2010, p. 167).

Desse modo, o prazer do homem virtuoso é a prática de ações virtuosas, realizada por si mesma e com o princípio cognitivo. “É por isso que ter ou não ter prazer é o teste de ter ou não ter virtudes” (BURNYEAT, 2010, p. 167). O hábito de fazer ações virtuosas faz com

⁵⁰ “Que prazer e dor não sejam fenômenos simples, mas cubram uma ampla gama de experiências é algo que já havia sido observado por Platão. Como ele frequentemente indica, o prazer não consiste apenas em vinho, mulheres/homens e canções – também inclui atitudes morais, assim como atividades intelectuais. Portanto, foi Platão quem descobriu que certos prazeres apresentam um conteúdo intencional. É por isso que ele reivindica que os prazeres dos filósofos não apenas são os maiores, mas também estão voltados para o puro e verdadeiro ser, atribuindo a alguns deles o que atualmente chamaríamos de ‘conteúdo proposicional’. Esse é o resultado da discussão acerca dos prazeres verdadeiros e falsos” (FREDE, 2009, p. 239).

⁵¹ “Devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que acompanham os atos; porque o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante; e quem arrosta coisas terríveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é bravo, enquanto o homem que sofre é covarde. Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa. Por outro lado, se as virtudes dizem respeito a ações e paixões e cada ação e cada paixão é acompanhada de prazer ou dor, também por este motivo a virtude se relacionará com prazeres e dores” (EN 1104b5-13, p. 269).

que aprendamos a ter prazer em realizá-las, sabemos que isso leva tempo, por isso, reafirmamos a importância da educação moral que desperte o prazer em realizar ações nobres e boas, este é o “pontapé” inicial para adquirirmos sabedoria prática.

2.4.1 A virtude como mediania

Vimos a distinção entre a virtude moral e intelectual, todavia, o ponto intermediário entre o excesso e a falta é o fator determinante para agirmos virtuosamente.

Aristóteles na **EN** (1105b20) alerta para buscarmos entender o que é a virtude e à qual das espécies de coisas existentes na alma a virtude pertence, a saber: paixões, faculdades e disposições de caráter. Diante disso, é feita a distinção dessas três espécies:

Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; **por faculdades**, as coisas em virtude das quais se diz, que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por **disposições de caráter**, **as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má**. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões (EN 1105b25, p. 271, grifo nosso).

Aqui, vemos que Aristóteles descarta as paixões e faculdades como espécies de coisas às quais a virtude pertence e a enquadra como uma disposição do caráter. É a partir do nosso caráter que somos tidos como bons ou maus, por exemplo, um homem que tem ódio de alguém⁵², ele não será “julgado” por causa disso, entretanto, se este homem comete algum dano por descontrole do seu ódio, aí sim,

⁵² “Ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza” (EN 1106a8, p. 271).

colocará em dúvida o seu caráter (para o que ele dispõe sua ação é o que determina seu caráter). Do mesmo modo, não escolhemos as paixões, enquanto as virtudes, conforme Aristóteles, “são modalidades de escolhas, ou envolvem escolha”, porque as paixões são parte de nossa natureza. Assim, de acordo com Aristóteles, a virtude é em relação ao seu gênero uma disposição de caráter. Todavia, precisamos definir que disposição é esta, afinal a virtude tem papel fundamental na definição da *eudaimonia*, como Aristóteles diz na EN (1102a6-7, p. 363): “Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade” e que “[a] virtude do homem também será à disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função” (EN 1106a24, p. 272). Por disposição podemos entender que é o estado para o qual tendem as coisas, ou seja, aquilo que nos faz escolher entre uma coisa e outra. Destarte, torna-se evidente que a virtude está relacionada à função própria do homem, pois a virtude faz com que o agente aperfeiçoe sua capacidade de realizar bem suas ações, esta é a característica do homem virtuoso, é justamente a isso que Aristóteles se refere no trecho supracitado.

Contudo, para que o agente realize bem a sua função ele deve saber encontrar o “ponto de equilíbrio” nas ações que realiza, baseando-se no justo equilíbrio entre as paixões e emoções que envolvem a virtude moral⁵³, visto que, de acordo com Aristóteles, “[e]m tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta” (EN 1106a27-28, p. 272). Assim, o que chamamos de “ponto de equilíbrio” é denominado por Aristóteles de “meio termo”, que consiste na mediania entre o excesso e a falta e justamente neste ponto encontra-se as virtudes, por isso, foi dito que a virtude visa ao meio termo, sendo assim, o homem virtuoso sabe exatamente encontrar o ponto de equilíbrio na realização das ações.

Aristóteles faz uma distinção do meio termo em relação ao objeto e do meio termo relativo aos seres humanos. O primeiro, ele define como a equidistância de ambos os extremos (excesso e a falta), sendo este igual para todas as pessoas, por exemplo, “dez é demais e dois é

⁵³ “A restrição é feita porque ter em mira o termo médio não vale para toda virtude, visto não valer para as virtudes intelectuais” (ZINGANO, 2008, p. 126).

pouco, seis é o meio-termo” (EN 1106a32, p. 272). Isso vale como regra para qualquer um, pois se considera a medida de determinado objeto em relação ao seu excesso e à falta; o segundo, não é nem demasiado nem demasiadamente pouco, este, não é único e varia de acordo com as pessoas, por exemplo, para alguém, correr dez quilômetros é muito e dois é pouco, portanto, cinco quilômetros é o meio termo, para outra pessoa, porém, como um atleta, correr dez quilômetros é demasiadamente pouco, visto que ele corre vinte quilômetros todos os dias. Então, o meio termo relativamente varia para cada pessoa, ou seja, o que é muito para uma pode ser pouco para outra. O que o homem virtuoso faz é saber o ponto de equilíbrio para evitar os excessos e as faltas⁵⁴. Todavia, para os humanos não há como obter uma medida exata para calcular o meio termo, posto que a ação varia de acordo com as circunstâncias e assim, a mediania pode variar nas diferentes situações e somente naquele momento é que podemos escolher o ato a ser feito. Aristóteles (EN1106b20, p. 273) diz que:

Em relação às paixões e ações que o apetite, a ira e em geral a dor e o prazer podem ser sentidos em excesso ou em falta, isto seria um mau, no entanto, quando os sentimentos de maneira apropriada, com as pessoas apropriadas, por motivo e maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude.

Sendo assim, reforça-se o argumento de que as paixões e ações fazem parte das virtudes e as possuímos por sermos humanos, entretanto, o que devemos saber é como controlá-las através da razão, da “regra”⁵⁵, que estabelece o meio entre o excesso e a falta, seja nas paixões ou nas ações, de modo que nas ações “o meio-termo é uma

⁵⁴ Aristóteles também se refere não somente a nós, mas também aos que ensinam alguma arte a alguém, que estes também devem saber orientar qual o meio termo: “um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o – o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós” (EN 1106b6, p. 273).

⁵⁵ “A virtude é, decerto, determinada por uma “regra” (*lógos*), o que quer dizer que a ética aristotélica não é relativista. Mas a regra não é, propriamente falando, uma lei, pois o critério de justiça da ação ética virtuosa é o próprio sábio (“o homem prudente”)” (PELLEGRINI, 2010, p. 68).

forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvado são características da virtude” (EN 1106b27, p. 273). Assim, como foi dito em EN (1106b20, p. 273), a razão é que determina o meio termo da ação virtuosa, de modo que nossas ações e paixões podem estar em acordo (meio termo) ou desacordo (excesso ou falta), e daí podemos cair no erro de não fazermos.

Desse modo, não temos uma régua para medir o meio termo em relação a nós, o que determina esta medida é a razão. Mas como definir esta regra dada pela razão? Através da prudência, ou seja, desta virtude intelectual que também está relacionada à virtude moral.

Aristóteles (EN 1107a5, p. 273, grifo nosso) diz o seguinte sobre a prudência:

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um **princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática**. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, **a virtude escolhe o meio-termo**. E assim, no que toca a sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, **a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é porém, um extremo**.

É neste sentido que dissemos ser a prudência que examina a partir da razão e determina o justo meio. Chamamos atenção ao grifo na citação acima por estes pontos serem justamente a relação que há entre virtude intelectual e sabedoria prática, a razão e a determinação destas para promover a condução do homem prudente à *eudaimonia*. Aristóteles se refere à virtude como uma disposição relacionada à escolha, e mais, ele define em EN (1113a10, p. 286): “Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir em resultado”completar citação, deste modo, escolha deliberada e virtude possuem uma conexão, e isto é o que gera a disposição de caráter para conhecer e saber escolher bem as

ações a serem realizadas, o que ele chama de sabedoria prática⁵⁶. Ainda sobre o assunto, Wiggins (2010, p. 129) afirma que “pela observação das escolhas que um ser humano faz, pode-se conjecturar algo a respeito de seus fins; e chegar a uma concepção de seus fins é chegar a uma concepção de seu caráter”.

Para Aristóteles, embora todas as virtudes envolvam paixões e ações, não há uma mediania para tudo que fazemos:

Mas nem toda ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já de si mesmos implicam maldade, como despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassínio. Todas essas coisas e outras semelhantes implicam, nos próprios nomes, que são más em si mesmas, e não o seu excesso ou deficiência (EN 1107a10-15, p. 273).

Diante disso, percebemos que algumas ações e paixões já são por si mesmas um excesso ou falta, pois, de qualquer forma que fizermos tais ações elas serão erradas, ou seja, tanto fazendo em excesso ou falta caímos no mesmo erro, por exemplo, tanto faz eu roubar um banco ou uma caneta, independente da intensidade da ação (para o excesso ou para a falta) não há virtude na ação, deste modo, nunca haverá um meio termo para esta ação. Como Aristóteles diz na EN (1107b25, p. 273): “Em suma, do excesso ou da falta não há meio-termo, como também não há excesso ou falta de meio-termo”. Assim, não há como cometer o adultério, o roubo, a inveja e realizar uma ação virtuosa, haja vista que estas ações contrariam a razão, além disso, o agente que as pratica está distante do entendimento feito pela razão do que é certo ou errado, desse modo, não alcançará a vida plena que somente o homem prudente⁵⁷ pode conquistar.

⁵⁶ Somente apresentamos a sabedoria prática de modo bastante sucinto para percebermos a relação com a virtude, pois, trataremos desse aspecto com maior detalhe na seção 3.

⁵⁷ “O virtuoso escolhe bem por causa da perfeição dos seus sentimentos e desejos, e por causa da perfeição da sua razão prática. Essa última pertence a ele, no entanto, não enquanto ele é virtuoso moral, mas na medida em que, [...] ele é prudente” (SPINELLI, 2007, p. 65).

Portanto, depois de termos apresentado a virtude moral⁵⁸, veremos como ocorre a relação da prudência (virtude intelectual) com as ações e a razão do homem, e como se dá a conquista do bem supremo através dessa virtude.

⁵⁸ Spinelli (2007, p. 79) recorre a um exemplo que elucida a definição da virtude moral e como está associada às virtudes intelectuais dá ao homem, através da prudência, a condição para que ele seja feliz: “A virtude moral é, assim, como o pico de uma montanha: está ao mesmo tempo no meio e acima dos vales e riachos que a cercam, com os quais podemos identificar os vícios. E, assim como é difícil escalar montanhas, também será difícil encontrar o meio-termo da virtude e tornar-se virtuoso: é preciso acertar o tamanho e a espessura das cordas, apoiar os pés em lugares firmes, ter um bom fôlego, não olhar jamais para baixo. O acerto com relação à virtude requer acuidade com relação a vários aspectos, todos muito importantes para que o objetivo seja cumprido. É preciso achar todos os acertos ‘com relação a nós’: a pessoa certa, a intensidade certa, o momento certo, o motivo certo, o modo de agir certo. Essas são, com efeito, particularidades que só são passíveis de serem definidas nos casos efetivos de ação, e é porque essa sempre se dá no particular que Aristóteles observa que as decisões práticas repousam, em última instância, sobre a percepção, e uma percepção e um juízo próprios daquele que dispõe de prudência”.

3 A PRUDÊNCIA (*PHRONÊSIS*) COMO CONDIÇÃO NECESSÁRIA PARA A FELICIDADE (*EUDAIMONIA*)

Quando tratamos anteriormente da noção de virtude, apresentamo-la como um estado habitual que dirige nossas escolhas (decisão), e isto deve consistir no justo meio relativo a nós, cuja norma é a regra moral, ou seja, aquela mesma que lhe daria o homem virtuoso (EN 1107a1, p. 273). Entretanto, ainda precisamos compreender como Aristóteles completa o estudo das virtudes intelectuais, em especial o da *phronêsis*⁵⁹. Salientamos que o tratamento da *phronêsis* no livro VI da **EN**, remete a alguns pontos já abordados na seção 2, o que muitas vezes pode dar ao leitor a impressão de repetição dos assuntos, contudo, o foco da apresentação nesta seção é a prudência, mais precisamente como ela delimita o justo meio (*mesotes*) e garante a realização de ações virtuosas para atingir a *eudaimonia*.

Segundo Aubenque (2008, p. 23-24),

Aristóteles em alguns dos seus textos designa a *phronêsis* como “um tipo de saber conforme o ideal platônico de ciência e que em nada se diferencia do que Aristóteles descreve longamente no começo da *Metafísica* sob um outro nome, o de *sophia*. A prova é que, para caracterizá-la e mostrar que ela é a ciência primeira, arquitetônica, a que não tem em vista outra coisa que não a si mesma como seu próprio fim, não hesita em

⁵⁹ De acordo com Pellegrin (2010, p. 69, grifo nosso): “Quanto à virtude intelectual, seu estudo é necessário porque aquele que vive seguindo a virtude escolhe o justo meio conformando-se a ‘uma regra’. Portanto, para ser virtuoso, é preciso haver uma parte racional da alma que também seja excelente. **Assim como a virtude ética é um estado habitual que nos faz escolher o justo meio, a virtude intelectual é um estado habitual que nos permite alcançar a verdade.** Mas o conhecimento racional se aplica seja ao que é necessário, seja ao que está mesclado de contingência. Por isso, a ciência e a razão intuitiva são virtudes, ou seja, estados que nos possibilitam apreender a verdade, nesse caso, dos objetos necessários. Ao passo que a prudência e a arte são estados que nos possibilitam apreender a verdade concernentes aos objetos contingentes. O virtuoso perfeito será, portanto, o homem prudente, o *phronimos*, que, além da virtude ética completa, possui uma aptidão perfeita para deliberar sobre os meios de atingir fins eticamente desejáveis”.

qualificá-la de *phronêsis*. Ora, na *Ética Nicomaquéia*, a mesma palavra *phronêsis* designa uma realidade completamente diferente. Não se trata mais de uma ciência mas de uma virtude. Esta virtude é, por certo, uma virtude *dianoética*, mas no interior da *dianoia* ela não é sequer a virtude do que existe de mais elevado. [...] Enfim, a *phronêsis*, que era assimilada à *sophia*, aqui lhe é contraposta: a sabedoria diz respeito ao necessário, ignora o que nasce e perece, portanto, é imutável como o seu objeto; a *phronêsis* diz respeito ao contingente, é variável segundo os indivíduos e as circunstâncias”.

Logo, recorremos ao tratado sobre a *phronêsis* (prudência ou sabedoria prática) que se encontra no livro VI da *EN*, no qual, Aristóteles também relaciona esta virtude com a virtude moral e com a sabedoria filosófica. Ele pretende elucidar de que modo elas contribuem com a *phronêsis* na realização da *eudaimonia*, conforme é dito na *EN* (1144a6-9, p. 351):

É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se. Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela com que escolhemos os devidos meios.

Como vimos, na seção 2.2, que discute sobre a divisão da alma, Aristóteles classifica as virtudes em racional e desiderativa. As virtudes relacionadas à parte racional, ele as chama de virtudes intelectuais, as quais são, respectivamente, *sophia* e *phronêsis*. As relacionadas à faculdade desiderativa são denominadas de virtudes morais. A virtude moral também está diretamente relacionada à faculdade deliberativa e como consequência relacionada à virtude dessa faculdade, que é a *phronêsis*, sobre a qual discutiremos mais adiante.

Portanto, sendo a virtude moral a excelência daquela parte da alma tida como apetitiva, ou desejante, e formando também no seu exercício em conjunto com a virtude da faculdade prático-deliberativa, a denominada vida política (prática), ela passa a ser um elemento fundamental na constituição da *eudaimonia*. A virtude moral não é

somente uma condição para a realização da *eudaimonia*, mas é, também, parte constitutiva da *eudaimonia* e isso porque somente na sua presença é possível a *phronêsis* operar no aperfeiçoamento da capacidade de agir. Assim, compreendemos que a virtude moral não é apenas uma condição, mas também parte constitutiva da *eudaimonia* e somente na sua presença é possível a realização da *eudaimonia*.

No trecho supracitado, além de Aristóteles apresentar que há uma relação entre a *phronêsis*, virtudes morais e a *sophia*, ele também retoma o tratamento da mediedade, pois para ele o justo meio tem grande relevância na definição de virtude do caráter e é este meio termo que delimita através da reta razão a caracterização da *phronêsis*⁶⁰, ou seja, o justo meio consiste em agir conforme ordena a reta razão. Precisamos entender o caráter normativo da reta regra⁶¹, pois isso nos fará ter a compreensão da *phronêsis* como uma virtude. Como vimos anteriormente, há um meio termo que determina o justo equilíbrio entre o excesso e a falta, e que, além disso, a função própria do homem, a razão, é que nos faz encontrar esta mediedade.

Pois bem, esse meio termo, segundo Aristóteles, deve estar em consonância com a reta razão, “se deve preferir o meio-termo, e não o excesso ou a falta, e que o meio-termo é determinado pelos ditames da reta razão, vamos discutir agora a natureza desses ditames” (EN VI 1138b18-20, p. 341)⁶². Desse modo, torna-se necessário que tenhamos

⁶⁰ Conforme afirma em EN (VI 1138b21-25, p. 341): “[...] Em todas as disposições de caráter que mencionamos, assim como em os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem orientado pela razão, ora intensificando, ora relaxando a sua atividade; e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios-termos entre o excesso e a falta e que estão em consonância com a reta razão”.

⁶¹ Como indica Aristóteles em EN (1138b33-34, p. 341): “É necessário, pois, com respeito às disposições da alma, não só que se faça essa declaração verdadeira, mas também que se defina o que sejam a justa regra e o padrão que a determina”.

⁶² De acordo com Perine (2006, p. 22), “[o] primeiro ponto a ser destacado consiste no caráter normativo da reta regra. Em 1138 b23 e b34 encontramos as únicas ocorrências do substantivo norma (*horos*) na *Ética a Nicômaco*, dado que 1153 b24-25, onde ele também ocorre, pertence à *Ética a Eudemo*, segundo a unanimidade dos especialistas. A observação é decisiva porque da natureza da regra depende a compreensão da *phronêsis* como virtude, uma vez que o conceito de norma, expresso pela forma passiva do verbo *orizein*, é a central na própria definição da virtude (Cf. 1106b36-1107a1). Aristóteles diz claramente que o justo meio consiste em agir conforme ordena a reta regra, e

conhecimento de como age este “princípio orientador” que determina a justa regra e faz com que o prudente consiga realizar suas ações acertadamente. É nisto que consiste ser bom, pois, o prudente por conta do uso da reta razão delibera sobre o que é melhor diante daquilo que deve ser feito, ou seja, ele consegue agir de acordo com a reta regra, ou melhor, as virtudes morais estão relacionadas aos desejos, às emoções e também à ação; elas são adquiridas pelo hábito, sendo também diversas, pois cada situação particular exige uma virtude moral correspondente que visa a um determinado fim. Neste âmbito, a *phronêsis* é uma virtude intelectual prática, ou melhor, a justa regra que delibera sobre o meio a ser escolhido para atingirmos um fim último; este fim é a *eudaimonia*, pois o prudente delibera sobre os meios tendo-a em vista.

3.1 A parte racional da alma

Como vimos, Aristóteles divide as partes da alma⁶³ em racional e não racional, e faz uma subdivisão da parte racional (virtudes intelectuais ou dianoéticas) em duas, a saber: conhecimento científico (epistêmica, *epistêmonikon*) que trata do conhecimento universal e das realidades imutáveis, e a parte calculativa (*logistikon*) que envolve a ação e o cálculo. As duas representam a parte da razão, e suas excelências estão relacionadas à função que elas devem desempenhar no agir ético. De acordo com Reeve (2009, p. 186), a primeira parte “conhece os seres com primeiros princípios necessários” e a outra, “com primeiros princípios contingentes” e “cada uma delas é uma subparte daquela que tem razão (*logos*)”. Para Aubenque (2008, p. 23, grifo do autor), Aristóteles introduz uma subdivisão no interior da parte racional da alma:

Por uma destas partes consideramos as coisas que não podem ser diferentes do que são; pela outra conhecemos as coisas contingentes. Se esta é denominada por Aristóteles **calculativa**, ou ainda **opinativa**, não surpreenderá que a primeira seja dita **científica**. [...] nem mesmo é a virtude do que há de científico na alma racional: a *phronêsis*

o verbo *legein* que aparece nessa passagem deve ser traduzido, como o fiz aqui, no sentido de ordenar, comandar (*Keleno*), pois só assim faz sentido a afirmação de que existe uma norma dos estados que se mantêm no justo meio (1138b19-20)”.

⁶³Tratamos da divisão da alma na seção 2.2 (p. 41).

designa, de fato, a virtude da parte **calculativa** ou **opinativa** da alma. [...] a *phronêsis* da **Ética Nicomaquéia** somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos “bens humanos”, e por isso sabem reconhecer “o que lhes é vantajoso”.

Desse modo, existem elementos que colaboram com a ação e estão de acordo com a parte racional da alma, são eles, o deliberar bem e a percepção do conhecimento universal que, por sua vez, relaciona-se com a parte teórica que esclarece como devemos proceder para atingir a verdade; de acordo com Aristóteles (EN 1139a29, p. 342), “[o]ra, esta espécie de intelecto e de verdade é prática”. Conforme Reeve (2009, p. 186-187, grifo nosso), “para a parte **científica** a verdade em questão é a (simples) verdade; para a parte **calculativa**, a verdade é prática ou relacionada à ação, e esta verdade condiz com o reto desejo, eficiente na produção de ações apropriadas”. Na seção a seguir, buscaremos compreender como isto ocorre para que possamos elucidar o entendimento acerca das virtudes do intelecto, a saber, sabedoria teórica (*sophia*) e sabedoria prática (*phronêsis*).

3.1.1 A noção da relação entre *phronêsis*, *epistêmê*, *technê*

No livro VI da **EN** Aristóteles expõe sobre as virtudes intelectuais que são aquelas aptas ao conhecimento e, portanto, envolvidas na descoberta da verdade. Aristóteles elenca cinco virtudes que pertencem à faculdade racional como um todo, são elas: *phronêsis*, *sophia*, *technê*, *nous* e *epistêmê* (EN 1139b18, p. 343). Podemos considerar que estas quatro colaboram para que a prudência possa operar adequadamente na realização da *eudaimonia*.

Por conhecimento científico (*epistêmê*), Aristóteles entende que se trata de uma análise minuciosa de determinada proposição que depois é tomada por demonstração como falsa ou verdadeira. De acordo com o filósofo grego:

Ora, o que seja o **conhecimento científico**, se quisermos exprimir-nos com exatidão e não nos guiar por meras analogias, evidencia-se pelo que segue. Todos nós supomos que aquilo que sabemos não é capaz de ser de outra forma. Quanto às coisas que podem ser de outra forma, não sabemos, quando estão fora do nosso campo

de observação, se existem ou não existem. Por conseguinte, o objeto de conhecimento científico existe necessariamente; donde se segue que é eterno, pois todas as coisas que existem por necessidade no sentido absoluto do termo são eternas, e as coisas eternas são ingênitais e imperecíveis [...]. O conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem primeiros princípios (pois ciência subentende apreensão de uma base racional) (EN 1139b20-35, p. 343, grifo do autor).

O conhecimento científico busca a verdade universal e assim, trabalha com a exatidão, tendo em vista que se refere ao invariável. Essa realidade invariável, para Aristóteles, é também eterna, pois ela não muda. De acordo com o filósofo, o conhecimento científico pode ser ensinado e também apreendido, e isto é feito pela indução ou silogismo, “Ora, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo procede dos universais” (EN 1139b28, p. 343). É também, intrínseco e necessário, por isso, é eterno. Berti (2002, p. 4-5) nos esclarece sobre estas características do conhecimento científico,

O caráter da necessidade, exatamente da ciência entendida em sentido aristotélico, é frequentemente indicado por Aristóteles mediante a afirmação de que a ciência é conhecimento de coisas que existem “sempre”: isso não significa que todos os objetos da ciência sejam substâncias eternas, como eram para Platão os objetos da matemática e para Aristóteles os astros e seus motores, mas que são eternos os nexos entre certos objetos e certas propriedades suas, das quais se tem ciência. Por exemplo, o nexo entre o triângulo e a propriedade de ter a soma dos ângulos internos igual a dois ângulos retos é eterno, enquanto o triângulo tem “sempre” essa propriedade, isto é, qualquer triângulo em qualquer condição a tem. Aristóteles admite, no entanto, também uma atenuação desse caráter de necessidade, que não prejudica a natureza da ciência, atenuação por ele expressa mediante a

afirmação de que é possível ter ciência não só das coisas que existem sempre, mas também daquelas que existem “quase sempre” (*hos epí to poly*).

Diante disso, podemos perceber que se o conhecimento científico envolve raciocínio, então, é evidente que a inteligência (*nous*) faça parte deste processo de análise, ou seja, ela se constitui dos primeiros princípios (premissas) e através deles é possível chegarmos a um julgamento acertado. De acordo com Reeve (2009, p. 186):

Aristóteles pensa que há dois tipos de seres: aqueles cujos primeiros princípios (*archai*) “podem ser de outro modo” e aqueles cujos primeiros princípios não podem ser de outro modo. Ele pensa que há primeiros princípios porque acredita que as (verdadeiras) ciências espelham a estrutura do mundo e essas ciências têm uma estrutura particular: elas consistem de deduções silogísticas (*sullogismoi*) feitas a partir de primeiros princípios, os quais são definições necessariamente verdadeiras da essência dos seres com os quais a ciência lida. Por fim, ele pensa que essa divisão entre seres e ciência deve ser espelhada na estrutura das nossas almas. Aceitemos a sua fórmula explicativa concisa sem questionar muito a concepção amplamente misteriosa que ela sintetiza: é através de uma certa similaridade e semelhança com os seus objetos que cada parte conhece.

De acordo com isto, para Aristóteles os primeiros princípios não são objeto do próprio conhecimento científico, nem da arte, nem do discernimento, pois, o primeiro faz demonstrações da universalidade necessária e os outros dois se referem à realidade contingente e, portanto, mutável. Assim, a inteligência (*nôus*)⁶⁴ tem como função julgar os primeiros elementos do raciocínio filosófico através do qual conseguimos chegar à verdade.

⁶⁴ O termo *nôus* muitas vezes é confundido com intuição. De acordo com Berti (2002, p. 14): [...] “Ele foi frequentemente confundido com uma espécie de intuição, isto é, com um conhecimento imediato, não-discursivo, do tipo da intuição bergsoniana ou da visão eidética husserliana [...]”.

Observamos que há pontos apresentados por Aristóteles que são fundamentais para distinguir a ciência (*epistêmê*) da prudência (*phronêsis*), entre eles, que o conhecimento científico é um estado que nos torna capazes de demonstrar; a prudência é a capacidade de agir com relação ao que é bom e mau para o homem, ou seja, em vista da *eudaimonia* (EN 1140b4-5; 1140b21-22, p. 344-345); “o objeto da ciência é **necessário e eterno**” (EN 1139b22-24, p. 343, grifo nosso); “o objeto da prudência é **contingente e mutável**” (EN 1140b2-3, p. 344, grifo nosso).

Destarte, a diferença entre a *phronêsis* e o conhecimento científico está no fato de que as verdades que se referem à *phronêsis* não podem ser demonstradas, pois não são necessárias. Já no conhecimento científico só pode haver conhecimento daquilo que é passível de demonstração, pois as coisas de que ele trata existem necessariamente, não em contingência, possuindo em si mesmo o princípio da sua causa; diferentemente da ação humana, são coisas que existem de forma eterna, enquanto a ação humana é aquilo que nem sempre existe, e isso devido ao fato de ela não possuir em si mesma o princípio da sua causa. O caráter contingente da ação está relacionado ao fato de que ela depende da escolha do homem virtuoso, e essa escolha, como foi visto, depende de outros fatores que estão relacionados à realização da ação, tais como: desejo, razão, circunstâncias particulares e tempo oportuno. A ação virtuosa só passa a existir quando uma decisão é tomada pelo homem prudente (*spoudaios*), sendo que essa decisão só ocorre quando existe um acordo entre o que ele deseja e o que sua razão afirma.

Então, constatamos que há divergência entre prudência e ciência, pois, não podemos deliberar acerca de um objeto que não pode ser de outro modo, pois os objetos do conhecimento científico são investigados do modo que são, e, tem causas já pré-estabelecidas, ou seja, são causas a serem conhecidas e que dificilmente serão diferentes do que e por isso as matemáticas são o modelo preferido dos filósofos da ciência, as quais não dependem de deliberação. Destarte, como esta se relaciona intrinsecamente à ação, o que é feito por necessidade não pode corresponder à deliberação, pois não está em nosso poder, assim, não temos como deliberar sobre o que é necessário. Como afirma Spinelli (2007, p. 116):

É por isso que, mesmo no caso daquilo que é por uma necessidade frequente, ou seja, do que ocorre no mais das vezes de uma certa maneira, não podemos deliberar sobre como é, pois as suas

causas não estão ao nosso alcance. Assim, a escolha com relação a tais coisas é impossível uma vez que as suas causas não estão em nosso poder.

Neste caso, se a prudência tratasse seus objetos e o seu modo de atingir a verdade como faz a ciência (necessário e eterno), teríamos sempre as mesmas ações, ou melhor, as boas ações seriam feitas sempre do mesmo modo em todas as circunstâncias. De acordo com Aubenque (2008, p. 115): “Sendo as coisas como elas são [as coisas práticas] e, sendo o homem como ele é, trata-se de buscar sempre não o que é o melhor absolutamente, mas o melhor possível dada as circunstâncias”.

Apesar das diferenças entre prudência e ciência, não podemos dizer que elas se mantêm equidistantes. Neste sentido, Spinelli (2007, p. 115) alerta sobre como devemos compreender esta relação:

[...] Devemos dizer que, de um modo geral, a pertinência e razoabilidade da hipótese segundo a qual a boa deliberação consistiria em uma espécie de conhecimento científico fazem-se na medida em que ambas, ciência e prudência, ainda que sejam disposições de partes diferentes do intelecto, são disposições do intelecto. É preciso dar conta das distâncias que devemos pôr entre elas, a fim de nem separá-las nem uni-las demais, pois, justamente, ainda que sejam igualmente disposições racionais, são disposições correspondentes aos diferentes usos da razão, a saber, o teórico e o prático.

Precisamos observar com cautela sobre a distância e, ao mesmo tempo, sobre a união entre elas. Então, percebemos que de alguma forma o universal e o necessário também aparecem nas nossas ações deliberadas quando a nossa parte racional nos “impõe” agir de determinado modo.

Diante disso, como já vimos nesta dissertação, a prudência é uma virtude intelectual ligada à nossa capacidade racional, que por sua vez atua nas nossas escolhas para que tenhamos uma boa ação. Neste sentido, podemos identificar “certa união” entre as duas operações da alma, pois a mesma razão que participa da prudência também participa das demonstrações científicas, então, dizemos que a razão é universal e necessária. Contudo, o universal se apresenta mais nas demonstrações

científicas, por exemplo, na resolução de um teorema, pois a fórmula para resolvê-lo é sempre do mesmo modo para todas as pessoas em qualquer circunstância. De maneira parecida, o modo do prudente agir parece ser universal no sentido de que determinada ação deliberada é válida para qualquer agente, porém, diferente da resolução de um teorema matemático, a ação do prudente somente é válida universalmente em dada circunstância e não em qualquer circunstância. De acordo com Spinelli (2007, p. 120): “Elas só existem e operam no singular. A sua universalidade é devida ao fato de valerem para todo ser humano que se encontre naquela situação: nisto consiste a universalidade prática”.

Sobre o que não pode ser de outro modo, vimos que o necessário é evidente nas ciências. Pois, o que é necessário se apresenta como algo que é sistemático e rígido, por exemplo, um cálculo matemático deverá ser necessariamente como é, baseado no encadeamento das resoluções lógicas e de suas premissas para se chegar ao resultado correto e necessário. Contudo, o necessário associado à prudência ocorre de outro modo, a começar pelo fato de que as ações não são medidas por cálculos da lógica e por um modelo rígido, mas sim por um cálculo deliberativo (cálculo para realizar a ação correta) que pode variar inclusive. O necessário na prudência é entendido como uma “[n]ecessidade normativa: a conclusão do processo deliberativo do prudente é necessária na medida em que expressa o melhor a ser feito por qualquer ser humano nessas circunstâncias” (SPINELLI, 2007, p. 120).

Deste modo, o prudente tem características que devem necessariamente estar presentes em suas ações, na medida em que estas devem ser realizadas sempre de determinada maneira nas situações particulares que são semelhantes, pois o prudente poderia até fazer alguma ação de outro modo que resultasse em outro fim, no entanto, ele cumpre a “necessidade normativa” da prudência para realizar uma boa ação, já que ele tem em si a capacidade racional para fazer a coisa certa (meio termo).

A **necessidade normativa** diz como as coisas devem ser e não como elas efetivamente são ou serão (como é o caso dos outros tipos de necessidade). Desse modo, as razões prudenciais para agir são **universais** e **necessárias** porque são válidas normativamente para todo ser humano que se encontre nas circunstâncias em que o prudente

deliberou e decidiu (SPINELLI, 2007, p. 121, grifo nosso).

Para elucidar ainda mais a compreensão de universal e necessário, Aristóteles (EN 1106b 30-35, p. 273) diz que em cada situação, há apenas uma coisa que deve ser feita sempre:

[...] é possível errar de muitos modos (pois o mal pertence à classe do ilimitado e o bem do limitado, como supuseram os pitagóricos), **mas só há um modo de acertar**. Por isso, o primeiro é fácil e o segundo difícil – fácil errar a mira, difícil atingir o alvo. Pelas mesmas razões, o excesso e a falta são característicos do vício, e a mediania da virtude: Pois os homens são bons de um modo só, e maus de muitos modos.

Nesse trecho, Aristóteles se refere à capacidade de deliberar que o prudente tem e com isso é capaz de atingir o “alvo”⁶⁵ do que é correto

⁶⁵ Angioni (2011) em seus comentários sobre o livro VI da **Ética a Nicômaco** faz referência ao termo “alvo” utilizado por Aristóteles em algumas partes; no comentário, Angioni se refere inicialmente à parte 1138b22: “alvo”: “o termo grego é ‘*skopos*’. Para muitos comentadores e tradutores, esta ocorrência do termo ‘*skopos*’ remete à sua ocorrência em EN I, 1094a 24, na qual ele designa o alvo de um arqueiro e, por analogia, introduz o sumo bem, que logo mais será identificado à *eudaimonia*. Mas essa associação entre as duas ocorrências não parece acertada e, além do mais, introduz sérias consequências na compreensão do que vem a ser a *phronêsis* e seu papel fundamental na determinação das ações virtuosas e na realização da *eudaimonia*. Por tal associação entre essas duas ocorrências de ‘*skopos*’, pode-se sugerir que a *phronêsis*, responsável pela delimitação mais precisa desse “alvo”, seja capaz de produzir conhecimento mais determinado sobre a *eudaimonia* no sentido de ser capaz de justificar melhor a ação virtuosa. No entanto, há outra ocorrência de ‘*skopos*’ que é muito mais útil para compreender os propósitos de Aristóteles no livro VI a respeito das tarefas apropriadas à *phronêsis*. Em 1106b32, ‘*skopos*’ remete-se à mediedade, que é o alvo (e fim) a ser atingido em cada ação virtuosa. Aristóteles afirma insistentemente que é difícil acertar esse alvo, porque sua determinação depende da consideração judiciosa de uma série de fatores singulares, que não podem ser controlados de um modo decisivo por nenhum cálculo racional prévio. Justamente nesse contexto, Aristóteles insiste que a determinação da mediedade cai sob a alçada do *phronimos* (1107a1-2). Ora, é exatamente esse

fazer. E fazer isso não é tarefa fácil, visto que em nossas escolhas também estão envolvidas emoções (*pathê*), e, é na busca deste equilíbrio que as virtudes morais colaboram com as virtudes intelectuais, a fim de encontrar o meio termo das nossas ações.

Tendo entendido a relação da *phronêsis* com o conhecimento científico, veremos de que modo a *technê*⁶⁶ se relaciona com a *phronêsis* e salientamos que as duas fazem parte do campo prático. A primeira, refere-se ao fazer, produzir, trata da criação das coisas, por exemplo, construção, pintura, escultura etc., por isso, a arte está relacionada à razão, neste caso, é uma disposição racional do saber fazer; e a segunda, trata da ação em relação à ética e à política, do saber agir em relação à nossa conduta, do fazer ou não fazer. A prudência é a virtude prático-deliberativa que incide na ação, ou melhor, que fundamenta a razão prática.

problema que o livro VI assume como assunto, em 1138b18-20. Além do mais, relacionar as ocorrências de ‘*skopos*’ em 1138b22 e 1106b32 também permite compreender de modo consistente e razoável a ocorrência do mesmo termo no trecho 1144a6-9. (O uso de ‘*skopos*’ em EN II 11 também favorece nossa interpretação)” (ANGIONI, 2011, p. 307-308).

⁶⁶ “Diferentemente de Platão, Aristóteles considera a retórica uma *technê*, assim como Górgias, o que indica que esta atividade do orador apresenta racionalidade, mesmo não sendo de mesma natureza da racionalidade que a *episteme* pretende expressar. De modo geral, a noção de *technê*, indica certo conhecimento teórico que pode ser aplicado, e aproxima-se de *episteme* (ciência), sendo as duas palavras empregadas muitas vezes como sinônimas nos autores do século V a.C. Platão assim as emprega, sem preocupar-se em distingui-las o que resulta em não reconhecer as atividades dos oradores como verdadeiras *technai*, desqualificando-as como ‘práticas do discurso’ que incitam a parte mais baixa da alma. Em obras como *Górgias*, por exemplo, vemos suas críticas à retórica sofística que, para ele, carece de rigor e este apenas o método dialético de sua filosofia possui. O sofista, por sua vez, não possui *technê*, ele é um ‘sábio aparente’, ‘bajulador de jovens ricos’, que ensina sobre tudo (*polimatia*) e, portanto, só pode ser um charlatão que se diz perito (*teknites*) na arte da linguagem. Já em Aristóteles, a noção tem aplicações próximas ao sentido de *episteme*, como vemos em Platão, mas este pensador parece especificar melhor o campo próprio de tal noção, especialmente em obras como **Física**, **Metafísica** e **Ética a Nicômaco**, além de reconhecer na **Retórica** e na **Poética** que tais artes são verdadeiras *technai*. Para não nos alongarmos, devemos entender que toda arte é uma teoria que pode ser aplicada, implicando habilidade, perícia e talento, passível ainda de ser ensinada, traço distintivo daquele que possui tal perícia” (MENEZES E SILVA, 2013, p. 16-17).

Para termos uma noção de como é definida a *technê*, recorremos à elucidação oferecida por Pellegrin (2010, p. 11, grifo do autor):

A *tékhne* é uma forma de saber com várias características. Primeiro, ela só advém nas pessoas experientes, sendo a experiência definida, sobretudo como o meio de escapar ao acaso. Isso porque experiência e *tékhne* são **saberes** verdadeiros, notadamente por serem capazes de prever seu resultado. Um dos exemplos preferidos de Aristóteles é o do verdadeiro médico, que cura em conformidade com seu prognóstico porque possui uma *tékhne*, ao contrário dos charlatães, que obtêm êxito por sorte. Aliás, é por meio de um exemplo médico que Aristóteles no começo da **Metafísica**, ilustra a segunda característica da *tékhne*, a de ser a um só tempo universal e ideal ou, em suas palavras, “distintas das sensações comuns”: a medicina é uma *tékhne* porque se revela apta a constituir juízos universais como este: “tal remédio cura tal doença que afeta tal temperamento”. A *tékhne* é, portanto, capaz de explicar os procedimentos e seus resultados, passados e futuros, e não simplesmente de constatar conexões na natureza. Por fim, a *tékhne* pode ser transmitida por um ensino racional. É evidente que todas essas características estão interligadas.

Diante das definições que vimos tanto do conhecimento científico quanto da arte, podemos afirmar que a *phronêsis* não é nem uma e nem outra, conforme afirma Aristóteles (EN 1140a34-1140b5, p. 344, grifo nosso) essa distinção ocorre do seguinte modo:

[...] O conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, **a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte**: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois, a

alternativa de ser ela uma **capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem.**

Visto isso, compreendemos que a prudência é uma disposição prática (ação) que norteia acertadamente as nossas escolhas entre o que é bom ou mal, certo ou errado. “Disposição prática” porque está relacionada ao agir (*práxis*) e não ao produzir (*poiêsis*), pois este tem uma finalidade diferente de si mesmo, e o agir é o fim dele mesmo, como afirma Aristóteles (EN 1140b7-9, p. 344): “O fim da produção é diferente da produção do fim; mas o fim da ação não poderá ser diferente da própria ação. Na verdade, o próprio agir bem é um objetivo final”⁶⁷. Conforme Paixão (2000, p. 39-40),

O “fim”, no domínio ético, é um bem, a saber, o bem do homem, e é alcançável por uma *práxis*. [...] a causa final da ética, um certo “bem”, é o “fim” de um movimento específico, isto é, da *práxis*, mas nem todo movimento é uma *práxis*; esta apenas pode ser compreendida no contexto ético. Noutras palavras, o movimento em questão, em se tratando da **Ética** é a *práxis*, e esta por sua vez, em busca de um “fim”. Mas especificamente, apenas o homem, diz Aristóteles, é capaz de uma *práxis*. [...] ela é um movimento específico, que somente é compreensível no contexto ético, e que apenas o homem dela é capaz.

Diante do exposto, constatamos que a prudência é a excelência de uma das partes da alma que é guiada pela razão, “[é] evidente, portanto, que a prudência é certa excelência e não uma arte” (EN 1140b21, p. 345).

E, como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma dessas duas, isto é, daquela parte que forma opiniões; porque a opinião versa sobre o variável,

⁶⁷ “É por este motivo que pensamos que Péricles e outros do mesmo gênero são sensatos. Porque são capazes de ver as coisas que são boas para si próprios, em particular, e para os homens, em geral. Pensamos que são deste gênero os peritos em economia e os peritos do bem-estar social” (EN1140b10, p. 344).

e da mesma forma a sabedoria prática. Sem embargo, ela é mais do que uma simples disposição racional: mostra-o o fato de que tais disposições podem ser esquecidas, mas a sabedoria prática, não (EN 1140b25-30, p. 345).

A outra virtude que compõe a parte racional da alma e colabora com a *phronêsis* é a inteligência (*nôus*), Aristóteles apresenta a inteligência (*nôus*) na EN (1143a5-8, p. 349) e neste ponto o filósofo já delimita algumas distinções entre ela e a prudência:

A inteligência, da mesma forma, e a perspicácia, em virtude das quais se diz que os homens são inteligentes ou perspicazes, nem se identificam de todo com a opinião ou o conhecimento científico (pois nesse caso todos seriam homens inteligentes), nem são elas uma das ciências particulares, como a medicina, que é a ciência da saúde, ou a geometria, que é a ciência das grandezas espaciais. Com efeito, a inteligência nem versa sobre as coisas eternas e imutáveis, nem sobre toda e qualquer coisa que vem a ser, mas apenas sobre aquelas que podem tornar-se assunto de dúvidas e deliberação. Portanto, os seus objetos são os mesmos que os da sabedoria prática; mas inteligência e sabedoria prática não são a mesma coisa. Esta última emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer; a inteligência, pelo contrário, limita-se a julgar. (Inteligência é o mesmo que perspicácia, e homens inteligentes, o mesmo que homens perspicazes).

Embora, haja distinção entre as duas, a inteligência colabora com a prudência no sentido de oferecer um direcionamento para chegarmos à conclusão do que há de virtuoso a ser feito em determinada circunstância. Apesar disso, não é a inteligência que delibera sobre o que deve ser feito; isto cabe à prudência, pois é através desta que reconhecemos as ações virtuosas a serem feitas em dada situação. A inteligência é a capacidade de julgar bem e a prudência é quem tem a capacidade de decidir entre o fazer ou não fazer. Assim, as duas se distinguem, mas, possuem também uma relação. E Aristóteles (EN 1143a12-19, p. 350) expõe dizendo que,

[...] assim como o aprender é chamado entendimento quando significa o exercício da faculdade de conhecer, também o termo “entendimento” é aplicável ao exercício da faculdade de opinar com o fim de aquilatar o que outra pessoa diz sobre assuntos que constituem o objeto da sabedoria prática – e de aquilatar corretamente, pois “bem” e “corretamente” são a mesma coisa. E daí provém o uso do nome “inteligência”, em virtude do qual se diz que os homens são “perspicazes”, a saber: da aplicação do termo à apreensão da verdade científica, pois muitas vezes chamamos a isso entendimento.

Aristóteles diz que quando somos ditos inteligentes, isto é, afirmado em um sentido teórico, somos identificados como inteligentes quando fazemos o bom uso da nossa racionalidade. Portanto, o uso teórico da inteligência ocorre quando aprendemos algo, ou seja, usamos nossa capacidade de conhecer. Já o uso prático da inteligência é a capacidade de bem avaliar as situações e saber julgar. De acordo com Spinelli (2007, p. 138),

O uso prático não é derivado do teórico, como se poderia pensar. Como afirma Santo Tomás, “a inteligência é dita daqueles que a possuem em função do seu uso como o de aprender”. Ou seja, de modo inverso àquele que poderia parecer, é em virtude de uma extensão do sentido prático que chamamos inteligentes também aqueles que aprendem ou estão aprendendo algo, pois essa capacidade consiste propriamente em julgar de modo correto, ou seja, em avaliar e opinar de modo satisfatório a respeito das particularidades de uma situação qualquer.

Percebemos que a inteligência relaciona-se com a prudência no julgamento das ações que o prudente irá deliberar em fazer ou não fazer, ou seja, a inteligência colabora no julgamento dos meios para que o agente delibere bem. Conforme afirma Aristóteles (EN 1143a33-34, p. 350), “[...] não só deve o homem dotado de sabedoria prática ter conhecimento dos fatos particulares, mas também a inteligência e o discernimento versam sobre coisas a serem feitas, e estas são coisas

imediatas”. É neste sentido, que o homem virtuoso faz bom uso da capacidade da inteligência julgando bem a respeito das particularidades de uma dada situação. Assim, colabora com *phronêsis* no intuito de que esta atinja a correta discriminação do equitativo, pois é através desta virtude que podemos determinar o que é justo a ser feito.

3.2 Relação entre *phronêsis* e *sophia*

Tratamos na seção anterior das três virtudes que pertencem ao conjunto das cinco faculdades racionais e que colaboram com a prudência, a saber, *epistême*, *technê* e *nôus*. Agora, nesta seção, trataremos das duas outras que compõem este grupo, são elas, a *phronêsis* e a *sophia*.

Aristóteles classifica a alma racional em duas faculdades distintas: uma faculdade científico-teorética, pela qual conhecemos os primeiros princípios das coisas invariáveis, ou seja, das coisas que não estão sujeitas à mudança e à contingência, enquanto a faculdade prático-deliberativa é aquela pela qual conhecemos as coisas que estão sujeitas à mudança e à contingência e que são, portanto, variáveis. As virtudes correspondentes a essas faculdades são: a *sophia* (sabedoria filosófica), virtude da faculdade teorética, e a *phronêsis* (prudência), virtude da faculdade deliberativa.

Dividimos as virtudes da alma, dizendo que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto. Agora que acabamos de discutir em detalhe as virtudes morais, exponhamos nosso ponto de vista relativo às outras da maneira que segue [...]. Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada uma deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem (EN 1139a5-10, p. 341).

Entendemos que a *sophia*, virtude da faculdade científico-teorética, é considerada por Aristóteles a mais perfeita forma de conhecimento, pois envolve no seu exercício o conhecimento científico (*epistêmê*) e o entendimento (*nous*) das coisas mais excelentes da natureza pela contemplação. Mas, precisamos entender o lugar da *phronêsis* e da *sophia* na realização da *eudaimonia*; o que torna possível avançar na compreensão do caráter contingente da ação. A definição da virtude da faculdade científico-teorética é fundamental, também, para compreender a afirmação de Aristóteles de que a *eudaimonia* deva consistir na mais perfeita forma de conhecimento. Segundo o filósofo,

É pois evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita. Onde se segue que o homem sábio não apenas conhecerá o que decorre dos primeiros princípios, senão que também possuirá a verdade a respeito desses princípios. Logo, a sabedoria deve ser a razão intuitiva combinada com o conhecimento – uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria (EN 1141a17-19, p. 345-346).

No livro X, capítulo 7, da **EN**, Aristóteles parece se referir à *sophia* ao tratar do que há de mais nobre e divino no homem, pois, como vimos anteriormente, esta é a virtude daquela faculdade científico-teorética que se caracteriza pela contemplação, sendo, segundo Aristóteles, a mais prazerosa e mais autossuficiente atividade da alma. Diz ele:

Se, a felicidade é atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa (EN 1177a12-20, p. 428).

Esse trecho da **EN** remete ao que serviu de base para o argumento da tese dominante do bem supremo, a qual tratamos na seção 2, no entanto, diferentemente daqueles que defendem a tese do bem final como um bem dominante, Aristóteles quando fala de uma *eudaimonia* perfeita, ou de uma *eudaimonia* primeira e uma *eudaimonia* segunda, ele está apenas fazendo referência à distinção entre os objetos de conhecimento que pertencem à *phronêsis* e à *sophia* que, devido à presença ou não da contingência, possuem graus distintos de importância. Aqueles objetos que estão na esfera das coisas imutáveis são classificados como eternos, e assim divinos; em consequência, são considerados por Aristóteles como perfeitos, pois não estão sujeitos à mudança no tempo. Em relação à autossuficiência dessa virtude, Aristóteles argumenta que a *sophia* é aquela virtude que na sua atividade mais se aproxima do bem denominado como *eudaimonia*, pois ela apenas necessita do uso da razão teórica para realizar o seu fim, e essa característica de sua atividade tem por base a pressuposição de que existe uma semelhança entre os objetos de conhecimento e a atividade da alma para conhecer esses objetos.

Assim, é possível esclarecer a relação entre esses dois tipos de *eudaimonia* com base na argumentação de que esta é um fim de segunda ordem, ou seja, um bem inclusivo. Isso inclui dizer que a realização do bem supremo deve consistir na atividade das virtudes da faculdade desiderativa e da faculdade racional.

É preciso, no entanto, lembrar que no livro I da **EN** Aristóteles afirma que a realização da *eudaimonia* é de caráter prático, pois é um conhecimento que visa à ação humana na realização da *eudaimonia* (e, como sabemos, a *sophia* não tem por objeto a ação que é contingente e variável). É a *phronêsis*, como virtude da faculdade racional prático-deliberativa, que tem por objeto a ação humana, sendo ela independente da *sophia*, virtude da faculdade racional científico-teorética. Logo, os objetos dessas virtudes são de espécies diferentes e possuem exercícios diferentes que não podem interferir um no outro, devido às características de seus objetos. Enquanto a *sophia* tem por objeto as coisas invariáveis e universais, a *phronêsis* tem por objeto o que é variável e particular, ou seja, a ação humana. Isso nos leva a entender que Aristóteles separa o conhecimento da conduta humana do conhecimento das coisas mais excelentes; e apesar de ser este conhecimento o mais perfeito e autossuficiente, ele não interfere diretamente na conduta humana, pois segundo a própria classificação aristotélica constituem dois mundos distintos. Mas é preciso estar atento e lembrar que no livro VI da **EN**, Aristóteles afirma que a *sophia* torna o

homem feliz pelo simples fato de possuí-la: “É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se” (EN VI121144 a 5).

Diante do exposto, percebemos que a relação entre *phronêsis* e *sophia* parece ser uma relação de complementaridade, pois as duas virtudes constituem modos distintos do uso da razão, em que a *phronêsis* delibera em vista do bem agir e, na realização desse fim, torna-se parte integrante da vida plena e possibilita, assim, o exercício da vida contemplativa. Essa afirmação, no entanto, só é possível se entendermos a *eudaimonia* como um bem inclusivo, tendo em vista que o argumento se refere a duas virtudes que são independentes e que possuem fins distintos. Pensar a *eudaimonia* como um bem inclusivo torna possível compreender melhor a afirmação de Aristóteles no livro X da EN da existência de uma *eudaimonia* primeira (perfeita) e uma *eudaimonia* segunda, que dizem respeito à atividade das virtudes da faculdade racional, mas que somente no exercício dessas virtudes é possível realizar a vida plena sem negar os momentos distintos na atividade de suas virtudes. Afinal, é o conjunto de vidas distintas com base no exercício das virtudes racionais que formam a *eudaimonia*, que é, na verdade, uma vida mista que envolve conhecimento prático e teórico na sua realização.

Portanto, o que diferencia o homem é justamente o fato de poder possuir as duas virtudes, a *sophia* e a *phronêsis*, pois é isso que lhe dará a condição de deliberar bem. Essas virtudes distinguem o homem dos outros animais, pois somente ele consegue agir com razão (bem deliberar). Assim, é possível compreender a importância da *phronêsis* na realização da *eudaimonia*, será ela de modo próprio que determinará quando o homem virtuoso deverá agir, pois observará no seu cálculo as relações entre aquele que age, as circunstâncias da ação e o momento oportuno para agir. Como afirma Zingano (2009), a *phronêsis* é aquela atividade intelectual que delibera de forma correta, ou melhor, que realiza a boa deliberação, pois delibera observando múltiplas atividades: “[...] a prudência diz respeito não somente ao que é bom fazer aqui agora, mas também em relação à vida inteira do agente, em vista de suas múltiplas atividades, além de ter de levar em consideração o ambiente social e político em que se encontra” (ZINGANO, 2009, p. 404).

3.3 A boa deliberação

No livro VI, 9 da EN, Aristóteles diz que devemos determinar o que é a deliberação, “[...] se trata de uma espécie de conhecimento científico, se é alguma opinião ou uma boa conjectura, ou, por outro lado, se é alguma outra espécie de coisa” (EN 1142a32, p. 248).

Assim, Aristóteles (EN 1142b1-9, p. 348, grifo nosso) define cada um desses elementos e desconsidera a possibilidade da boa deliberação ser um deles:

Não se trata de conhecimento científico, porque os homens não investigam as coisas que conhecem, ao passo que **a boa deliberação é uma espécie de investigação, e quem delibera investiga e calcula.** Tampouco é habilidade em fazer conjecturas, pois, além de implicar ausência de raciocínio, esta é uma qualidade que opera com rapidez, ao passo que **os homens deliberam longamente, e diz-se que a conclusão do que se deliberou deve ser posta logo em prática, mas a deliberação deve ser lenta.** Do mesmo modo, a vivacidade intelectual (perspicácia) também difere da excelência na deliberação; é ela uma certa habilidade em conjecturar. Não se pode, por outro lado, identificar a excelência na deliberação com uma opinião de qualquer espécie que seja.

Nesse trecho identificamos que a boa deliberação não é uma espécie de conhecimento científico, habilidade, perspicácia e nem opinião. Ao mesmo tempo aparecem as características da boa deliberação, a saber: investigação, cálculo e “raciocínio bem elaborado (lento)”. Este último é o principal elemento da boa deliberação. Podemos dizer que bem deliberar é um processo de raciocinar bem.

Atentamo-nos para a distinção que o filósofo faz entre habilidade de conjecturar e a investigação para se chegar à boa deliberação. Logo, ele descarta as conjecturas como meio para bem deliberar, justamente por elas serem feitas sem que haja um processo de razão prática que as acompanhe, e por conta disso são feitas muito rapidamente, haja vista que deliberar, como vimos, requer tempo. Apesar da conjectura ser algo do ser humano, posto que envolve razão e sentidos, ou melhor, conjecturar envolve julgar e isto o agente só consegue fazer através da razão e dos seus sentidos, algo que animais e plantas não podem fazer,

ela visa somente encontrar o fim que se deseja. Contudo, podemos afirmar que a conjectura não é deliberação, pois quem conjectura não avalia as razões para fazer bem determinada atividade, pois faz isso de modo súbito, portanto, o resultado das conjecturas não é fruto do processo racional.

Deste modo, quem conjectura, mesmo que tenha habilidade para isso, não está deliberando, porque os meios não são confiáveis, haja vista que não foram pesadas as razões de modo adequado para se alcançar o fim. Como afirma Aristóteles (EN 1142b22-24, p. 349): “O fim deve ser alcançado pelas razões corretas; não é excelente a deliberação que alcance pelos meios errados”. Assim, deliberar não pode simplesmente ser uma habilidade para se atingir um fim, mesmo que seja por um julgamento correto que diga o que deve ser feito, porém se este julgamento não for obtido por meio do processo racional não será uma deliberação.

Sobre a distinção entre a opinião e a deliberação recorremos ao que Aristóteles (EN 1140b25, p. 345) diz:

Existindo duas partes da alma que podem acompanhar um curso de raciocínio, ela [a prudência] deve ser a virtude de uma delas, a saber, daquela parte que forma opiniões; pois a opinião é sobre o que é variável e sobre isso é, também, a sabedoria prática.

Percebemos, nesse trecho, que o filósofo faz uma relação da opinião com a deliberação no sentido de que ambas versam sobre o que é variável e de que o prudente tem uma opinião resultante da sua deliberação. Contudo, como já vimos, diferentemente da opinião, a deliberação não pode ser ao acaso e, se assim o fizer, em decorrência terá uma má deliberação. Conforme Spinelli (2007, p. 131),

[...] a opinião é um elemento ou aspecto necessariamente envolvido na escolha quando, por meio de deliberação, o agente julga que algo é bom a ser feito. Ela pode, assim, ser verdadeira ou falsa, precisando estar aliada a algum elemento desiderativo em função do qual poderão, juntos, operar no processo deliberativo e engendrar a escolha e ação. Mas a opinião não pode ser,

sozinha, a deliberação, tampouco a deliberação excelente.

Diante disso, constatamos que a deliberação não pode ser um conhecimento científico, nem habilidade em conjecturar e nem opinião; pois, como vimos, nos três não ocorre o processo racional adequado e, com isso, pode haver engano do pensamento, algo que a boa deliberação não comete. Encontramos em Aristóteles (EN 1142b9-16, p. 348) uma afirmação que diz que gênero pertence à deliberação:

[...] a excelência no deliberar é uma espécie de **correção** – não, porém, de conhecimento ou de opinião [...] a excelência da deliberação envolve raciocínio. Resta, pois, a alternativa de que ela seja a **correção do raciocínio**. Com efeito, esta ainda é asserção, mas a opinião o é, tendo já ultrapassado a fase da investigação; e o homem que delibera, quer o faça bem, quer mal, busca alguma coisa e calcula. Mas a excelência da deliberação é certamente a deliberação correta.

Portanto, a boa deliberação é uma espécie de correção do pensamento. De acordo com Aristóteles, não há boa deliberação sem um sentido de orientação. Resta, assim, determinar a boa deliberação como uma correção no processo do pensamento, pois enquanto estamos pensando não chegamos ainda a uma declaração final.

Desse modo, a deliberação correta, tende a alcançar o bem. Para isso, a boa deliberação deve atender a todas as suas características. Embora alguns possam não cumprir estes princípios e mesmo que assim tenham atingido um bom resultado, este não pode ser considerado “fruto” de uma boa deliberação, já que esta visa alcançar algo bom, através dos meios corretos. Este é o papel da correção; mesmo que isto tenha que ser feito repetidas vezes (por isso, chamamos este processo de “raciocínio lento”, que se refere ao exame detalhado dos nossos pensamentos) para, acertadamente, deliberarmos e realizarmos ações que nos conduzam à *eudaimonia*. Conforme Aristóteles (EN 1135b10-11, p. 332), “[d]os atos voluntários, praticamos alguns por escolha e outros não; por escolha, os que praticamos após deliberar, e por não escolha os que praticamos sem deliberação prévia”.

Mas isso não significa que uma deliberação é a melhor por ser mais demorada, isso se refere à avaliação dos meios por um **processo racional** e pela escolha do que é o mais correto para a circunstância e

particularidade. Desse modo, os homens dotados de prudência são os que conseguem discernir através da boa deliberação, pois estes apreenderam a verdade, “[s]e, pois, é característico dos homens dotados de sabedoria prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a sabedoria prática é a apreensão verdadeira” (EN 1142b30, p. 349)

Assim, a *phronêsis* rege as virtudes morais e proporciona ao homem virtuoso a condição de controlar nossos apetites, desejos e sentimentos, pois está ligada às ações humanas. Ela está associada à nossa função própria (razão), e consegue unir o teórico e o prático. Com isso, a prudência tem o papel de interferir nas nossas escolhas para atingirmos através dos meios mais eficazes o melhor fim.

O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação. Só o que se **prática** é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo. Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem (EN 1139b1-5, p. 342, grifo nosso).

Diante disso, a excelência moral e a intelectual estão conectadas e atuam no campo prático, ou seja, com a prudência. Pois, a deliberação antecede a escolha formando assim um desejo deliberado e posteriormente em um juízo de valor acerca da ação que deve estar de acordo com a reta razão (EN 1113a10, p. 286). Já vimos nesta dissertação que o homem é o responsável por seus atos, que o princípio de suas ações e a dinâmica do desejo, sentimentos e sensações passam pelo crivo da deliberação (decisão racional), passam da potencialidade ao ato. Como afirma Perine (2006, p. 69):

A decisão racional é o ponto de junção entre a faculdade do discernimento, que inclui a imaginação, a sensação e o intelecto, e a faculdade apetitiva, que inclui querer, a paixão e o desejo. Todo problema da antropologia de Aristóteles se

resume no problema das relações da parte pensante do homem com o apetite. A decisão racional, ao estabelecer o equilíbrio ou a justa medida entre as partes da alma, cria as condições para que o homem seja exatamente aquilo que o define como homem, a saber, o fato de ser o princípio das suas ações. Ser o princípio das suas ações significa fazer passar da potência ao ato o objeto da faculdade apetitiva e o objeto da faculdade do discernimento. Ora, o objeto do querer, da paixão e do desejo só pode passar da potência ao ato junto com o objeto da imaginação, da sensação e do intelecto porque só a decisão racional é capaz de unificá-los na ação, que é uma espécie de conclusão de um raciocínio de tipo silogístico, cujas premissas são o bem, captado pelo intelecto sob a égide do futuro, e o possível, vivido pelo desejo sob a pressão do presente.

É através desta decisão racional que podemos entender a prudência como a virtude que só o homem prudente. Este prudente tem como principal característica, saber deliberar sobre aquilo que é certo e conveniente em determinada circunstância, ou seja, o homem virtuoso⁶⁸ delibera corretamente acerca das coisas que proporcionam o viver bem, pois, a prudência fornece os meios para alcançarmos um fim ético, é ela que o determina.

É através desta decisão racional que podemos entender a sabedoria prática que a prudência exerce, como a virtude que só o prudente possui. Esta afirmação procede do pressuposto de que a prudência não é uma simples habilidade, e sim uma virtude, somente o homem virtuoso é prudente, não há como ser virtuoso sem a prudência. O indivíduo prudente tem como principal característica, saber deliberar sobre aquilo que é certo e conveniente em determinada circunstância, ou

⁶⁸ Conforme Aristóteles (EN 1140a32, p. 344): “Segue-se daí que, num sentido geral, também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer”. Assim, fica evidente que a sabedoria prática relaciona-se com o agir, pois a ação é realizada diante das coisas possíveis de agirmos.

seja, o homem que tem sabedoria prática⁶⁹ delibera corretamente acerca das coisas que proporcionam o viver bem, a prudência fornece os meios para alcançarmos um fim ético, é ela que o determina.

3.4 A condição para a felicidade

Diante do que vimos sobre capacidades relacionadas ao conhecimento, podemos concluir que elas se direcionam para um único foco (EN 1143a24-27, p. 350), pois todas lidam com os particulares e todos estes são em vista de um universal, que é a ação virtuosa em que consiste a *eudaimonia*, por conseguinte, convém reafirmar que todas essas capacidades devem se relacionar à prudência. Sendo assim, embora todos nós tenhamos a noção do que seja a *eudaimonia*, é o prudente que possui a concepção mais perfeita da realização da *eudaimonia*, pois, ele não apenas sabe que coisas deve fazer, mas também as deseja e age em conformidade com elas, em suma, ele compreende o sentido prático e teórico da *eudaimonia*.

Portanto, é através dessas capacidades, dos juízos realizados em diferentes situações que aprendemos em que consiste a ação virtuosa. Já que este universal – “agir de forma virtuosa” – nós aprendemos avaliando situações particulares por meio do exercício de nossas capacidades judicativas e perceptivas. É assim que o prudente aprende a agir virtuosamente e bem deliberar. É neste ponto que compreendemos que podemos ser prudentes, pois temos as capacidades da inteligência, do entendimento, e da arte.

Apesar do bom uso destas capacidades ser característica do homem prudente, esta não pode ser considerada exclusiva a ele, pois todos nós podemos ter a capacidade de reconhecer, pelo menos de um modo geral, como devemos agir, e, mesmo que não saibamos fazer isso nas nossas ações, podemos aperfeiçoar, conforme vimos ao tratarmos anteriormente da “virtude natural”. Deste modo, ao afirmar que somente o prudente pode ter a concepção correta da *eudaimonia*, automaticamente aqueles outros indivíduos que buscam o

⁶⁹ Conforme Aristóteles (EN 1140a32, p. 344): “Segue-se daí que, num sentido geral, também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer”. Assim, fica evidente que a sabedoria prática se relaciona com o agir, pois a ação é realizada diante das coisas possíveis de agirmos.

aperfeiçoamento das capacidades tanto intelectuais quanto desiderativas não poderiam ser responsabilizados pelos seus atos, já que não iriam dispor do entendimento do que é uma vida boa. Por exemplo, um assassino seria moralmente inatacável por conta da sua falta de compreensão do que é a *eudaimonia*. Neste caso, o modo como este agente foi educado e o que para ele é considerado bom, indica que ele não teve suas capacidades aperfeiçoadas e, assim, ele foge do que é bom e prefere o que é mau, justamente porque o que é bom lhe causa pesar, consequentemente a sua concepção de felicidade era equivocada.

Diferentemente, o prudente foi educado e teve suas capacidades aperfeiçoadas, e por isso deseja e age de acordo com o que ele sabe que ações são boas e que efetivamente o conduzirão a *eudaimonia*, visto que tem em si qual é a concepção correta. Diante disso, a experiência e o exercício da virtude são imprescindíveis para o agir virtuoso, pois aqueles que tiveram uma vida virtuosa conseguem dizer aos outros e a si mesmos o que se deve fazer para ter uma vida feliz. Apenas o prudente, através da experiência, consegue decidir sobre o melhor a ser feito. Assim, acrescentamos que as **capacidades judicativas, perceptivas e morais** colaboram com a prudência para realização da *eudaimonia*.

A virtude moral colabora com a virtude intelectual, de modo que podemos considerar que as duas mantêm uma relação indissociável e uma colabora com a outra, porque, se considerarmos que somente através da compreensão poderíamos atingir a felicidade, anularíamos a *eudaimonia*. Pois, pelo que vimos não é possível ser desse modo, tendo em vista que o homem prudente é composto tanto de sabedoria filosófica quanto sabedoria prática. Na **EN** (VI 13), Aristóteles trata do porque “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática (*phronêsis*), nem possuir tal sabedoria sem virtude moral (*sophia*)” (EN 1144b30, p. 353).

Temos a indissociação da qual nos referimos. Quando tratamos das capacidades judicativas e perceptivas, percebemos que elas são necessárias à prudência; contudo, não são suficientes para a realização desta, pois, além da **ação** (*praxis*), a contemplação é necessária para que a prudência se realize. Assim, a *sophia* também agrega o conjunto das capacidades que colaboram com a prudência.

Ao definir a *phronêsis*, Aristóteles (EN 1143b23-28, p. 351, grifo nosso) mais uma vez afirma que ela depende da *sophia*:

A sabedoria prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é

característica de um homem **bom**, e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de **conhecê-las** se as virtudes são disposições de caráter, do mesmo modo que não somos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas sãs e saudáveis não no sentido de produzirem saúde, mas no de serem consequência dela. Efetivamente, a simples posse da arte médica ou da ginástica não nos torna mais capazes de agir.

No trecho supracitado, quando Aristóteles se refere ao “homem bom”, ele quer sustentar que para ser bom o agente precisa fazer ou não fazer algo que determine isso, e isto envolve ação. Depois se refere a “conhecê-las”; somente o conhecimento não basta, é preciso que algo seja bom a partir da ação consequente ao conhecimento que se tem de algo. Assim, para que o agente seja considerado bom, não basta a ele somente possuir o conhecimento teórico (sabedoria filosófica), é preciso que ele realize associado a isto a melhor ação em dada circunstância. “O exercício de *sophia* é a causa formal de *eudaimonia* (como a saúde é a forma do sadio), e *phronêsis* é a sua causa eficiente (como o médico faz a saúde)” (PERINE, 2006, p. 32). Portanto, como afirma Aristóteles (EN 1144a6-9, p. 351), “a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito”⁷⁰.

⁷⁰ Segundo Perine (2006), é neste ponto que aparece a questão de que podemos fazer coisas justas e até mesmo fazer bem o que se deve fazer, ou seja, fazer o que o virtuoso faria, mas não sermos justos. Para ele, a diferença entre um e outro é a seguinte: “O virtuoso faz as coisas intencionalmente, isto é, propondo-se por fim as coisas mesmas que faz. A intenção (*proairesis*) é retificada pela virtude, e o que se refere aos meios para realização da ação remete a uma faculdade que se chama habilidade. Assim, se o fim intencionado é bom-e-belo, o exercício dessa faculdade será louvável, mas se o fim é vil, ele será mero exercício de astúcia. Esta é a razão pela qual damos ao hábil (*deinous*) tanto o nome de sábio (*phronimos*) como de astuto (*panourgos*). A *phronêsis* não é essa faculdade, conhecida também como “olho da alma”, mas, junto com a virtude moral, aperfeiçoa o seu exercício. Prova disso é que nos silogismos referente à ação, se não se é bom, não se veem o fim e o bem supremo afirmados pela premissa maior, porque a perversidade desvia o olhar e leva ao engano sobre os princípios da ação. Portanto, é impossível ser sábio sem ser bom (1144a23-36). É importante reter dessa passagem a radical diferença entre o **hábil** e o **sábio**, entre habilidade,

Ao retomar o tratamento de como ocorre a relação entre a virtude intelectual e moral, percebemos que Aristóteles faz uma divisão da parte moral: virtude natural e a virtude no sentido estrito. Esta se refere à *phronêsis*: “Daí o afirmarem alguns que todas as virtudes são formas de sabedoria prática” (EN 1144b17, p. 353). Falamos um pouco antes que a natureza oferece a condição de sermos prudentes, no entanto, isso depende dos atos que realizamos. Portanto, a virtude natural não pertence à esfera moral, pode existir em nós mesmos sem a prudência: “A virtude natural é uma certa predisposição inata ao agente para agir bem” (SPINELLI, 2007, p. 180).

Entretanto, o “virtuoso natural”, diferentemente do prudente, age sem escolher (*proairesis*) deliberadamente os atos que realiza; ele não usa da ação refletida. Ele não sabe efetivamente os meios para realizar uma boa ação. Muitas vezes até pode atingir um fim adequado, contudo, faz isso sem usar as razões corretas e bem deliberar. É neste sentido que foi dito que todos nós podemos ser virtuosos, pois ao adquirirmos a razão prudencial para realizar nossos atos seremos virtuosos no sentido estrito.

Um tipo análogo ao da relação entre *phronêsis* e habilidade será encontrado na relação da virtude natural (*physike arete*) com a virtude genuína (*kyria arete*). Embora se encontre em todos os homens desde o nascimento, os traços característicos das virtudes morais, não por isso todos buscam o bem genuíno, pois ele exige a posse das virtudes morais de uma maneira que não depende só do que procede da natureza, mas do que se adquire pela inteligência. Se o estado habitual da virtude natural, apenas semelhante à virtude genuína, é assumido pela inteligência, então ele se torna excelente na ação e passa a ser substancial à virtude genuína. Assim como na parte opinativa da alma encontra-se habilidade e *phronêsis*, na parte moral encontra-se virtude natural e virtude genuína, e esta última não pode

que pode ser simples astúcia, e *phronêsis*. É certo que *phronêsis* supõe qualidades naturais como a facilidade de encontrar meios eficazes para agir “proaireticamente” em vista do próprio fim belo-e-bom. A habilidade, tomada isoladamente, é indiferente ao fim, porém, aperfeiçoada pela *phronêsis* e pela virtude moral, torna-se a boa habilidade do virtuoso, que, justamente, define o sábio” (PERINE, 2006, p. 33-34, grifo nosso).

existir sem *phronêsis* (b 16-17) (PERINE, 2006, p. 34).

Portanto, é a prudência que nos faz sair da condição de virtuosos naturais para virtuosos no sentido estrito. Conforme afirma Perine (2006, p. 35), “Aristóteles afirma que a *phronêsis* é o que se acrescenta à *physike arete* para que ela se torne *kyria arete*”. Assim, com a prudência temos os meios corretos para atingir o alvo certo. E isto consiste justamente no ato de bem deliberar nas nossas ações. É neste sentido que a virtude moral tem uma “interdependência” com a virtude intelectual. Como afirma Spinelli (2007, p. 153-154, grifo da autora),

Do mesmo modo que a prudência é dependente da virtude moral, não podendo ser o que ela é sem que suponhamos a virtude moral operando naquele que a possui, também a virtude moral é intrinsecamente dependente da virtude intelectual em que a prudência consiste. A virtude moral só pode ser, como estabelecido no livro II, uma disposição de caráter relacionada à **escolha** do meio-termo se o agente que a possui dispuser da razão aperfeiçoada para bem deliberar e conseqüentemente, escolher bem. O conhecimento das coisas que são em vista do fim (meios), é tarefa da prudência; se é assim, os fins só poderão ser realizados excelentemente por meio da deliberação de uma razão como a do prudente.

Com isso, compreendemos que a prudência é necessária para que nos tornemos virtuosos justamente porque ela controla o nosso modo de agir e nos faz adquirir os meios de agir apropriadamente. Ela é a responsável para que tenhamos a apreensão das razões corretas para agir. Destarte, apenas o prudente compreende, como dito, o modo adequado à “universalidade e à necessidade normativa” que as suas ações apresentam.

É por isso que Aristóteles afirma em EN (1144a6-7, p. 351), que o bem para o homem só é alcançado de acordo com a prudência e com a virtude moral e que, o “olho” por meio do qual o prudente vê o que deve ser feito não cumpre essa função se não existir nele também a virtude moral (EN 1144a28-29, p. 352). Desse modo, a condição para sermos felizes nos é dada pela natureza, contudo, cabe a nós aperfeiçoarmos nossas capacidades para que nossas virtudes morais sejam determinadas

pela justa regra e que esta sirva para determinar a mediedade das nossas ações. Assim, saberemos agir com prudência e com os meios corretos, diante disso, atingiremos o melhor alvo em cada situação, ou seja, seremos virtuosos no sentido estrito, pois, teremos a nossa capacidade deliberativa aperfeiçoada e escolheremos sempre em vista da *eudaimonia*.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos esta dissertação fazendo um percurso geral pela ética aristotélica abordada na **Ética a Nicômaco** (EN), a fim de que o leitor tivesse uma noção acerca dos pontos principais que são tratados na teoria das virtudes de Aristóteles e, assim, pudesse ter a compreensão de pontos mais específicos no tratamento da *phronêsis* e da *eudaimonia*.

Na seção 2 apresentada, tivemos a intenção de fazer uma exposição geral sobre os temas tratados na ética aristotélica. Apesar de em alguns momentos termos dado a impressão de que se tratava de um trabalho historiográfico, o nosso objetivo foi apresentar uma visão geral da ética aristotélica a partir de conceitos e assuntos que serviriam para o entendimento das abordagens seguintes, e também, entendemos que todos os pontos abordados nesta seção foram imprescindíveis para o tratamento da *phronêsis* (prudência) e da *eudaimonia*.

Após a exposição acerca das noções gerais sobre a ética de Aristóteles, na seção 3, tratamos especificamente da *phronêsis* (prudência) na abordagem aristotélica. Esta seção tratou da prudência como condição necessária para a *eudaimonia* (felicidade). Esclarecemos que alguns pontos foram retomados da seção anterior, mas isso ocorreu no intuito de fundamentarmos a compreensão da *phronêsis*.

Portanto, a nossa intenção nesta dissertação foi a de reforçar a proposta de leitura da **EN** que evidenciasse conceitos fundamentais para a concepção aristotélica de vida plena, tendo em vista que todos a desejam. É partindo desse desejo aspirado por todos que foi despertada a curiosidade de buscarmos na teoria de Aristóteles a investigação sobre a concepção de *eudaimonia*.

Com base nisso, pesquisamos o tratado de Aristóteles que estabelece alguns princípios para a compreensão da realização da *eudaimonia*, quando ele traz à tona o problema de saber em que deve consistir esse bem e dessa forma inicia sua investigação estabelecendo como primeiro princípio o exercício de uma função própria do homem, cuja característica lhe é inerente; o segundo princípio, é que esse bem é um bem final no qual todos os outros bens são realizados tendo-o em vista, sendo que uns são meios para realizar esse bem e outros são fins que o constituem, uma vez que ele é um bem final que reúne os bens realizados pelo homem virtuoso sem contar o lado deles, pois é um bem de segunda ordem.

Outra característica desse bem é que ele deve ser realizado através de ações virtuosas. Trata-se de um bem de caráter prático; é agindo de forma virtuosa e no exercício da função própria do homem

que ele possibilita a si o que há de melhor e assim realiza a vida plena, que é a sua própria essência. Essa função própria é definida por Aristóteles como o exercício da atividade racional, o pleno exercício do *logos* (razão).

As discussões sobre a realização da *eudaimonia* dizem respeito à posição de Aristóteles frente às relações entre vida prática e vida teórica e do lugar de cada uma na realização da vida plena. Compreendemos que as atividades da sabedoria prática (*phronêsis*) em conjunto com as virtudes éticas visam a *eudaimonia* e são elas as responsáveis diretas pela sua realização, pois só após termos realizado com excelência estas atividades poderemos desfrutar da vida contemplativa, mas, como tentei demonstrar, a vida que tem como base o exercício da virtude denominada de *sophia* por si só não pode ser entendida como idêntica a *eudaimonia*. Ela é uma parte da *eudaimonia* e é devido à sua atividade que a *sophia* possibilita ao homem exercer de forma plena sua função própria que é a razão, porém sem excluir a necessidade da presença das outras virtudes na realização da *eudaimonia*. O fato de ser a mais excelente atividade não garante a ela um lugar de predominância e exclusividade na realização da *eudaimonia*, pois, como vimos, esse papel é desempenhado pela sabedoria prática (*phronêsis*) e as virtudes éticas que têm como princípio o bem agir na realização da *eudaimonia*. Esse papel de destaque é desempenhado pela *phronêsis*, que é o exercício da razão no campo dos assuntos humanos.

É no exercício da *phronêsis* em conjunto com as virtudes éticas que estão as condições suficientes para o bem agir. Além disso, como a *eudaimon*

ia é caracterizada por Aristóteles como sendo um bem de caráter prático, pois é um conhecimento que visa à ação humana na consecução da *eudaimonia*, podemos concluir que as virtudes relacionadas à ação humana são as virtudes que tem um lugar de destaque no que diz respeito à realização desse bem. É neste sentido que a *phronêsis* como excelência da faculdade deliberativa tem como atividade essencial a determinação da ação, ela é a virtude do bem-agir. A *phronêsis* opera no intuito de realizar de forma virtuosa a ação que visa à *eudaimonia*, pois na medida em que determina como agir de forma excelente, está ao mesmo tempo realizando um dos bens finais que constituem a *eudaimonia*, e só é possível *phronêsis* deliberar de forma correta sobre a *eupraksia* porque ela tem certa percepção do que seja este bem; e isto, só é possível ao homem virtuoso pois ele é possuidor de uma

experiência naquilo que se refere às ações belas e boas; através de experiência constituída no tempo, mas também devido à comunidade em que vive esse homem virtuoso, assim é possível *phronêsis* realizar sua função característica que é deliberar bem e com isso, o homem que bem delibera poderá atingir a *eudaimonia*.

REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. Sobre a *eudaimonia* em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Coord.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 103-125.
- ANGIONI, L. *Phronêsis* e virtude do caráter em Aristóteles: comentários a *Ética a Nicômaco*. **Dissertatio** – Revista de Filosofia, UFPel, Pelotas, v. 34, p. 303-345, 2011.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução de Ana Maria Lóio. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2002.
- BURNYEAT, M. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Coord.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 155 -182.
- FREDE, Dorothea. In: KRAUT, Richard (Org.) et al. **Aristóteles e a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p.. 238- 244.
- HARDIE, W. F. R. O bem final na *Ética* de Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Coord.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 42-64.
- HOBUSS, João. *Eudaimonia* e auto-suficiência em Aristóteles. Pelotas: ed. Universitária/UFPel, 2002.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função. In: KRAUT, Richard (Org.) et al. **Aristóteles e a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 42-76.

MENEZES E SILVA, Christiani Margareth de. A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles. **EID&A – Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 4, p. 13-23, jun. 2013.

MEYER, S. S. O voluntário segundo Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.) et al. **Aristóteles e a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 132-150.

NATALI, C. Ações Humanas, Eventos Naturais e Noções de Responsabilidade. In: ZINGANO, M. (Coord.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 319-338.

PAIXÃO, Márcio Petrocelli. **O problema da felicidade em Aristóteles**: a passagem da ética a dianoética aristotélica no problema da felicidade. Rio de Janeiro: Pós-Moderno, 2002.

PELLEGRIN, Pierre. **Vocabulário de Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

PERINE, Marcelo. **Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

RAPP, C. Para que serve a doutrina aristotélica do Meio Termo? In: ZINGANO, M. (Coord.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 405-438.

REEVE, C. D. C. Aristóteles e as virtudes do intelecto. In: KRAUT, Richard (Org.) et al. **Aristóteles e a Ética a Nicômaco**. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 186-203.

SPINELLI, Priscilla T. **A prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. Coleção Prêmio ANPOF. Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 2007.

_____. O que significa compreender a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. **Philosophos**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 147-167, jan.-jun. 2010.

WIGGINS, D. Deliberação e razão prática. In: ZINGANO, M. (Coord.). **Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010. p. 126-154.

ZINGANO, M. **Aristóteles**: tratado da virtude moral; *Ethica Nicomachea* I 13-III 8. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. **Estudos de ética antiga**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**: textos selecionados. São Paulo: Odysseus, 2010.

GLOSSÁRIO

- Agathon* – Bem
Aisthêis – Sensação, percepção
Alogon – Irracional
Apodeixis – Demonstração
Aretê – Virtude
Epistêmê – Ciência \ Conhecimento científico
Ergon – Função
Eudaimonia – Felicidade
Gnôme – Juízo
Logistikon – Parte calculativa
Logos – Razão
Mesotês – Justo meio
Nous – Inteligência
Pathê – Emoções
Phronêsis – Prudência – sabedoria prática
Phronimos – Sábio
Poiêsis – Produzir
Praxis – Agir
Proairesis – Escolha
Sophia – Sabedoria filosófica
Sôphrosyne – Temperança
Spoudaios – Homem prudente
Synesis – Entendimento
Technê – Arte
Telos – Fim

