

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC – SP

MARIA FLÁVIA DE ARAUJO RUSSO

O CONCEITO DE MEDIEDADE NA ÉTICA A NICÔMACO DE
ARISTÓTELES

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2013

MARIA FLÁVIA DE ARAUJO RUSSO

**O CONCEITO DE MEDIEDADE NA ÉTICA A NICÔMACO DE
ARISTÓTELES**

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Drº Marcelo Perine.

SÃO PAULO

2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcelo Perine

Prof. Dr. Pedro Monticelli

Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde

Dedico este trabalho ao meu pai, Nelson Antonio Paschoal Russo, que me introduziu ao estudo da Filosofia, um verdadeiro amigo, além de pai, das horas boas e das horas ruins, um grande homem, inteligente e sábio. Ele não está mais entre nós, mas os seus ensinamentos e exemplos estão contidos em minha alma!

AGRADECIMENTO ESPECIAL

Ao professor Doutor Marcelo Perine, pela sua atenção e compreensão, amizade, sensibilidade e sabedoria na orientação deste trabalho, realizado com o seu apoio e estímulo constantes, qualidades primordiais de um professor, incentivadoras do estudo e do aprendizado. Meus sinceros agradecimentos!

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo compreender o significado de mediedade e a sua importância na aquisição da felicidade, sob a ótica de Aristóteles, em seu livro “Ética a Nicômaco”. Para tanto, será analisado o significado de *areté*, decorrente do ideal grego de educação e equivalente a excelência moral e o significado de ética e a sua relação com a virtude. A felicidade, *eudaimonia* ou bem supremo, também será analisada, em face de sua estreita ligação com a virtude, qualidade moral que conduz ao bom agir do homem. A seguir, adentraremos o estudo da mediedade e os seus opostos, que envolvem ações e emoções excessivas ou deficientes. Estudará-se em que consiste a mediania, que representa, em verdade, o cume, ou seja, a conduta bela e justa do homem virtuoso. A seguir, será preciso compreender o significado da sabedoria prática, prudência ou *phronesis*, porque será ela que ordenará as ações e emoções com vistas ao agir com acerto. Por fim, serão tecidas as considerações finais, as quais levarão à compreensão da importância do agir com intenção de ser bom, justo e virtuoso, para a transformação e aprimoramento do homem e da sociedade.

Palavras-chave: ética, virtude, felicidade, mediania, temperança, prudência

ABSTRACT

The purpose of this work is to understand the meaning of mean and its importance to acquire happiness, from the viewpoint of Aristotle, in his book *Nicomachean Ethics*. Therefore, the meaning of *areté*, resulting from the Greek ideal of education and equivalent to moral excellence, will be analyzed, as well as the meaning of ethics and its relationship to virtue. Happiness, *eudaimonia* or the highest good, will also be analyzed in the face of its close kinship to virtue, a moral quality that leads to man's doing things well. Next, mean and its opposites will be studied, which involves excessive and deficient actions and emotions. A study will be carried out on what mean constitutes, which in reality represents the apex, that is, the beautiful and fair conduct of the virtuous man. Afterwards, it will be necessary to understand the meaning of practical wisdom, prudence or *phronesis*, because it will guide actions and emotions in relation to doing things well. Lastly, final comments will be made, which will help us understand the importance of acting with the intention of being good, fair and virtuous for the transformation and improvement of man and society.

Keywords: ethical, virtue, happiness, mean, temperance, prudence

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 DO CONCEITO DE <i>ARETÉ</i>, DA ÉTICA ARISTOTÉLICA E DA <i>EUDAIMONIA</i>.....	11
1.1 Do conceito de <i>Arete</i>	11
1.2 Da ética aristotélica.....	13
1.3 Sobre a <i>Eudaimonia</i>	20
2 DA VIRTUDE MORAL.....	33
2.1 Em que consiste a mediedade.....	38
2.2 A mediedade entre dois vícios.....	46
2.3 Do Prazer.....	62
3 A <i>PHRONESIS</i> E O SILOGISMO PRÁTICO.....	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
BIBLIOGRAFIA.....	84

INTRODUÇÃO

Este trabalho é destinado ao estudo do conceito de mediedade de Aristóteles, inserta no livro *Ética a Nicômaco*.

A despeito das dificuldades ligadas ao tema, por envolver ações e emoções humanas, que podem ser influenciadas pela paixão e ofuscar o entendimento, Aristóteles realiza um estudo detalhado, delineando métodos e procedimentos, de exatidão prática, fundada na experiência, tendo em vista a prática de ações belas, justas e boas, que levam à felicidade.

Para o desenvolvimento do trabalho ora proposto, imprescindível o estudo e a compreensão do significado de *eudaimonia* ou felicidade porque, para o Estagirita, as ações humanas devem voltar-se ao bem supremo e devem ser virtuosas, definindo a felicidade como uma atividade da alma expressando virtude completa em uma vida completa. Deste modo, analisaremos o conceito de felicidade e o seu duplo significado. Ressaltaremos o aspecto da autossuficiência e da racionalidade na definição de felicidade. Ademais, cotejaremos posições de intérpretes a respeito da *eudaimonia* e, ao final, será feita uma reflexão a respeito do assunto.

Por Aristóteles classificar a mediedade como uma virtude, necessitaremos estudar o conceito de virtude e as suas subdivisões, a divisão da alma e o local exato em que o ponto mediano se encontra. Nessa seara, analisaremos o conceito de virtude moral (ética) e virtude intelectual (dianoética), o significado de *phronesis* ou prudência e a importância desta na definição dos meios empregados em uma situação particular, para se atingir o meio termo, e mostraremos que ela é que irá ordenar as paixões e ações humanas com vistas ao agir e sentir mediano, beneficiando o sujeito e a sociedade como um todo.

Analisaremos a importância do hábito e da instrução para a formação moral e intelectual do homem e o significado da disposição de caráter.

Por envolver o estudo de ações e emoções corretas, será preciso analisar o ideal grego de educação e o conceito de *areté* e a sua transformação no tempo, até alcançar o patamar de excelência ética ou moral, denominada *sophrosyne*.

Ademais, faremos uma reflexão sobre a ética e a sua relação com a moral e o agir com intenção de ser bom e verificaremos a importância da *práxis* na conquista da felicidade.

No estudo da mediedade, abordaremos estados que afastam o homem do equilíbrio e analisaremos os indivíduos temperantes e aqueles possuidores de alguma deficiência moral, como os incontinentes ou continentes e os intemperantes e distinguiremos os atos voluntários e os involuntários, porque tais distinções servem para responsabilizar o sujeito pelos atos perpetrados e demonstrar o seu caráter. Analisaremos também os vícios que envolvem a mediania, quais sejam, o excesso e a falta e estudaremos como atingir o alvo correto, o ponto mediano e os métodos indicados por Aristóteles para o homem se afastar das inclinações a que está mais propenso.

Falaremos, também, da justiça, considerada a rainha das virtudes, porque para a aquisição de tal virtude, o homem precisa se relacionar com os outros e por implicar na demonstração do seu caráter.

O prazer, por sua vez, dada a sua grande influência nas ações e paixões humanas e por ter ligações muito íntimas com a natureza humana, também será estudado; constataremos que existem certos tipos de prazer que fazem bem para a alma e outros, que dificultam o agir com acerto, que devem ser evitados. Analisaremos também a importância da temperança no parâmetro do prazer.

Por fim, teceremos as considerações finais a respeito do tema e ressaltaremos a importância da mediedade para a obtenção da felicidade.

Feita esta introdução, passemos ao estudo do ideal grego de educação, e a sua transformação ao longo do tempo, para que possamos compreender o

pensamento de Aristóteles a respeito do assunto, tendo em vista que, segundo ele, é através da educação que o homem atinge a sabedoria prática, necessária para o agir com acerto e temperança.

1 DO CONCEITO DE *ARETÉ*, DA ÉTICA ARISTOTÉLICA E DA *EUDAIMONIA*

1.1 Do conceito de *areté*

Segundo Werner Jaeger¹, o conceito de *areté* remonta aos tempos antigos e não temos na língua portuguesa um equivalente exato para o termo, mas a palavra virtude, como expressão do mais alto ideal cavalheiresco, unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez possa exprimir o sentido da palavra grega inicial, que continha em si a conjugação de nobreza e bravura militar. O sentido do dever, contido nos poemas homéricos, apontava para uma força educadora da nobreza que despertava o sentimento do dever em face do ideal. O heroísmo é a chave que nos faculta a inteligência da história grega.

Observa Jaeger² que a *areté* provém da *paideia*³, consubstanciada no ideal grego de educação, que educa o homem para ser um cidadão perfeito, sob o

¹ JAEGER, Werner. **Paideia. A Formação do Homem Grego**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 25-28.

² Idem.

³ “O adestramento como formação da personalidade humana, mediante o conselho constante e a direção espiritual, é uma característica típica da nobreza de todos os tempos e povos. Só esta classe pode aspirar à formação da personalidade humana na sua totalidade, o que não se pode conseguir sem o cultivo consciente de determinadas qualidades fundamentais. Não basta crescer, como as plantas, de acordo com os usos e costumes dos antepassados. A posição e o domínio preeminente dos nobres acarretam a obrigação de estruturar os seus membros desde a mais tenra idade segundo os ideais válidos dentro do seu círculo. A educação converte-se aqui, pela primeira vez, em formação, isto é, na modelação do homem integral de acordo com um tipo fixo. A importância de um tipo desta natureza para a formação do Homem esteve sempre presente na mente dos Gregos (...). A mais alta medida de todo o valor da personalidade humana é ainda, na Odisseia, o ideal herdado da destreza guerreira; mas a ele se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção naquele poema”. Idem, p. 44-45.

“A educação passa por três mediações essenciais: a família, a escola, a lei. A família é o lugar em que a criança, desde que tem a capacidade de compreender não os nomes (*onomata*), mas os discursos (*ta legomena*) é educada para os ‘valores’: mostra-se a ela, através dos exemplos, o que é justo e o que não o é, de modo que ela se conforme às normas em curso na cidade. A escola é a continuidade da família: a poesia dá modelos para imitar, a música doméstica a criança pelo ritmo e melodia, tornando possível uma *hexis* harmoniosa. A ginástica, enfim, forma um corpo são, capaz de cumprir as tarefas militares que incumbem a todo cidadão. Esta educação tradicional visa, portanto, à formação do futuro cidadão. A lei, enfim, exerce, diretamente sua influência sobre o cidadão adulto: o texto da lei, ‘previamente escrito’, deve ser aprendido por cada um, de modo a constituir sua regra de vida: só há moral política. Quanto àquele que derroga a lei, deve sofrer o constrangimento da punição. A punição se distingue de toda forma de vingança ou de purificação mágica; ela é meio

fundamento da justiça. Ou seja, *paideia* significa a educação do homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser. Não brota do individual, mas de um ideal forjado ao longo de várias gerações. Acima do homem como ser gregário, ergue-se o homem como ideal; a ele aspiram aos educadores gregos, bem como os poetas, artistas e filósofos. O homem, considerado na sua ideia, significa a imagem do homem genérico na sua validade universal e normativa, afirmando Jaeger que os gregos foram adquirindo gradualmente consciência clara do significado deste processo mediante aquela imagem de homem, chegando, através de um esforço continuado, a uma fundamentação do problema da educação. Esse ideal de homem, conforme observa Jaeger, traduz uma forma viva que se desenvolve no solo de um povo e persiste através das mudanças históricas. Aduz ainda que a história da formação grega começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva, com o nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira ao escol da nação e que o testemunho mais remoto da antiga cultura aristocrática helênica é Homero, com as duas epopeias, a *Ilíada* e a *Odisseia*. Diz ele:

Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *areté* é frequentemente usado no sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade de seres não humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. Ao contrário, o homem comum não tem *areté* e, se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da *areté* e ele deixa de ser quem era antes. Os gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *areté* estavam inseparavelmente unidos (...) Para a mentalidade grega, que avaliava o Homem pelas suas aptidões, era natural encarar o mundo em geral sob o mesmo ponto de vista (...) Em geral, de acordo com a modalidade de pensamentos dos tempos primitivos, designa por *areté* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e,

racional de corrigir, de retificar o que é desviado; dito de outro modo, ela é remédio; é por isso que quando o mal parece incurável, a cidade deve banir ou matar o doente social, como um 'flagelo' da cidade." VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 29.

"Como se opera então a formação do caráter? Repousa essencialmente na imitação. Imitar é atitude especificamente humana: 'Imitar é natural aos homens, desde sua infância...assim como o regozijar-se com as imitações' (Poética, 4, 1448b 5-9). É esta propensão inata da criança que o educador deve explorar, utilizando o prazer como leme. O jogo e a música mostrarão aqui toda sua eficácia. À medida que a criança imita tudo o que a cerca, é preciso afastar dela o modelo nefasto que o escravo constitui e propor-lhe bons modelos: assim, a criança deve, antes dos cinco anos, imitar nos seus jogos 'as tarefas sérias ulteriores'. A cultura moral se faz por mimetismo, do exterior ao interior: a criança deve aprender a fazer os gestos da virtude, o jovem deve agir como homem virtuoso, o adulto, enfim, agir virtuosamente. Este mimetismo lúdico é, pois, assimilação progressiva, interiorização lenta das condutas dignas de cidadão e de homem." (Idem, p. 86).

acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligada a ela.⁴

Através do amadurecimento do homem, o conceito de *areté* foi se modificando e de excelência heroica passou a significar excelência moral, que pressupõe atividades virtuosas e nobilitantes no exercício da atividade da razão.

A *areté* passou a significar, assim, com o decurso do tempo, uma capacidade, qualidade, valor, que faz de um indivíduo o mais excelente, o colocando em um patamar de excelência ética ou moral, denominada *sophrosyne*, representando uma disposição que o homem adquire através de hábitos, costumes e instrução, com vistas a um fim último, que é o bem supremo, representando o exercício mais perfeito da ação humana.

1.2 Da ética aristotélica

Aristóteles é o fundador da ética como ciência prática, que diz respeito à conduta dos homens, inseridos em uma sociedade, visando um fim justo e bom.

Como bem observou Peter V. Jones⁵, no tocante à ética, Aristóteles sofreu influências dos sofistas e de Sócrates. Ressalta o autor que os sofistas contribuíram para a crescente busca pela educação, os quais estiveram à frente de um movimento que considerava o homem – e não o mundo físico – como o centro de debate intelectual, abordando uma vasta variedade de assuntos, como astronomia, direito, retórica, gramática, lógica, ética, política, física e matemática, tendo como foco o ensinamento de técnicas a seus alunos para que tivessem sucesso no mundo, primordialmente na arte de falar, e muitos deles eram homens da mais alta excelência intelectual.

⁴ JAEGER, Werner. **Paidéia. A Formação do Homem Grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 14-15 e 25-27.

⁵ JONES, Peter V. **O Mundo de Atenas**. Tradução de Ana Lia de Almeida Prado, São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 294-304.

Para o intérprete, Sócrates foi a figura central na mudança de rumo da filosofia grega, ao tratar da posição do homem no mundo, em nível superior ao da cosmologia, interessando-se pela moral e o agir com intenção de ser bom. Esta é a novidade, que o diferencia dos sofistas, procurando pela verdade em si ou por uma definição geral do belo e bom, com vistas ao aprimoramento moral do ser humano, realizando este estudo através de diálogos com os outros, a partir da observação de casos particulares e esta investigação moral certamente influenciou os filósofos que sucederam a Sócrates, dentre os quais, Aristóteles.⁶

Aristóteles empreendeu a divisão das ciências no livro VI da *Metafísica*. Para ele, os conhecimentos podem ser divididos em três grupos, quais sejam, prático, produtivo e teórico. O conhecimento produtivo busca a produção de algo, como a arte e poesia; o conhecimento teórico envolve um conhecimento contemplativo que não busca a produção de algo, nem tampouco a ação, mas se atém a fatos que existem e agem independentemente de nós, pertencendo a este conhecimento a ciência natural, a matemática e a metafísica, que se ocupa do estudo dos primeiros princípios e das causas primeiras. Por sua vez, o conhecimento prático diz respeito às ações humanas, onde se situa a ética, que busca o saber para alcançar a perfeição moral.

Indica Enrico Berti⁷:

⁶ Cito uma interessante passagem do pronunciamento de Sócrates sobre a arte de partejar (Platão, *Teeteto*, 150b), extraído do livro de Peter V. Jones, acima citado, p.303: “Minha arte de partejar diz respeito aos homens e não às mulheres e eu estou preocupado com mentes em trabalho de parto, não com corpos. E a coisa mais importante da minha arte é a sua habilidade em comprovar, de todas as maneiras, se o jovem está dando à luz uma mera imagem e uma falsidade ou uma verdade legítima. Pois há outro ponto que tenho em comum com as parteiras – eu mesmo não posso dar à luz a sabedoria e, quando me criticam dizendo que, embora questione os outros, eu próprio não exponho meu pensamento sobre nada porque não sou sábio, a censura é verdadeira. A razão é que deus me compele a ser parteiro, mas me proíbe de dar à luz. Sendo assim, eu próprio sou totalmente desprovido de sabedoria e a minha mente não produziu nenhum pensamento original; mas aqueles que convivem comigo, embora no início alguns possam parecer totalmente ignorantes, se o deus permite, no tempo certo, fazem o que tanto eles como os demais julgam ser um progresso maravilhoso. É claro que isso não acontece porque tenham aprendido de mim, mas porque eles mesmos fizeram descobertas maravilhosas e as deram à luz. Mas o parto deles é obra minha e do deus... Eis por que me alongue tanto, meu caro Teeteto. Desconfio que, como tu também pensas, tendo concebido algo no teu íntimo, estás em trabalho de parto. Coloca-te, pois, em minhas mãos e, lembrando-te de que sou filho de uma parteira e tenho prática no ofício dela, responde às minhas perguntas o melhor que puderes.”

⁷ BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 117 e p. 126-127.

A denominação de ‘prática’ deriva do objeto desta ciência, constituído pelas coisas ‘praticáveis’, isto é, pelas ações, pela ‘*práxis*’, que têm princípio na escolha, na iniciativa do homem, por isso não são independentes como as substâncias naturais, objeto da física, ainda que estas últimas sejam também elas segundo a forma, isto é, conforme a regra, sobretudo na ‘forma geral’ (isto é, não ‘sempre’, como as realidades separadas ou imateriais, objeto da matemática), exatamente como veremos ser o objeto da filosofia prática. A ação, em suma, caracteriza a filosofia prática seja como objetivo seja como objeto, no sentido de que a única região da realidade na qual é possível, segundo Aristóteles, transformar o estado de coisas é a esfera constituída das ações humanas.

Observa ainda o comentador que a despeito da relativa falta de rigor no que diz respeito às ações humanas, de definibilidade, isso não implica renúncia à fundação racional, ao discurso propriamente filosófico, suscetível a um contínuo progresso, no sentido de aperfeiçoamento, de acabamento de um esboço já traçado em linhas gerais, diferentemente da matemática, que fornecia o exemplo de um saber completo, não suscetível de qualquer progresso.

Deste modo, a ética se diferencia das outras ciências por ter um fim prático, qual seja, promover a felicidade humana através das ações virtuosas, implicando o efetivo conhecimento do homem, sua educação e transformação para a prática do bem.⁸

No pensamento aristotélico, a ética é a ciência das condutas, menos exata na medida em que se ocupa com assuntos passíveis de modificação. De fato, ela não se ocupa com aquilo que no homem é essencial ou imutável, mas daquilo que pode ser obtido por ações repetidas, disposições adquiridas, de hábitos que constituem as virtudes ou vícios e da atividade racional. Ensina Enrico Berti:

⁸ “Aqui Aristóteles descreve com muita clareza aquilo que denominamos a intenção tipológica própria da ciência política: ela se ocupa das ações belas, isto é, nobres e justas, como também dos bens, que são objetos um tanto diversos e variáveis, no sentido de que o que é justo em determinadas circunstâncias pode não o ser em outras, e o que é bom para alguns pode não o ser para outros. A ciência política não pode, porém, descer aos detalhes, isto é, determinar com absoluta precisão, exatidão ou rigor (*akribés*) o que é belo, justo e com em qualquer circunstância ou em qualquer caso particular, mas deve limitar-se a indicar o que é belo, justo e com em geral.” Idem, p. 121.

Enquanto, em suma, a filosofia teorética deixa, por assim, dizer, as coisas como estão, aspirando apenas conhecer o porquê de estarem em certo modo, a filosofia prática, ao contrário, procura instaurar um novo estado de coisas e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo.⁹

Na ética aristotélica, o pensamento deve contribuir para a própria atividade da vida humana, configurando o prefácio à *práxis*, capacitando o homem a transitar de um estado de não-instrução para um estado em que realiza seu *telos* pela razão, dando a ideia de conhecer para agir, porque de nada serviria conhecer o bem se em seguida não existisse força para praticá-lo.

O Filósofo desenvolve sua investigação ética tendo em vista o agir e o aspirar humanos, direcionados a um fim, iniciando o livro *Ética a Nicômaco* dizendo que “toda ação e todo propósito, visam a algum bem”.¹⁰ A despeito de enfatizar que o fim para o indivíduo e para a *pólis* é o mesmo, sua ética orienta-se na vida individual. A questão da ética aristotélica é mais abrangente do que a questão de se respeitar leis e normas ou se limitar à questão do bom caráter. Ela refere-se a todo agir e bem viver humanos, tendo em vista um fim bom e justo.¹¹ Ou seja, ela mostra a cada um que através de seus atos é o próprio caráter que se configura, que o homem pode forjar a sua felicidade ou infelicidade.¹²

Ressalta Carlos Josaphat, em consonância com o pensamento aristotélico, que a ética visa a realização do indivíduo e a promoção do bem comum, havendo uma conjunção do pessoal e do social em uma interação contínua e indissociável da

⁹ Idem, p. 116.

¹⁰ *EN I*, 1094 a.

¹¹ WOLF, Úrsula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 21 e 51.

¹² “Em outras palavras, a Ética deverá responder à pergunta: quais os verdadeiros *bens* da vida humana e como classificá-los hierarquicamente? Portanto, sua finalidade como *saber prático* é responder à pergunta socrática: como devemos viver? A resposta imediata à primeira dessas questões, oferecida por toda a tradição do *saber ético* grego, é assim enunciada: os verdadeiros bens da vida humana são os que lhe trazem a verdadeira *eudaimonia* e, dentre eles, o mais perfeito é aquele cuja posse é fonte da *eudaimonia* mais perfeita; a questão socrática encontra, pois, sua resposta na Ética como ciência dos bens da vida humana, de sua ordenação segundo o grau de perfeição que lhes compete, e da forma de *eudaimonia* que deles resulta. É dessa finalidade que decorre, para Aristóteles, a natureza constitutivamente *prática* da Ética, pois nela não se investiga o que é *em si* a virtude, mas como nos tornamos *bons* – ou *eudaimones* – praticando-a”. VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 120.

verdadeira ética, que brota do íntimo da pessoa, constituindo um feixe de convicções emanados de uma consciência bem formada, fruto de uma educação que aperfeiçoa o ser humano, sendo mais bem aproveitada em uma comunhão de consciências, levando a um consenso livre e esclarecido entre os membros de uma sociedade.¹³

Henrique C. de Lima Vaz salienta que a ética implica o agir segundo o bem, do qual deriva a vida melhor ou mais feliz, devendo o bem ser realizado pela persuasão e não pela coação. Para agir com ética, o sujeito deve querer agir de uma determinada maneira, não por obrigação, mas por compreender que é daquela forma que conquistará a felicidade. Diz o intérprete que a ética satisfaz, antes das necessidades físicas, as necessidades espirituais do homem, trazendo consigo uma capacidade de assimilar novos valores e de adaptação a novas situações, ou seja, o *ethos* não representa uma grandeza cultural imóvel no tempo, mas revela um dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, advindo, muitas vezes, uma invenção de nova forma ética de vida. Assim, como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo pela tradição, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se forma permanente do agir pela educação, configurando o costume como tradição um universal abstrato que se particulariza continuamente nas situações particulares, encontrando sua singularidade na *práxis*, na qual uma pessoa realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela educação. O hábito, em verdade, integra a *práxis* humana, significando uma aquisição do agente posta à sua disposição em virtude da intencionalidade consciente que está na sua origem, distinguindo-o do comportamento puramente repetitivo, como o costume, envolvendo uma repetição qualitativa de atos que acaba configurando no indivíduo sua segunda natureza.¹⁴

Assim, o hábito vai além da obediência a uma ordem social determinada, pressupondo uma vida ética de intenção e de *práxis*, com vistas à felicidade, diferenciando-se do costume, que tem em vista a subsistência de uma comunidade, o suprimento das necessidades naturais e econômicas do homem, assegurando as

¹³ JOSAPHAT, Carlos. **Ética Mundial – Esperança da Humanidade Globalizada**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 35.

¹⁴ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 37-43.

condições para a convivência humana numa sociedade, impedindo a ocorrência de injustiças e permitindo a coexistência de indivíduos num mesmo território.

O *ethos* como costume, na sua realidade histórico-social, como assevera Henrique C. de Lima Vaz¹⁵, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*), compreendendo uma circularidade entre costume (*ethos*), ação (*praxis*) e hábito (*ethos-hexis*). Nessa conexão, a *práxis* figura como mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e o hábito,¹⁶ podendo atingir o seu termo na *hexis*, que compreende o hábito como possessão estável, exprimindo a *autarkeia* do agente, o seu domínio de si mesmo. Entre a formação do hábito e o seu termo como disposição permanente para agir de conformidade com o bem supremo, existe um espaço para a realização do homem, um lugar para a *práxis*, que pressupõe a liberdade de ação, pensável no movimento infinito de sua autodeterminação, tendo como ponto de partida o universal e a presença do *logos* reflexivo no domínio da *práxis*. Esse espaço de ação, como observa o comentador, não é dado ao homem mas por ele construído, tendo em vista a felicidade ou o bem supremo. É através das ações refletidas, conscientes e voltadas para o bem que este espaço é construído ou reconstruído, dando a ideia de espaço inacabado e em constante transformação.¹⁷

Nessa seara, ensina Solange Vergnières:

A lei escrita, com efeito, não pretende mudar o *ethos* da massa: assegura simplesmente as condições que permitem a esses homens

¹⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013, p.11-17.

¹⁷ “A ciência do *ethos* repousa, portanto, sobre a estrutura lógica fundamental que expõe a relação entre o *ethos* e a *praxis* como movimento dialético de autodeterminação do universal, ou como passagem logicamente articulada do *ethos* como costume à ação ética pela mediação do *ethos* como hábito (*hexis*). No *ethos* estão presentes os fins da ação ética, mas esses fins não alcançarão efetividade real senão enquanto realizados na ação como perfeição ou *areté* do sujeito ético: o universal abstrato do *ethos* se autodetermina como universal concreto da *praxis* nesse movimento circular característico da realização da liberdade que a descrição fenomenológica identificou no conteúdo semântico da linguagem do *ethos*. Nesse sentido, a estrutura da ciência do *ethos* não é mais do que a estrutura do espaço lógico no qual as dimensões do sujeito ético, da comunidade ética e do mundo ético objetivo determinam a singularidade da ação ética ou designam as dimensões lógicas da *praxis* no seu acontecer histórico. Em cada uma dessas dimensões, o universal está presente como movimento do autodeterminar-se da ação ética enquanto ação virtuosa ou universalidade concreta do *ethos*: nela, o *ethos* é *existência ética* e, como tal, é real e histórico”. Idem, p. 75-76.

viverem juntos na cidade, dado o que são, dado sua ausência de virtude moral e política. A lei se contenta, pois, em impedir as injustiças recíprocas e em permitir as trocas; assegura a existência de uma sociedade, ou seja, da coexistência de indivíduos num mesmo território, sem permitir ainda verdadeira comunidade política. De certa maneira, os homens que só respeitam a lei sob a ameaça da sanção permanecem entre si como estrangeiros, ligados por convenções. A lei lhes permite viver existência social sem que sejam capazes de existência ética e política. Pode-se ilustrar esta diferença de nível por um exemplo que Aristóteles dá na *Política*: a propósito da riqueza, 'é preciso fazer de modo que os homens naturalmente convenientes não desejem ter mais e que os homens vis não o possam'. A lei regula os atos, não educa os corações e os desejos: a única coisa requerida da multidão é que seja continente nos atos que concernem ao outro; ou seja, que não cometa injustiça legal. Pode-se negligenciar, em compensação, o que diz respeito à vida privada, e à intenção que acompanha os atos.¹⁸

Observamos, assim, que a ética, por estar ligada ao ideal de felicidade ou virtude, envolve um comprometimento maior com a comunidade, da qual participam cidadãos, em vista de viver harmoniosamente juntos, encontrando na *paidéia* o seu fermento essencial, podendo confrontar a tradição ou os costumes de uma época, criando novos valores e comportamentos. A ética induz à ideia de autonomia do homem ético, o qual age conscientemente, sem seguir cegamente fórmulas, crenças ou preconceitos sociais adquiridos de forma não vivencial. O homem ético não necessita do juízo dos outros, porque ele próprio é capaz de tomar decisões acertadas, nobres e justas, porque é independente e capaz diante de suas condutas, permanecendo imune às influências alheias, muitas vezes nefastas, porque possui uma visão moral que acolheu em sua alma, fazendo com que haja habitualmente de conformidade com esta visão.

A constância na repetição de atos nobres, resulta no hábito como possessão estável, advindo então a *hexis*, ou seja, uma disposição para agir de uma determinada maneira, permitindo um modo estável de ser.

O valor da ética, deste modo, não está em deliberar sobre normas imutáveis ou em determinar o que o homem deve ou não fazer, indo mais além, buscando o

¹⁸ VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 183.

sentido da virtude ética e racional das ações do homem, afigurando-se inseparável da reflexão, do discernimento, da inteligência e da liberdade. Sendo assim, a ciência do *ethos* é a ciência da *práxis*, que tem como finalidade o aperfeiçoamento do homem, ou seja, a sua excelência moral, pressupondo decisão livre, fruto do desejo e do *logos* orientados a um fim, conduzida por uma ordem de preferências, de uma forma consciente e racional, envolvendo inteligência e uma disposição ética, conduzindo a um saber prudente e responsável, necessários para a convivência em sociedade.¹⁹

Realizar *práxis*, no sentido aristotélico, como afirma Marcelo Perine²⁰, exige um tipo de captação do fim como algo diretamente ligado a *eudaimonia* e é através do agir, da aplicação de uma norma à situação concreta, que os contornos desta se configuram, se subordinando a um fim último, que é o bem supremo.

1.3 Sobre a *Eudaimonia*

Por compreender Aristóteles que o fim próprio da filosofia ética é o bem supremo do homem, qual seja, a felicidade, afigura-se de grande importância investigarmos em que consiste a felicidade ou *eudaimonia* e é a partir desta compreensão que o homem se orienta na *práxis*.

Nesta investigação, o Filósofo indaga que entre as finalidades colimadas pelo ser humano, existe uma que desejamos por si mesma, que tem que ser o bem

¹⁹ “Uma ética do bem e dos valores se concretiza no dinamismo de uma ética das virtudes. Como a técnica dá competência a alguém para bem fazer as coisas, para bem fabricar bons produtos, para construir e utilizar com acerto e até com facilidade uns tantos instrumentos, assim a ética visa enriquecer a pessoa com a mais importante e nobre das competências. Vem aprimorá-la para assumir e viver a dignidade humana, para acolher a maravilha, a grandeza sem par que é a prerrogativa e a arte de ser uma pessoa, autônoma e responsável. Mais ainda, a ética se empenha em promover a maior das riquezas que é o precioso e famoso bem comum para toda a sociedade humana. A ética tem mais a ver com a felicidade, com o gosto de viver do que com obrigações, com freios para nossos desejos (...). Convém insistir. Virtude é a indispensável competência, qualificando pessoas e sociedades, para que a vida e a convivência decorram ou desabrochem como bem cuidados e floridos canteiros de felicidade autêntica e partilhada.” JOSAPHAT, Carlos. **Ética Mundial – Esperança da Humanidade Globalizada**. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 19-20.

²⁰ PERINE, Marcelo. **Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 35.

mais excelente e que leva à felicidade, e que deve ser perfeito quando comparado a outros fins, ou seja, deve ser algo que se destina ao proveito próprio, e não para o proveito de alguma outra coisa. Aristóteles compreende que em verdade existe um bem que é o melhor de todos, e que leva à *eudaimonia*, ou seja, à felicidade, o bem supremo.

E, para Aristóteles, todas as coisas têm uma finalidade, tudo possui uma função e um fim e, portanto, o homem deve ter uma finalidade. E ele mostrará que a felicidade é atividade da alma em acordo com a virtude. Essa constatação deriva de uma consideração sobre a função ou atividade característica (*ergon*) dos seres humanos, dotado de razão.

Medita Aristóteles a respeito da felicidade:

Mas dizer que a felicidade é o bem supremo parece um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual é a função própria do homem. Com efeito, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função. Teriam, então, o carpinteiro e o curtidos de couros certas funções e atividades, e o homem como tal, por ter nascido incapaz, não teria uma função que lhe fosse própria? Ou deveríamos presumir que, da mesma forma que o olho, o pé, e em geral cada parte do corpo têm uma função, o homem tem também uma função independente de todas estas? Qual seria então? Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar ao homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade vital da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar. Como a expressão atividade vital do elemento racional tem igualmente duas acepções, deixemos claro que nos referimos ao exercício ativo do elemento racional, pois parece que este é o sentido mais próprio da expressão (...) “Portanto, “o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia

quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz. (EN I, 1098a)

Diz o Filósofo que a maioria das pessoas identificam a felicidade como “viver bem” ou “dar-se bem”. No entanto, o que entende por ela a multidão não corresponde ao entendimento do sábio.

As pessoas ordinárias, segundo o Filósofo, identificam a felicidade com algum bem vulgar, como o prazer, a riqueza ou a honra. Entretanto, o Filósofo critica essas três possibilidades. Para ele, a vida voltada ao prazer vulgar, movida a paixões, é uma vida escrava e irracional. A riqueza, por sua vez, apesar de contribuir para uma vida saudável e decente, é exterior ao homem e, portanto, não o leva à felicidade, o mesmo se podendo dizer a respeito da honra, que para Aristóteles é superficial, porque parece que ela depende mais daqueles que a conferem que daquele ao qual é conferida. Para ele, a felicidade deve vir do interior e não do exterior ao homem e é preciso agir bem, portar-se bem.²¹

Por outro lado, observa Aristóteles que é comum, coisas que parecem boas serem ruins, levando a equívocos. A educação e a experiência auxiliam no esclarecimento dos pensamentos e ações, lembra o Filósofo, e por isso ele entende que os jovens não estão aptos para o estudo da política, porque carecem de experiência de vida. Ademais, eles são geralmente conduzidos pelas paixões, ofuscando o entendimento. Critica o filósofo, também, os imaturos, porque são movidos pelo passional e desprezam o conhecimento, a razão.²²

²¹ “Quem considera que a felicidade está na posse de bens exteriores se vê dependente de condições casuais, às quais está exposto de modo passivo. Também a existência de bens corpóreos, como saúde, depende de nós apenas em parte. A experiência da mudança das condições exteriores, da dependência do destino (*tykhe*), que oscila entre o feliz acaso (*eutykhia*), que presta auxílio à *eudaimonia*, e o infeliz acaso (*atykhia*), que diminui a *eudaimonia*, é para os gregos uma experiência fundamental, que cunha todas as concepções de bem viver. Por isso, podemos muito bem supor que o motivo de acentuar o aspecto ativo da *eudaimonia* se encontra na concepção cuja realização depende de nós, algo que, se nos empenharmos de maneira apropriada, podemos realmente alcançar e conservar enquanto homens. Como dirá Aristóteles em I (1100b13), nada concede à vida tanta consistência quanto o ser ativo de acordo com a *arete*”. WOLF, Úrsula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 45.

²² “Cada homem julga corretamente os assuntos que conhece, e é um bom juiz de tais assuntos. Assim, o homem instruído a respeito de um assunto é um bom juiz em relação ao mesmo, e o homem

Em verdade, existem muitos obstáculos que desviam o homem do caminho do bem, como a imaturidade, as paixões, o pouco esclarecimento a respeito do que é verdadeiro e o Filósofo, diante de tantos impasses, que desviam o homem da razão, aconselha a observação do método *endoxal*, ou seja, levar em consideração aquilo que é pensado por todos, pela maioria ou pelos sábios (“opiniões reputáveis”), sustentando que os homens, bem orientados, podem encontrar a verdade. Pondera ele que mesmo havendo contradição entre as *endoxa*, ela pode ser apenas aparente, por ter sido interpretada de maneira errônea. Porém, em havendo contradição verdadeira, aconselha aceitar a opinião da maioria e das que possuem maior autoridade. Assim, ensina o Filósofo:

Em primeiro lugar, pois, o que é mais duradouro e seguro é preferível àquilo que o é menos; e, do mesmo modo, o que tem mais probabilidades de ser escolhido pelo homem sábio ou prudente, pelo homem bom ou pela lei justa, por homens que são hábeis num campo qualquer, quando fazem sua escolha como tais, e pelos peritos em determinadas classes de coisas; isto é, o que a maioria ou o que todos eles escolheriam; por exemplo, em medicina ou em carpintaria, são mais desejáveis as coisas que escolheria a maioria dos médicos ou carpinteiros, ou todos eles; ou, de modo geral, o que escolheria a maioria dos homens, ou todos os homens, ou todas as coisas – pois todas as coisas tendem para o bem. Deve-se orientar o argumento que se pretende empregar para qualquer fim que se necessite. O padrão absoluto do que é ‘melhor’ ou ‘mais desejável’ é o ditame da melhor ciência, se bem que relativamente a um indivíduo dado o padrão possa ser a sua ciência particular. (ARISTÓTELES, *Tópicos* III, 116 a-15)

Ademais, na busca pelo bem supremo, da felicidade, devemos, segundo o Filósofo, considerar o aspecto da autossuficiência, ou seja, uma coisa suficiente em si, tornando a vida desejável. A felicidade, portanto, para Aristóteles, é alguma coisa

que recebeu uma instrução global é um bom juiz em geral, Consequentemente, um homem ainda jovem não é a pessoa própria para ouvir aulas de ciência política, pois ele é inexperiente quanto aos fatos da vida e as discussões referentes à ciência política partem destes fatos e giram em torno deles; além disso, como os jovens tendem a deixar-se levar pelas paixões, seus estudos serão vãos e sem proveito, já que o fim almejado não é conhecimento, mas ação. Não fará qualquer diferença o fato de a pessoa ser jovem na idade ou no caráter; a deficiência não é uma questão de tempo, mas depende da vida que a pessoa leva, e da circunstância de ela deixar-se levar pelas paixões, perseguindo cada objetivo que se lhe apresenta. Para tais pessoas o conhecimento não é proveitoso, tal como acontece com as pessoas incontinentes, mas para quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos é altamente útil.” *EN* I, 1095a.

final e autossuficiente.²³ Para ele, além de agirmos bem, é preciso que exista prazer nesta ação, porque ações virtuosas devem também ser prazerosas; executando nossas faculdades de conformidade com a virtude, chegaremos à felicidade. Assim, ninguém, por exemplo, chamaria alguém de justo se não experimentar prazer nas ações nobres. Portanto, é preciso agir bem e com boa vontade de fazê-lo, ou seja, o comportamento do indivíduo deve ser reflexo do seu íntimo, caso contrário, suas atitudes não levam à felicidade.

Para o Estagirita, no entanto, não é possível desvincular a ideia do bem do mundo da experiência, ou seja, para ele, é através de pensamentos e atos virtuosos, adquiridos pela educação, orientação e exemplo de pessoas sábias, que os homens conquistam a tão almejada felicidade. Utilizando-se de uma metáfora, “o céu está dentro de nós”, ou seja, depende de nós, do nosso esforço constante, hábitos corretos e a ações conformes à reta razão, a aquisição da felicidade.²⁴ Porém, como ressalta o Filósofo, a maioria das pessoas não conseguem enxergar este céu que está dentro de si, fazendo com que a felicidade seja concedida apenas àquela minoria que pode consagrar-se ao saber, mas a porta não está fechada, porque o germe da bondade está dentro de nós, basta alimentá-lo todos os dias, em constante esforço exigido pela sua manutenção, porque “uma andorinha não faz versão...”.

²³ “Parece que a felicidade, mas que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma. Uma conclusão idêntica parece resultar da noção de que a felicidade é autossuficiente. Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social.” *EN I*, 1097b

²⁴ “O sucesso ou fracasso na vida não depende dos favores da fortuna, mas a vida humana, como dissemos, também deve contar com eles; na realidade, são nossas atividades conformes à excelência que nos levam à felicidade, e as atividades contrárias nos levam à situação oposta. A dificuldade que acabamos de discutir é uma confirmação adicional de nossa definição, pois nenhuma das funções do homem é dotada de tanta permanência quanto as atividades conformes à excelência; estas parecem ser até mais duradouras que nosso conhecimento das ciências. E entre estas mesmas atividades, as mais elevadas são as mais duradouras, por ocuparem completa e constantemente a vida dos homens felizes, pois esta parece ser a razão de não as esquecermos. O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão e será feliz por toda a sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos frequentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência. Da mesma forma ele suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade, sendo como é, ‘verdadeiramente bom e irrepreensivelmente tetragonal.’ *EN I*, 1100b.

Ao definir a felicidade como uma atividade da alma expressando virtude completa em uma vida completa, Aristóteles introduz a ideia de que a felicidade é instável, porque sujeita a infortúnios, que independem do agente, dependendo da fortuna e das condições exteriores. No entanto, para o Filósofo, a pessoa virtuosa terá mais condições de enfrentar os infortúnios e, por ser moralmente forte, não será nunca infeliz. Assim, para ele, a virtude, por si só, não basta, porque os bens exteriores também podem influenciar na felicidade do agente. No entanto, diz ele que a posse de bens exteriores, sem virtude, não traz, definitivamente, a felicidade, dando a entender que esta só é conquistada pelo caminho da virtude. Segue-se que, a despeito dos golpes da má fortuna, a pessoa virtuosa terá mais forças para suportar os reveses da vida, por nobreza de caráter e grandeza de alma e nunca terá uma vida infeliz, mas pode não ter uma vida cabalmente feliz.²⁵

Assim, diz o Filósofo:

Muitos eventos são frutos do acaso, e diferem por sua grandeza ou insignificância; embora a boa sorte ou o infortúnio em pequena escala não mudem evidentemente o curso completo da vida, grandes e frequentes sucessos tornam a vida mais feliz, pois eles, por sua própria natureza, realçam a beleza da vida e também podem ser usados nobremente e de conformidade com a excelência; grandes e frequentes reveses, ao contrário, aniquilam e frustram a felicidade, seja pelos sofrimentos que causam seja por constituírem óbices a muitas atividades. Isso não obstante, mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e frequentes infortúnios com resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma. Se, como dissemos, as atividades de uma pessoa são um fator determinante na vida, nenhuma pessoa supinamente feliz jamais tornar-se desgraçada; ela nunca praticará ações odiosas ou ignóbeis pois sustentamos que as pessoas realmente boas e sábias suportarão dignamente todos os tipos de vicissitudes, e sempre agirão da maneira mais nobilitante possível diante das circunstâncias. (*EN* I, 1101 a)

²⁵ “...felicidade é a boa ou bem sucedida atividade, ou a atualização da faculdade que é peculiar à alma humana, e o vocábulo grego para ‘virtude’, *aretê*, vem para indicar que não *cada*, mas somente a *boa* atividade da alma deve ser associada à felicidade; portanto, está claro que o que importa na definição de felicidade é a intenção da palavra *aretê*, a saber, que significa um estado excelente, algo que exerce bem sua função e atinge os padrões mais elevados”. RAPP, Christof. Para que serve a doutrina aristotélica do Meio Termo? In: ZINGANO, Marco. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odisseus, 2010, p. 408.

O que se conclui desse pensamento é que a pessoa virtuosa nunca praticará ações odiosas, a despeito dos infortúnios, os quais configuram desafios a serem enfrentados com coragem, contribuindo para reforçar a nobreza de caráter do indivíduo. Assim, a pessoa que coloca a razão acima das paixões, agindo com temperança, prudência e magnanimidade, certamente sofrerá menos percalços e, se a desgraça o acometer, terá mais forças para superá-los e é por isso que ela nunca será infeliz.²⁶ Portanto, a pessoa virtuosa adotará a atividade correta diante do infortúnio, porque é nobre e magnânima.

Com relação a esta virtude, diz T.H. Irwin:

A pessoa magnânima valoriza os bens exteriores o suficiente para persegui-los de modo enérgico nas ocasiões corretas. Ela quer ser honrada, mas apenas pelas razões e pelas pessoas corretas: precisamente por ser virtuosa e apenas secundariamente por outras razões. Ela está disposta a perseguir seus objetivos e o medo do fracasso não a detém, pois o fracasso não pode eliminar a virtude que é o componente dominante de sua felicidade, e o valor de uma tentativa digna não pode ser sobrepujado pelo dano do fracasso. Mesmo o maior bem exterior é pequeno quando comparado à virtude. A pessoa magnânima persegue o bem completo que a pessoa pusilânime se nega a si mesma, mas seu interesse pelos bens exteriores não é o apego excessivo da pessoa vã. Daí que nem se compraza demasiado com a boa fortuna nem se abate demasiado com a má fortuna. Ela se importa menos com os bens da fortuna do que com ser tão virtuosa como possa ser, e não tem qualquer propensão a se lamentar por eles.²⁷

²⁶ “Já que Aristóteles insiste em que a virtude controla a felicidade, segue-se que estamos corretos em admirar pessoas em certo grau inflexíveis e ter certas reservas quanto a pessoas maleáveis. Um caráter virtuoso é estável e quem mantém essa inflexibilidade assegura o componente dominante da felicidade: a inflexibilidade não requer o sacrifício da felicidade. A pessoa maleável que se dispõe a alterar seu caráter e sua personalidade a fim de acompanhar a fortuna mutável o faz a fim de assegurar os aspectos da felicidade que dependem da fortuna. Se ela se importa mais com esses aspectos do que com possuir um caráter virtuoso e estável, prefere os bens subordinados ao componente dominante da felicidade. Sua escolha é fútil, pois, sem as virtudes, esses bens não são componentes da felicidade. Ao preferir os bens subordinados à virtude, essa pessoa mostra que não compreende nem a natureza da virtude nem a natureza da felicidade. É melhor ser inflexível no que diz respeito à virtude; portanto, estamos certos em preferir o caráter inflexível ao caráter maleável”. IRWIN, T.H. A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, Marco. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 222.

²⁷ IRWIN, T.H. A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, Marco. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 240.

No entanto, para Aristóteles, é na contemplação do que é mais sublime e divino que o homem se aperfeiçoa, completando a felicidade.²⁸

Ensina Aristóteles:

Mas as considerações seguintes evidenciarão que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa (...) De fato, toda a existência dos deuses é bem-aventurada, e a atividade dos seres humanos também o é enquanto apresenta alguma semelhança com a atividade divina, mas nenhum dos outros animais participa da felicidade, porque eles não participam de forma alguma de atividade contemplativa. Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por se mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação. (EN X,1178b)

Nesse aspecto, acerca da contemplação do homem, pondera Reinaldo Sampaio Pereira²⁹:

²⁸ Sobre a contemplação, vejamos o excelente comentário de Giovanni Reale: "A sabedoria consiste em dirigir bem a vida do homem, ou seja, em deliberar de modo correto acerca daquilo que é bem ou mal para o homem. Já a sapiência é o conhecimento daquelas realidades que estão acima. É precisamente no exercício desta última virtude, que constitui a perfeição da atividade contemplativa, que o homem alcança a felicidade máxima, quase uma tangência com o divino, como mostra Aristóteles de modo verdadeiramente exemplar nesta passagem: 'Se reconhecemos que a atividade do intelecto distingue-se pela dignidade no sentido de que é uma atividade teórica, não visando nenhum outro fim para além de si mesma, tendo o prazer que lhe é próprio (o que concorre para intensificar a atividade) e, por fim, se o fato de ser autossuficiente, de ser como que um ócio, de não produzir cansaço, porquanto é possível a um homem e tudo o mais que é atribuído ao homem bem-aventurado se manifestam em conexão com essa atividade, então, consequentemente, essa será a perfeita felicidade do homem quando cobrir toda a duração de sua vida, já que não há nada de incompleto entre os elementos da felicidade. Mas uma vida desse tipo seria muito elevada para o homem: com efeito, ele não viverá assim enquanto homem, mas enquanto há nele algo de divino. E o tanto que esse elemento divino exceder sobre a natureza humana composta será o tanto que sua atividade excederá sobre a atividade segundo o outro tipo de virtude. Assim, se, em relação ao homem, o intelecto é uma realidade divina, também a atividade segundo o intelecto será divina em comparação com a vida humana. Mas não se deve dar ouvidos àqueles que aconselham ao homem que se limite a pensar coisas humanas e mortais, já que o homem é mortal; muito ao contrário, na medida do possível, é preciso comportar-se como imortal e tudo fazer para viver segundo a parte mais nobre que há em nós. Com efeito, embora seja pequeno por sua grandeza, ele é muito superior as outras por sua potência e valor.'" REALE, Giovanni/ANTISERI, Dario. **História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média**, volume I. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990, p. 205-206.

Muito embora a contemplação seja uma atividade não restrita unicamente a deus, mas possível também ao homem, a este é vedada a possibilidade de contemplar ininterruptamente, diferentemente do que ocorre com deus (*Met.* L, 1072b15). Ao homem é impossível a realização, de forma ininterrupta, da atividade mais prazerosa, cabendo-lhe apenas prazeres esporádicos (*EN* X, 1175a4). A causa da impossibilidade da contemplação ininterrupta para o homem é a sua natureza composta, a qual o impregna de necessidades materiais (como alimento e repouso). O que seria atualizar-se para este ente de natureza composta? Se, por um lado, a resposta parece simples, uma vez que a ele é possível a atividade contemplativa (a atividade mais prazerosa), por outro lado, na medida em que, enquanto ente composto, não lhe é possível contemplar ininterruptamente, outra atividade (também prazerosa) identifica-se com a felicidade, a qual se apresenta, embora em grau inferior, também como um bem e, conseqüentemente, fim para o homem enquanto ente composto. Nesse sentido, notemos que os escritos éticos aristotélicos não tratam de como contemplar para atingir o bem, mas como agir virtuosamente para atingi-lo. É forçoso, por conseguinte, que haja, para o homem, outro bem, não característico da sua natureza divina, mas da sua natureza composta.

De fato, comentadores divergem a respeito do significado de felicidade para Aristóteles porque, em sua investigação a respeito da felicidade, Aristóteles aponta para a atividade racional, porém conclui que a verdadeira felicidade está na contemplação, ensejando, efetivamente, dúvidas a respeito da sua compreensão.

A seguir, cotejaremos posições de alguns intérpretes a respeito desta indagação.

Anthony Kenny diz que a suprema felicidade, para Aristóteles, é a contemplação das verdades divinas e eternas, não se referindo aos aspectos terrenos e humanos, configurando as virtudes intelectuais superiores as morais, consistindo no deleite dos frutos da investigação filosófica.³⁰

²⁹ PEREIRA, Reinaldo Sampaio. Polis e Virtude em Aristóteles. In: **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Boletim do CPA/UNICAMP, nº 25 – julho de 2008 /junho de 2009, ISSN: 2178-3004, p. 221-222.

³⁰ KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental** volume I – Filosofia Antiga. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 319.

Richard Kraut, por sua vez, assevera que Aristóteles abre a possibilidade de haver mais de uma excelência, admitindo, em verdade, duas excelências: a prática e a teórica, representando esta um ideal regulador das atividades práticas.³¹

Úrsula Wolf, por outro lado, ressalta que a explicitação que Aristóteles apresenta para a *eudaimonia* representa o bem viver e bem portar-se, bem viver e bem agir, bem viver e bem conter-se, significando que para que denote *eudaimonia*, uma vida humana precisa alcançar sucesso em todos os seus aspectos e também em toda a sua duração, acrescentando que o ir-bem não é simplesmente um sentir-se bem apenas passivo, mas também ativo.³²

Para Marco Zingano, a felicidade é a virtude moral acompanhada da virtude intelectual, englobando no entanto, outros bens. Diz ele que a felicidade engloba diversos bens, observando que a divisão aristotélica é tripartite, visto que há os bens da alma (as virtudes), os bens do corpo e os bens exteriores, considerados coadjuvantes, sem os quais não é possível a felicidade, pondo em relevo a lição aristotélica que de que o bem supremo não é um bem ao lado de outros, mas uma coleção de bens.³³

João Hobuss, por outro lado, enfatiza que uma vasta discussão a respeito da *eudaimonia* tem ocorrido ao longo das últimas décadas, especialmente se é composta de bens ou se é um bem com exclusão de todos os outros, porém lembra que na base de toda a construção ética aristotélica está a virtude, mesmo quando se trata de definir a *eudaimonia* e é nela que devemos nos ater ao refletirmos a respeito da felicidade, quer seja virtude teórica ou moral.³⁴

³¹ KRAUT, Richard. **Aristóteles, A Ética a Nicômaco**. Tradutores: Alfredo Storck, Priscila Spinelli, Raphael Zillig e Wladimir Barreto Lisboa. São Paulo: Artmed, 2009, p. 66.

³² WOLF, Úrsula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p.28.

³³ ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. 2ª ed. São Paulo: Discurso, 2007, p. 90-92 e 110.

³⁴ HOBUSS, João. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: UFSC, 2011, p. 8.

Henrique C. de Lima Vaz, por seu turno, diz que o bem supremo deve ter os predicados que possam ser justificados pela razão, existindo uma correlação intrínseca entre *eudaimonia* e liberdade, advindo daí o exercício da vida no Bem, tendo como pressuposto o conhecimento deste Bem.³⁵

Para Giovanni Reale, o bem supremo realizável pelo homem consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem, ou seja, naquela atividade que o diferencia de todas as outras coisas, que é a atividade da razão. Ou seja, o homem que quer viver bem deve viver, sempre, segundo a razão, representando a felicidade em uma atividade da alma segundo a virtude e, em havendo diversas virtudes, a mais perfeita.³⁶

Marie-Dominique Philippe, por fim, compreende que a felicidade, para Aristóteles, é a atividade segundo a virtude mais perfeita, que desabrocha em alegria e deleite e que para se realizar plenamente supõe outros bens inferiores, como a riqueza, saúde e beleza.³⁷

Pelo que podemos observar, a ética aristotélica apresenta perspectivas distintas para a *eudaimonia*. Para Anthony Kenny, a verdadeira felicidade só será atingida com a contemplação das coisas eternas e divinas, não se referindo aos aspectos terrenos e humanos. Para Richard Kraut, Aristóteles abriu a possibilidade de haver duas felicidades, a prática e a teórica, representando esta um polo indicador das ações práticas. Por sua vez, Úrsula Wolf ressalta o aspecto da ação e racionalidade como preponderante para a *eudaimonia*. Para Marco Zingano e Marie-Dominique Philippe, a *eudaimonia* engloba a virtude moral e intelectual, além de outros bens, que contribuem para a felicidade, como os bens do corpo e os bens exteriores. João Hobuss, por sua vez, ensina que ao tratar de *eudaimonia*, independentemente da definição que se dê a este respeito, ela está ligada à virtude

³⁵ VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 120.

³⁶ REALE, Giovanni/Antiseri Dario. **História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média**, volume I. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990, p.203-204.

³⁷ PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002, p.39-40.

e é através de atos virtuosos que se poderá conquistar a felicidade. Por seu turno, Henrique C. de Lima Vaz compreende que o bem supremo deve ser justificado pela razão e pelos atos virtuosos, que pressupõe a liberdade para o exercício da vida no Bem, tendo com pressuposto o conhecimento deste Bem. Por fim, Giovanni Reale, também compreende que é através da atividade racional - atividade que o diferencia dos outros animais - que o homem aperfeiçoa-se enquanto homem e encontra a felicidade.

Cotejando-se tais posições, verificamos que elas não são contraditórias, mas harmônicas, significando um conjunto equilibrado das virtudes, sob o comando da razão, representando uma síntese entre a vida contemplativa e a vida ativa, tornando o homem um ser completo, porque sua ação, boa e justa, será completa, tangenciando o divino.³⁸ Desta consideração, deduzimos que a felicidade, primordialmente, identifica-se com a vida ativa, que se encontra em estreita ligação com a virtude, qualidade moral que conduz ao bom agir do homem.

Para finalizar, imperioso salientar:

Apenas na comunidade, interagindo com outros, o homem pode agir virtuosamente, tem a oportunidade de atingir o seu bem de uma perspectiva propriamente humana. Em contrapartida, a contemplação é uma atividade que, de certa perspectiva, não carece da associação dos homens para tornar-se possível, uma vez que a sua atividade é individual e não coletiva. No entanto, isso não obsta de também ela exigir, de certo modo, a reunião na comunidade suprema, uma vez que a natureza humana composta, carente de bens materiais, encontra, na reunião na comunidade suprema, a única via de acesso para a satisfação das suas necessidades, satisfação essa exigida para que o homem possa viver virtuosamente (*EN X*, 1178b5) e também contemplar. A atividade da contemplação não exige, de certo modo, a inserção daquele que contempla nas diversas comunidades, pois a atividade contemplativa não exige aparato externo, o qual pode até mesmo configurar-se em obstáculo

³⁸ Cito um pensamento de Sêneca, o qual, a despeito de fazer parte de uma corrente filosófica distinta da de Aristóteles, vai ao encontro do pensamento do Estagirita, no aspecto da felicidade plena: “Eis a conclusão: a verdadeira felicidade consiste na virtude. O que essa virtude te aconselha? Ela considera como bem só o que está ligado à virtude e mau o que tem conexão com a maldade. Além disso, ordena que sejas inabalável, quer em face do mal, quer junto ao bem de sorte que assim possas imitar Deus dentro dos limites de tua capacidade”. SÊNECA. **A Vida Feliz**. Tradução de Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2006, p. 57.

para a contemplação (*EN X*, 1178b3). Contudo, o engendramento da possibilidade da contemplação, para o homem, exige que ele pertença a diversas comunidades, sobretudo a *pólis*, na qual poderá satisfazer as suas necessidades, para, então, criar condições para o exercício da atividade contemplativa.³⁹⁴⁰

³⁹ PEREIRA, Reinaldo Sampaio. Polis e Virtude em Aristóteles. In: **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Boletim do CPA/UNICAMP, nº 25 – julho de 2008 /junho de 2009, ISSN: 2178-3004, p. 225.

⁴⁰ “No livro VII da *Política*, é levantado o questionamento ‘se a felicidade de uma cidade é a mesma de cada homem’ (*PoI* VII, II, 1324a). Ao que parece, a resposta deve ser afirmativa, devido ao simples fato de a cidade ser formada por indivíduos particulares. Além disso, Aristóteles após ter identificado a felicidade com a ação, mais propriamente com a ação dos homens justos e moderados, ressalta que a melhor vida é a vida ativa. Como afirma Werner Jaeger, é impossível (segundo o ponto de vista aristotélico), que alguém, que nada faz, possa eventualmente fazer o bem. Sendo assim, se a vida ativa corresponde ao melhor tipo de vida, é evidente que ‘a mesma vida deve ser melhor, tanto para cada ser humano individualmente quanto para as cidades e a humanidade em geral’ (*poI* VII, III, 1325b. Isso significa também que tanto a felicidade subjetiva do indivíduo quando a felicidade geral da *Pólis* consistem necessariamente na mesma. No dizer de Aristóteles: ‘Não devemos pensar tampouco que qualquer cidadão pertence a si mesmo, mas que todos pertencem à cidade, e é natural que a superintendência de cada parte deve ser exercida em harmonia com o todo’ (*PoI* VIII, I, 1337a).’ ...Quanto mais pessoas felizes existirem em uma determinada cidade, por suposto, mais bem administrada ou governada ela será, e, em consequência disso, também será considerada a melhor. Por conseguinte, a felicidade subjetiva, de cada indivíduo particular, sempre irá refletir na felicidade geral da *Pólis*.”— DIFANTE, Édison Martinho da Silva. Da Felicidade Subjetiva do Indivíduo à Felicidade da *Pólis*. Segundo Aristóteles In: **Revista Filofazer**, Passo Fundo, n. 37, jul./dez. 2010, p. 82 e 84.

2 DA VIRTUDE MORAL

Aristóteles conceitua a excelência moral nos seguintes termos:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo. (*EN II, 1106b*)

Para a compreensão deste conceito, é preciso, inicialmente, investigarmos a origem da virtude, que está relacionada com a alma, e não com o corpo humano, impondo-se à análise da concepção aristotélica de alma e das subdivisões da virtude;

Nesses termos, para o Estagirita, a alma humana divide-se em duas partes, uma racional e outra privada de razão. No tocante à parte irracional, explana Aristóteles que há uma subdivisão, por haver uma causa de origem vegetativa e outra de origem apetitiva. A parte vegetativa concerne à nutrição e crescimento, consistindo uma faculdade da alma atribuída a todos os seres vivos. Por outro lado, a parte apetitiva participa de alguma maneira da razão, porém em certos momentos opõe-se a ela, como no caso de indivíduos incontinentes, escravos de seus apetites e paixões, e é nesta parte que se inserem as virtudes morais.

Por sua vez, Aristóteles dividiu a virtude em virtudes intelectuais e virtudes morais, tendo a primeira gênese e aumento em grande parte pelo ensino, requerendo por isso experiência e tempo. Por seu turno, a virtude moral resulta do hábito, ou seja, adquirimos as virtudes exercitando-as, transformando nossas potencialidades em atos.

Sobre as virtudes, diz Aristóteles:

Como já vimos, há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Em grande parte a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo); quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra “hábito”. É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterada pelo hábito. Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituado a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de certa maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente. Portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito.”⁴¹

O desenvolvimento da excelência moral é importante para nós, segundo Aristóteles, porque está relacionada com as ações e emoções, as quais estão relacionadas com o prazer e sofrimento e, por isso, a excelência moral se relaciona com os prazeres e sofrimentos. Pode-se dizer que a excelência moral é a capacidade que desenvolvemos para lidar bem com as emoções e ações, na relação direta com o prazer e o sofrimento, fazendo com que façamos bom uso, ou não, destas sensações.

Para o Filósofo, “(...) toda a preocupação, tanto da excelência moral quanto da ciência política, é com o prazer e com o sofrimento, porquanto o homem que os usa bem é bom, e o que usa mal e mau.” (*EN* II,1105 a)

Nessa investigação a respeito do significado de virtude, Aristóteles analisa três estados da alma: as paixões, as capacidades e as disposições, enunciando o Mestre que a virtude se enquadra em um destes estados. Explana Aristóteles que, por paixão, quer dizer desejo, ira, medo, inveja, amizade, ódio e tudo o mais que se

⁴¹ *EN* II,1103 b.

segue o prazer e a dor. Por capacidade, as faculdades em função das quais se pode afirmar de nós que somos suscetíveis às paixões, ou seja, sermos capazes de sentir tais sentimentos. Por sua vez, as disposições configuram os estados de caráter formados devido aos quais nos encontramos bem ou mal dispostos em relação às paixões. Por exemplo, estaremos mal dispostos se nos enraivecemos excessivamente, em situação que demandaria um sentimento mais equilibrado, de raiva moderada. Ou, ao contrário, se não reagíssemos no caso de extrema ofensa à nossa honra, impondo-se um comportamento mais dignificante.

Reflete Aristóteles que não se pode confundir as virtudes e os vícios com as emoções, porque estas podem acontecer independentemente da virtude e não somos louvados ou censurados por nossas paixões e tais sentimentos independem da escolha.

Ademais, diz Aristóteles que as virtudes e os vícios não são capacidades, porque não acarretam a bondade ou maldade, significando, apenas, que possuímos certas capacidades por natureza, mas não nascemos bons ou maus por natureza, descartando, também, tal estado como virtuoso.

Se, então, as virtudes não são nem paixões, nem capacidades, diz o Filósofo que resta que a virtude ou a excelência moral depende da disposição de caráter, que são os estados da alma, em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções, ou seja, corresponde ao sentimento do homem quando encara a realidade que o cerca, dando ensejo a uma série de sensações e emoções, umas boas, outras ruins, outras na medida certa. Assim, pode-se sentir medo, desejo, raiva, piedade, prazer e dor de uma forma exagerada ou deficiente, mas experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas e da maneira certa caracteriza o meio termo, característico da excelência.⁴²

⁴² EN II, 1106a.

O estado de disposição de caráter nos permite portarmos bem ou mal diante das emoções, configurando um estado de reação frente às emoções, decorrente, primordialmente, da constância de um hábito.

A respeito da disposição de caráter, diz Aristóteles:

[...] por disposições quero significar os estados de alma em virtude dos quais estamos bem ou mal em relação às emoções – por exemplo, em relação à cólera estamos mal se a sentimos violentamente ou praticamente não a sentimos, e bem se a sentimos moderadamente, e de maneira idêntica em relação às outras emoções.” Ora: nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções, pois não somos chamados bons ou maus com fundamento em nossas emoções, mas somos chamados bons ou maus com fundamento em nossa excelência ou deficiência moral; e não somos louvados ou censurados por causa de nossas emoções (um homem não é louvado por estar atemorizado ou encolerizado, nem é censurado simplesmente por estar encolerizado, mas por estar encolerizado de certa maneira); somos louvados ou censurados por nossa excelência ou por nossa deficiência moral.⁴³

Note-se que somente as emoções e ações voluntárias são louvadas e censuradas, porque as involuntárias, praticadas sob compulsão ou ignorância, sendo ações forçadas, são perdoadas e às vezes dignas de pena. Portanto, só os atos e emoções voluntários têm significância para Aristóteles, porque realizados com consciência, denunciadores do caráter da pessoa.

As virtudes morais são abordadas nos livros II a V da *Ética a Nicômaco*. Como ensina Aristóteles, o homem é principalmente razão, mas precisa dominar a parte da alma que não é razão, mas pode se submeter a ela, qual seja, a sua parte apetitiva; o domínio dessa parte da alma e a sua redução aos ditames da razão é a virtude ética, ou seja, é a virtude do comportamento prático.

Essas virtudes éticas não são inatas, porque adquiridas pela prática e pelo hábito e perdidas pela falta de uso, diferindo das faculdades como inteligência e memória, tratando-se de estados duradouros e não de paixões momentâneas. O

⁴³ EN II, 1106 a.

que faz uma pessoa boa ou má, digna de louvor ou de reprimenda, não é nem a simples posse de faculdades e nem a simples ocorrência de paixões, mas antes um estado de caráter que é expresso na intenção e na ação prática. Nesses termos, o hábito, mais do que um costume, deve ser compreendido como uma qualidade adquirida de uma faculdade que dispõe a realizar com facilidade uma operação.

A despeito de Aristóteles ressaltar a importância do hábito na formação moral do homem, não nega a existência de pessoas detentoras de dotes naturais, que por alguma causa divina estão presentes nas pessoas favorecidas pela sorte, dando a entender que elas não precisam do hábito e da instrução para se tornarem boas. Mas essa sorte, segundo ele, é para poucos, porque a maioria necessita ser educada e habituada na prática do bem; no entanto, pondera Aristóteles que a alma de quem aprende deve primeiramente ser cultivada por meio de hábitos que induzam a gostar e a desgostar acertadamente, devendo o caráter estar previamente provido de alguma afinidade com a excelência moral.⁴⁴

Por sua vez, Solange Vergnières comenta que há pessoas, apontadas por Aristóteles as quais, a despeito da educação e exemplos bons e dignificantes, não os acolhem na sua alma, necessitando de auxílio e imposições constantes para agirem corretamente, o que certamente dificulta a aquisição da excelência moral segundo Aristóteles.⁴⁵

No tocante à dotação natural, vejamos o que diz Aristóteles:

⁴⁴ EN X, 1179 b.

⁴⁵ “O homem tem a regra, mas a tem sob a forma de *logos*, isto é, de discurso racional: é pondo-se à sua escuta que o desejo pode se desenvolver conforme à finalidade humana. Mas tal processo encontra obstáculos. Primeiro, a criança não é espontaneamente ‘lógica’: é preciso pois que a regra seja enunciada do exterior pelo educador; em seguida, e talvez principalmente, ela nem sempre é obediente. A natureza rebelde de uma criança hipoteca fortemente seu futuro, posto que obriga o educador a recorrer a imposição. Ora, a imposição não é verdadeira formação: logo que a vigilância relaxa, logo que o temor de castigo ameniza, o indivíduo retorna a seus pendores. A formação só pode ter lugar se a criança possui uma qualidade natural, a docilidade. Que é docilidade? Não é uma obediência servil, mas um consentimento fácil (*eypēithes*) à regra ditada pelo educador (...)”. VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 85.

[...] cada pessoa deve ter nascido com uma espécie de visão moral, graças à qual a pessoa forma um juízo correto e escolhe o que é realmente bom, e será naturalmente bem dotado quem for bem dotado sob este aspecto. De fato, esta visão moral é a dádiva maior e mais nobre da natureza, e é algo que não podemos obter ou aprender de outras pessoas, mas devemos ter tal como nos foi dado ao nascermos; ser bem e superiormente dotado sob este aspecto constituirá a excelência perfeita e verdadeira em termos de dons naturais. (EN, III, 1114 b)

Assim, podemos notar que há pessoas com dotes naturais para o bem, ou seja, são detentoras de “virtude natural”. Elas adquirem facilmente a excelência moral, porém existem outras que somente com muito esforço a conquistam. Mas o caminho virtuoso não está fechado aos homens em geral, por meio da instrução, educação e hábitos contínuos, formadores do seu caráter.

Importante ressaltar que as ações que expressam virtudes morais evitam o excesso e a falta e escolhem o justo meio, tendo Aristóteles enumerado uma lista de virtudes, explanando como cada uma delas atinge o justo meio. Não há justo meio para um vício na mesma medida em que há um justo meio na virtude. Ainda, para algumas ações, qualquer quantidade já constitui excesso, como o assassinato e o adultério, bem como há paixões às quais não se aplica o conceito de meio termo, como a inveja e a malícia.⁴⁶

A seguir, aprofundaremos o estudo da mediania.

2.1 Em que consiste a mediedade

Antes de nos atermos ao estudo da mediania de Aristóteles, é de fundamental importância ressaltar que ela não representa uma equação matemática, ou seja, não há que se impor uma regra para todos, mas a cada um de nós, porque

⁴⁶ EN II, 1107a.

no campo da ética, como ressalta Aristóteles, não existe regra absoluta, válida para todos, devendo se examinar caso por caso, conforme as circunstâncias de um caso particular.

O que parece que Aristóteles tinha em mente ao mergulhar no estudo da mediania era auxiliar as pessoas no caminho do bem, do equilíbrio e da harmonia, apresentando soluções para emoções e comportamentos desequilibrados, que muitas vezes nos levam a caminhos indesejados e infelizes. Para tanto, é preciso um critério de medida de avaliação do que é melhor e este critério é o da mediania, que corresponde ao meio termo, caracterizado como virtude o qual, em verdade, por ser considerado excelência moral e de conformidade com o bem é considerado, por Aristóteles, um extremo, ou seja, o ponto melhor e superior aos outros. Alcançar a justa medida é alcançar o sumo bem e deve estar ligada à reta razão. Assim, a ação boa é ação mensurada e equilibrada, representando como que um auge ao qual não se pode acrescentar nada. Este estado de equilíbrio ou cume, é a obra própria da virtude, estado em que o homem sente os prazeres e as penas da maneira devida, sem deficiências morais.⁴⁷

As leis morais, para Aristóteles, que englobam a mediedade, se apresentam sob a forma de generalizações, as quais não se podem, via de regra, universalizá-las (com exceção das interdições absolutas, como no caso exemplificado por Aristóteles do adultério e do homicídio que já são por si condenáveis, inexistindo meio termo), porque há sempre uma dose do acaso que pode mudar o curso das ações; ademais, as circunstâncias têm um papel preponderante na determinação da ação moral e isso impede a universalização. Isso não obsta, no entanto, de se “mostrar” a verdade, o que não significa “demonstrar”, permitindo gerar o discurso “nas mais das vezes”. Destarte, a diversidade dos homens e ações impede a

⁴⁷ Uma coisa é certa. Decerto Aristóteles não quer aconselhar alguma meia medida na ação e nas posturas de caráter. O discurso sobre o meio-termo de modo algum serve de critério para o que é correto na prática; em diversas perspectivas, serve, ao contrário, para explicar a compleição constitutiva da *arete* ética e a ação por ela provocada. Assim, o próprio Aristóteles acentua que a *arete* deve ser definida como uma *hexis* mediana segundo a espécie, mas em relação ao seu valor nada tem de meias medidas, encontrando-se antes no topo (1107 a 6-8). WOLF, Úrsula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p. 73.

prescrição de regras rigorosas a serem aplicadas em todos os casos e em todas as ocasiões, resultando a importância da deliberação na tomada de decisões.

Prosseguindo no estudo da mediania, ela não significa em hipótese alguma ficar “em cima do muro” - o que seria terrível para Aristóteles - mas consiste em agir racionalmente, com ponderação. Isso compreende tomada de decisões acertadas, comedidas, ponderadas, bem deliberadas, como o equilíbrio existente em uma balança, onde temos às vezes que colocar mais peso em um extremo, para obter a estabilidade.

Para o Filósofo, portanto, um indivíduo não pode ser virtuoso vivendo apenas na contemplação, é preciso agir, e agir bem. Assim, ele não pode se abster de agir, para evitar erro no cálculo das ações, porque o homem é um animal social e faz parte da sua natureza viver em sociedade e isso pressupõe relações harmônicas com os outros. Confiar a vida ao acaso ou colocá-la na mão dos outros é a pior escolha do ser humano, porque ele é responsável por seus atos e deverá responder por eles, se for o caso.

A respeito da virtude, observa Marcelo Perine:

Também como expressão da confluência, na obra de Aristóteles, de toda tradição anterior de reflexão sobre as “coisas humanas” é a sua doutrina da virtude como um extremo que está no meio. A definição aristotélica da virtude como um estado habitual de decisão, que consiste no justo meio relativo a nós, cuja norma é a regra moral, isto é, aquela mesma que daria o sábio, traduz uma extraordinária simbiose de aspectos objetivos – o justo meio – e subjetivos – relativo a nós – na doutrina da virtude moral. Nessa concepção da virtude estão presentes, de maneira harmônica, tanto a tradição do sábio como singularidade exemplar, na qual se deposita o *ethos* de uma comunidade, como as exigências de universalidade contidas na genial tentativa de constituir uma ciência do *ethos*.⁴⁸ Ressalta ainda Perine que Aristóteles completa o estudo da virtude moral com a elucidação do conceito de *phronesis*, que será abordado em capítulo posterior.⁴⁹

⁴⁸ PERINE, Marcelo **Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, p.13.

⁴⁹ Idem, p. 21.

Note-se que o homem virtuoso não extirpa suas emoções, mas busca a justa medida, que é dada pela razão. Ele necessita do desejo, princípio de toda a deliberação, mas a sua ação resulta da intervenção da razão, advindo o uso prático da mesma sob a forma de deliberação a respeito dos meios para atingir o fim, se tornando senhor de suas ações.

Portanto, a virtude é uma espécie de mediedade, que deve ser estabelecida levando em consideração um indivíduo em particular, com suas capacidades, personalidades e estágios de desenvolvimento, o qual deve possuir uma disposição a exibir ou sentir uma determinada emoção na ocasião correta, em vista de objetos e pessoas corretas, da maneira correta, consistindo em um estado da alma que nos qualifica. Porém, nem sempre uma dada disposição de caráter estará imune à transformação, restando sempre a possibilidade de se agir diferentemente, a despeito da prática reiterada de um hábito.

Deduz-se que a virtude é uma disposição de caráter visando a realização da perfeição do homem, enquanto ser racional, consistindo em um meio termo entre dois extremos, dois vícios, um do excesso e o outro da deficiência, não existindo uma regra geral para determinar o meio, porque ele só pode ser avaliado perante as circunstâncias particulares.

Nestes termos, afirma João Hobuss⁵⁰ que a ação virtuosa não depende tão-somente de observar o meio a ser escolhido, mas leva em consideração as circunstâncias da ação, estando a exigir o conhecimento do que se faz, escolha livre do ato em questão e em vista dele mesmo, que deverá ser executado com uma disposição firme, como o determinaria o homem prudente.

Importante ressaltar que as medianias são determinadas racionalmente pela prudência, que será analisada em capítulo posterior. Sem ela, não se pode falar em virtude moral, por não haver a apreensão das corretas razões de agir, ou seja, a prudência serve de guia às ações morais.

⁵⁰ HOBUSS, João. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: UFSC, 2011, p. 114-115.

Por seu turno, como discorrido anteriormente, para que uma ação seja considerada excelente, ela deve ser voluntária, ou seja, o sujeito deve praticá-la por ter consciência que ela é boa e justa, para si e para os outros e ter prazer em executá-la. Só assim ele poderá ser considerado um indivíduo virtuoso.

Sobre atos voluntários e involuntários, diz o Filósofo:

Sendo involuntária uma ação executada sob compulsão ou por ignorância, um ato voluntário é presumivelmente aquele cuja origem está no próprio agente, quando este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo. É provável que não seja correto chamar de involuntários os atos praticados por causa da cólera ou do desejo; com efeito, em primeiro lugar este procedimento nos impediria de dizer que qualquer animal inferior, ou qualquer criança, age voluntariamente. Então, nenhuma de nossas ações motivadas pelo desejo ou pela cólera é voluntária? Ou ações nobilitantes são voluntárias e as ignóbeis involuntárias? Isto não é um absurdo, sendo a causa uma só? Seria certamente estranho qualificar de involuntários atos que visam a coisas que é justo desejar, pois devemos encolerizar-se em certas circunstâncias e desejar certas coisas, como por exemplo a saúde e o saber. Mais ainda: pensa-se que o que é involuntário é penoso, mas se pensa que o que corresponde a um desejo é agradável. Além disso, qual é a diferença, quanto ao aspecto da involuntariedade, entre erros cometidos premeditadamente e os cometidos sob o domínio da cólera? Ambos devem ser evitados, mas as emoções irracionais não são consideradas menos humanas do que as racionais, e portanto as ações motivadas pela cólera ou pelo desejo são do homem. Seria estranho, então, classificá-las como involuntárias.⁵¹

De fato, o indivíduo, salvo exceções em que Aristóteles exemplifica, como estar o agente sob compulsão ou ignorância, é responsável por seus atos, não podendo se eximir da sua responsabilidade e é por isso que precisa regulamente se policiar e se aprimorar, visando combater atos irracionais.

A mediedade deve ser guiada pelo *logos* e por pessoa virtuosa, fazendo-se necessário o controle dos impulsos conduzidos pela paixão, ou pela fraqueza, com o domínio de si, o que caracteriza a continência. Nessa situação, o homem encara a

⁵¹ EN III, 1111b.

decisão moral como um combate a ser travado, em que o inimigo são os desejos violentos e maus; porém, é auxiliado pelos seus bons hábitos, mas a escolha é sempre “imposta”, com esforço. Ele visa e realiza um fim bom, mas não age em virtude deste resultado; age como homem virtuoso por respeitar as regras, embora não possua disposição interior de efetivamente querer o bem e o belo.

Para se adquirir a temperança, é preciso que o educador desenvolva na criança o seu pendor, a fim de que aprimore seu gosto pelas coisas harmoniosas ou moderadas, evitando-se, assim, que na idade adulta, permaneça “condenado” a viver na continência. E utilizamos este termo porque o indivíduo continente vive a decisão moral como que um combate a ser travado. Ele se experimenta como falível, porque tem desejos violentos e maus e necessita vigiar-se constantemente, para não incidir em erros. De outro lado, os seus hábitos fazem com que frequentemente escolham bem, porém a escolha nunca é feita com facilidade e não é prazerosa, mas imposta com dificuldade. Deste modo, o indivíduo continente age justamente mas não é justo, porque não está reconciliado consigo mesmo, tendo dificuldades de alcançar o fim ético que é a vida feliz, devido a seus desejos excessivos.

De outro lado, o homem acrático age contra o seu próprio conhecimento acerca do bem, elegendo o fim aprazível como o bem supremo. Indivíduos acráticos certamente terão maior dificuldade em controlar seus sentimentos e ações a atingir a temperança do que os incontinentes, que ainda têm forças para combatê-los, porém com muito esforço. É que, para os acráticos, o bem a ser atingido é o prazer e provavelmente nem tenham consciência de que estejam agindo sem virtude. Talvez a mudança de hábitos e amizades possam incentivá-los a uma mudança de comportamento.⁵² Assim, o fenômeno da acrasia, ou seja, fraqueza de vontade,

⁵² “O homem acrático é aquele que age contra o seu próprio conhecimento (juízo) acerca do bem e a sua própria escolha deste. Ele possui um desejo arrazoado de fazer uma coisa, mas, sob a influência de um desejo contrário, faz, de fato, outra. Evidentemente, no entanto, esse desejo contrário tem de ser gerado a fim de que se entenda como ele se fixa sobre algum objeto particular e se enquadra em uma explicação adequada do comportamento do acrático. De maneira igualmente evidente, ao menos um objetivo principal de Aristóteles em VIII 3 é exibir o comportamento acrático sob o padrão explicativo esquematizado no silogismo prático. Seu caso-modelo repousa sobre o ponto que o apetite corpóreo pode fornecer, por si só, uma premissa maior que tem a ver antes com o prazer do que com o bem (‘tudo o que é doce é prazeroso’, ou ‘doces são aprazíveis’). Em outras palavras, o apetite estabelece um fim que não está integrado ao plano de vida ou ao esquema racional de fins de uma pessoa, sua concepção geral do bem. Diferentemente do autoindulgente, cuja razão (pervertida)

configura um conflito de vontade entre o que o agente sabe, do ponto de vista prático, e aquilo que deseja. Note-se que este conflito pode ou não ocorrer, ou seja, o acrático pode estar agindo sob o estigma do conflito ou não. É manifesto que existe algo no acrático diverso da razão, ou seja, o acrático age dominado pelo apetite, desdenhando a razão deliberativa, utilizando-se de um silogismo prático equivocado, decorrente de uma opinião, mobilizando a premissa, por exemplo, de que “todo prazer é benéfico” que, unida à segunda premissa “isto é prazer”, leva à “opinião” ou conclusão de que “isto é benéfico”. Nesse caso, o homem se comporta acriticamente, dominado pela opinião, que é falsa, mas que o satisfaz. A despeito deste raciocínio distorcido, o fato é que o acrático sabe, no curso de sua ação, que está agindo errado, mas deixa de se conter na busca dos apetites momentâneos, que elege como o bem maior para si, deixando em segundo plano a razão, que certamente o incomoda. Utilizando-se de uma metáfora, em relação ao sujeito acrático, a razão seria a luz vermelha de um semáforo que alerta o “motorista” dos perigos da ultrapassagem, mas este não se contém, mesmo ciente dos perigos e o desrespeita, em busca de uma vantagem imediata, que ele imputa de maior importância, a acatar a razão em prol de um futuro próspero, por ser imediatista. Deste modo, a característica principal do indivíduo acrático é ser imediatista, ou seja, ele coloca em primeiro plano os prazeres imediatos, não se importando muito com os seus resultados nefastos.

Note-se que o indivíduo intemperante e o incontinente deixam-se levar por seus desejos irracionais, porém o incontinente pode reconhecer a reta regra mas age contra o seu desejo; já o intemperante não possui, em geral, o senso do valor da regra, agindo, então, levado por seus imoderados e pervertidos desejos.

aprova todo tipo de gratificação sensual como em si mesmo boa, o acrático é tentado a perseguir um objetivo que sua concepção racional de vida não aprova. Contudo, ele age, como Aristóteles enfatiza (VII 3 1147a35-b1), sob a influência de certa razão e opinião. Sua ação tem de ser explicada mediante uma combinação de desejo e pensamento, articulados no silogismo: ‘doces são aprazíveis, isto é um doce; portanto, comê-lo-ei’. Para o acrático, isso é apenas metade da história – explicamos a ação que ele pratica, não o conflito por trás dela -, mas é presumivelmente toda a história das pessoas imaturas de I 3. Elas foram desejos e empreendem ações não segundo a razão, visto que seus fins são simplesmente aquilo que se lhes depara como aprazível em certo momento: elas não possuem uma concepção estável do bem a partir da qual raciocinar”. BURNYEAT, M.F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles In: ZINGANO, Marco. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles**. São Paulo: Odyseus, 2010, p. 175-176.

Portanto, o indivíduo temperante é o que melhor se comporta diante dos apetites, e o que é mais virtuoso; isso não significa que ele é insensível aos prazeres carnavais, que não seria sensato, dada a sua própria natureza, porém sua educação disciplinada domina os apetites do corpo através do hábito, possibilitando que a razão atue e domine os apetites sexuais, quando exagerados, adestrando naturalmente suas ações de uma maneira moderada e sensata. O indivíduo temperante está além da continência e do domínio de si, implicando a erradicação completa dos desejos excessivos e maus. Ele se caracteriza não apenas pela ação reta, mas pela temperança do desejo; o homem temperante persegue o que a reta regra prescreve, desejando fazer o que é belo, ultrapassando toda dualidade entre desejo e razão, porque o seu desejo se racionalizou. Para adquirir a reta regra, o educador, apoiando-se no temperamento da criança ou no seu pendor, desenvolve seu gosto pelas coisas harmoniosas ou moderadas, parecendo difícil a um adulto que não se afastou precocemente de seus maus desejos tornar-se realmente temperante, estando condenado a permanecer aquém da virtude, que é a continência. Para Aristóteles, a temperança do desejo deve ser implantada na idade em que o ser é ainda educável. No entanto, por força do domínio e trabalho sobre si, o adulto chegará a moderar seus desejos, a amar fazer o que deve fazer, abrindo a possibilidade de uma passagem da continência à temperança.

Deste modo, o temperante sabe o que faz e escolhe deliberadamente seguir o caminho do bem, não pecando nem pelo excesso nem pela deficiência, agindo de conformidade com o que é reto, e gostando de fazê-lo, cumprindo a regra moral de uma forma estável e continuada, o levando a conquistar a felicidade, porque alcança a plena harmonia espiritual, o libertando de sentimentos maléficos, como o remorso e o arrependimento. Ele possui desejos, porém eles nunca serão excessivos e imoderados e desejará de conformidade com o que é justo e bom, havendo plena sintonia nos seus desejos e ações, sem qualquer luta interna, podendo ser qualificado como virtuoso.

Podemos dizer, do exposto, que a virtude é a disposição estável, que nos permite escolher, disposição esta consistente num meio (o meio termo relativo a nós), definido pela razão, como o definiria o homem prudente. Encontram-se na

natureza da virtude a atividade humana que atinge seu fim. A própria virtude é “meio” de caráter voluntário, que se realiza, significando escolha consciente e razoável do que se deve fazer, a despeito das paixões e operações deleitáveis ou penosas, atingindo-se o cume, de difícil acesso, que se pode possuí-lo somente depois de longo exercício.⁵³

2.2 A mediedade entre dois vícios

A mediania, segundo Aristóteles, está inserida entre dois vícios, porque os impulsos, as paixões e os sentimentos tendem ao excesso ou à deficiência, e a razão deve impor a justa medida, que é o meio caminho, ou mediania, entre os dois excessos, que é uma forma de acerto digno de louvor. Mas, por que é tão difícil a temperança, indaga o filósofo. Porque os seres humanos, segundo Aristóteles, se corrompem facilmente pelos prazeres e pelas dores. O prazer, segundo Aristóteles, se desenvolve em todos nós desde o berço, de sorte que é difícil de ser erradicado, estando enraizado na estrutura de nossas vidas. Assim, muitas vezes, o prazer se sobrepõe à razão, dificultando a conquista da virtude, porque aquele que é inclinado a obedecer a suas paixões não escutará aconselhamentos, desprezando as lições sábias, porque sua finalidade não é a obtenção do conhecimento, mas a ação.

Ressalta o Filósofo que pouquíssimas pessoas são insensíveis aos prazeres carnis, advindo daí a importância da temperança na contenção dos prazeres exagerados, equiparados a estados bestiais. Portanto, aconselha que nossos prazeres devem ser comedidos, e poucos, e não devem, de modo algum, se opor ao racional, enfatizando que o homem moderado deseja a coisa certa da maneira certa no momento certo, que é o ordenado pela razão. Para isso, precisamos controlar o caráter de nossas atividades, visto que a qualidade destas determina a qualidade de nossas disposições. Para agir bem, o homem moderado precisa possuir autocontrole e ser firme, mas nem sempre ele consegue manter o

⁵³ PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 44-45.

autocontrole, mesmo sabendo que está errado, por causa do prazer e do desejo - no sentido de excesso e perversão e que provocam efeitos danosos porque o desviam do caminho reto - porém nem todos os prazeres são maus, alguns são até benéficos - ou inócuos - para o desenvolvimento do homem. É uma luta interna, que só com força de vontade, convicção e hábito se vence. O homem é um animal racional e tem a razão ao seu favor para discernir entre o bem e o mal e lutar contra aquilo que lhe é maléfico.

A razão, pelo que podemos observar, é primordial na condução dos pensamentos e atos do homem, segundo Aristóteles e ela pode, sim, solucionar os seus problemas, lhe propiciando uma vida melhor e próspera, em que reine a harmonia e a sabedoria.

Assim, usando a razão, nos tornamos justos realizando atos justos, moderados realizando atos moderados, corajosos realizando atos corajosos; legisladores tornam cidadãos bons treinando-os em hábitos de ação correta. Ou seja, nossas disposições morais são produtos das atividades correspondentes.

É necessário, portanto, que investiguemos como agir corretamente, uma vez que nossas ações determinam a "qualidade" de nossas disposições. Porém, a vida frequentemente nos coloca em situações que temos que optar por um caminho, dentre vários, e nem sempre temos maturidade e sabedoria para tomarmos o caminho correto, o caminho da virtude. São tantas as dúvidas que nos acometem que muitos ficam pelo caminho, na bifurcação, sem rumo ou optam pelo caminho mais fácil, porém tortuoso, seguindo os instintos irracionais, em prol do prazer e da vida fácil.⁵⁴

⁵⁴ “Na alma, que é propriamente o homem, existe uma parte que comanda, a racional, e uma que obedece, a irracional. Esta última pode recusar-se a obedecer quando o seu desejo tornar-se impermeável à razão, mas pode sujeitar-se à parte racional por meio de uma participação do desejo – que por si é irracional – na racionalidade, deixando-se impregnar-se por ela. O homem é, portanto, um composto do desejo razoável e de razão desejante. Aqui está o fundamento da moral de Aristóteles, que pode ser resumido assim: “É porque nós somos o nosso espírito, e porque o corpo é para nós outro, que toda a moral consiste em viver a vida do espírito e não a vida deste outro”. PERINE, Marcelo. **Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, p.12.

A seguir, abordaremos as várias espécies de excelência moral, e os modos de se atingir o meio termo, compreendendo a virtude a via do meio entre dois vícios, do excesso e da deficiência, os quais são superados, representando a virtude o ponto mais elevado do valor moral e compreendendo a afirmação da razão sobre o irracional.

Em primeiro lugar, trataremos da *coragem*, considerada a excelência moral que se localiza entre o medo e a temeridade.

Ao refletir sobre esta virtude, Aristóteles observa que, o homem corajoso é tão intrépido quanto uma criatura humana pode ser e muito embora possa temer as coisas que não estão além da resistência humana, ele as enfrentará seguindo os ditames da razão, porque sabe que é honroso fazê-lo. O homem corajoso enfrenta e teme as coisas certas e por motivos certos, da maneira certa e na ocasião certa, ele é confiante nas condições pertinentes, sentindo e agindo de acordo com o mérito das circunstâncias. A coragem é nobilitante e é por isso que uma pessoa corajosa resiste e age de conformidade com os seus ditames.

Observa Aristóteles que podem existir pessoas excessivamente destemidas, não tendo um nome especial para elas, mas seriam como loucas ou insensíveis ao sofrimento, ao não temerem nada, como terremotos nem vagalhões.

Por seu turno, no tocante às pessoas excessivamente confiantes em relação ao que é realmente temível, são denominadas temerárias. Elas são consideradas jactanciosas e meras simuladoras de coragem. Ou seja, elas apenas desejam parecer aquilo que as pessoas corajosas realmente são em face das coisas temíveis sendo, em verdade, uma mistura de pessoas temerárias e covardes, pois demonstram uma coragem que não possuem, ou seja, anseiam antes da hora pelo perigo, fugindo logo quando se defrontam com ele.

Do lado da deficiência, estão as pessoas covardes, que temem o que não devem e como não devem. Falta-lhes confiança, sendo mais notadas por seu excesso de temor em situações difíceis. Diz Aristóteles que o covarde, o temerário e

o corajoso relacionam-se com os mesmos objetos, mas possuem disposições diferentes em face deles. Assim, os dois primeiros pecam pela falta e pelo excesso, enquanto o terceiro ocupa o meio termo, que é a posição certa.

Passaremos, a seguir, ao estudo da virtude da *moderação ou temperança*, excelência moral da parte irracional da alma.

Ensina o Filósofo que a moderação é considerada o meio termo no tocante aos prazeres do corpo. Deste modo, as pessoas moderadas ocupam uma posição intermediária em relação aos objetos do desejo; elas desejam moderadamente, como devem e desde que eles não sejam um obstáculo à consecução dos fins a que visam ou contrárias ao que é nobilitante, nem estejam além de seus recursos, agindo de conformidade com a reta razão.

Ao lado do excesso, está o indivíduo concupiscente, que age com excesso em relação aos prazeres corporais, tornando um ser bestial, segundo o Filósofo. Assim, tais pessoas anseiam por todas as coisas agradáveis e escolhem o prazer à custa do que for, agindo como seres irracionais. O concupiscente deseja o que é ignóbil e deixa seus apetites crescerem rapidamente, possuindo um prazer insaciável e generalizado, enfatizando Aristóteles que se esses desejos forem numerosos e violentos, aniquilarão a própria capacidade de raciocinar. Por isso, aconselha Aristóteles que os desejos devem ser poucos e moderados e não devem em hipótese alguma se opor à razão. Deste modo, a parte apetitiva de nossa alma deve harmonizar-se com a razão.

De outro lado, a deficiência dos prazeres corporais seria, para Aristóteles, uma espécie de insensibilidade; no entanto, observa Aristóteles que indivíduos insensíveis são raros, tendo em vista que a insensibilidade não é humana, ponderando que até os animais manifestam afeição pelo prazer não merecendo o assunto, assim, maiores abordagens.

Pondera Aristóteles que a concupiscência parece ser uma disposição mais voluntária que a covardia, porque a primeira é motivada pelo prazer e esta pelo

sofrimento, sendo um objeto de escolha e o outro de repulsa e, além disso, o sofrimento transtorna e aniquila a pessoa que o sente, enquanto o prazer não ocasiona nenhum sofrimento, configurando, portanto, a concupiscência mais voluntária e reprovável que a covardia.

Prosseguindo no estudo das virtudes, discorreremos sobre a *liberalidade*, considerada um meio termo em relação à riqueza, envolvendo pequenas somas de dinheiro.

Ressalta Aristóteles que a riqueza é um artigo de uso e ela pode ser mais bem usada pelas pessoas dotadas de excelência moral, denominadas por ele de pessoas liberais. Ensina o Mestre que as pessoas liberais dão porque tal fato é nobilitante e darão acertadamente, pois darão valores certos, às pessoas certas e no momento certo, agindo com prazer e sem sofrimento, porque sabe que a liberalidade que faz é conforme à excelência moral. Ademais, a pessoa liberal não buscará o dinheiro em fonte errada e não está sempre pedindo, pois não é característica da pessoa que faz benefícios aceitá-los avidamente. A liberalidade é, assim, um meio termo entre dar e obter riquezas, fazendo as duas coisas como se deve, obtendo e gastando a riqueza corretamente.⁵⁵

No entanto, afirma Aristóteles que aquele que não gasta de acordo com suas posses é o indivíduo pródigo. Ensina Aristóteles que a maioria dos pródigos tomam o dinheiro de fontes erradas. Porque ávidos em gastar, são obrigados a obter recursos de qualquer fonte, sem qualquer parâmetro, sendo indiferentes em relação à nobreza da conduta. O interesse dos pródigos é dar e não se importam de onde obterão os recursos; mesmo o seu dar não é generoso, porque muitas vezes dão a quem não merece, gastando seu dinheiro indiscriminadamente, o esbanjando no deboche, porque ausente o padrão moral. Entretanto, pondera o Filósofo que se o pródigo for submetido a uma disciplina rigorosa, poderá atingir a mediania e, conseqüentemente, a generosidade.

⁵⁵ EN IV, 1121a.

Por seu turno, do lado da deficiência, está a avareza, que para Aristóteles é incurável, porque perceptível que ela é envolta em algum tipo de debilidade, estando mais enraizada no ser humano do que a prodigalidade, porque a maioria das pessoas aprecia mais ganhar dinheiro do que dá-lo, configurando ainda um vício de grande difusão, porque, consistindo na deficiência no distribuir e excesso no obter, não traz benefícios à sociedade. Há também aqueles, dentre esta espécie de deficiência no dar, que se excedem em termos de obtenção, tomando de todas as fontes tudo o que pode, demonstrando possuir uma avidez sórdida, concluindo o Filósofo que a mesquinhez é um mal maior do que a prodigalidade.

Por fim, indica Aristóteles que a prodigalidade é o excesso em relação a dar e a não obter enquanto a avareza é a falta em relação a dar e o excesso em relação a obter.

Analisaremos, a seguir, a *magnificência*, considerada uma virtude que concerne à riqueza que envolve gasto em grande escala, superando a liberalidade do ponto de vista da magnitude.

Enfatiza Aristóteles que as despesas do homem magnificante são grandes e adequadas, assim como os seus resultados e o motivo da despesa é a nobreza da ação, característico de todas as virtudes. O homem magnificante deve ser, necessariamente, generoso e a grandeza do gasto deve ser avaliada tendo como referência a pessoa que desembolsa o dinheiro, ou seja, sua posição e condições de prover o gasto, os quais devem ser proporcionais à ocasião e ao doador. O indivíduo magnificante pensará na melhor maneira de obter um resultado mais nobilitante e mais adequado às circunstâncias, sem se preocupar com o montante do gasto ou de gastar o mínimo possível, sendo característica da pessoa magnificante despender magnificamente e de maneira condizente com o dispêndio.⁵⁶

A antítese do homem magnificante é o homem vulgar, que gasta muito em ocasiões desprovidas de importância, geralmente para fazer espalhafato de sua

⁵⁶ EN IV, 1122b.

riqueza ou para ser admirado e não por uma justa causa, gastando muito quando deveria não o fazer e gastando pouco quando deveria gastar muito mais.

Do outro lado do vício, há o homem mesquinho, o qual incorrerá no erro do lado da deficiência e tudo o que estiver realizando hesitará, para refletir como gastar o mínimo e mesmo este mínimo será gasto com ressalvas. A pessoa mesquinha, depois de gastar grandes somas, comprometerá o resultado final por uma insignificância. Em qualquer coisa que esteja fazendo ela hesitará e fará cálculos para saber como gastar menos e lamentará até o pouco que gastou. Essas disposições de alma, pondera Aristóteles, não são ofensivas a outrem e nem demasiadamente inconvenientes, ou seja, são vícios considerados toleráveis.

Prosseguindo no estudo das virtudes, o indivíduo detentor de *grandeza de alma, ou magnânimo*, é aquele que reivindica muito porque merece, por ser um indivíduo moralmente virtuoso.

Considera-se magnânimo aquele que aspira a grandes coisas e está à altura delas e têm em vista as honrarias, de conformidade com seus méritos. Por terem mais méritos, as pessoas magnânimas devem necessariamente ser boas e é a grandeza em relação a cada espécie de excelência moral que caracteriza as pessoas magnânimas. Assevera Aristóteles que parece que a magnanimidade é uma espécie de coroamento de todas as formas de excelência moral, porque não existe sem elas. As pessoas magnânimas se conduzirão moderadamente em relação à riqueza, o poder e às venturas e desventuras, independentemente do que lhes aconteça, enfrentando os obstáculos com dignidade e não se rejubilarão demasiadamente com a boa sorte. Acreditam que o poder e a riqueza são desejáveis pelas honrarias, e em tudo que faz agem com moderação e justiça merecendo, assim, todas as honrarias.⁵⁷

Por sua vez, examina Aristóteles que aquele que merece mais do que acredita e reivindica pouco é pusilânime e é considerado pequeno de alma; esse reivindicar relaciona-se ao mérito, ou seja, uma reivindicação a bens externos a si

⁵⁷ EN IV, 1124a.

mesmo, sendo que o maior dos bens, observa Aristóteles, é a honra, a recompensa face as ações nobres. Esse tipo de pessoa, segundo Aristóteles, não é considerada má, porque não praticam o mal, apenas estão erradas. Deste forma, as pessoas pusilânimes são dignas de boas coisas porém privam-se daquilo que merecem, não se julgando dignas de boas coisas, demonstrando serem pessoas retraídas, sem motivo para sê-lo, se retraindo até diante de ações e propósitos nobilitantes, por se julgarem indignas deles.

As pessoas pretensiosas, do lado oposto ao do pusilânime, merecem pouco mas reivindicam muito. Elas são insensatas e ignorantes até em relação a si mesmas, a ponto de fazerem ostentação de seus defeitos, assumindo responsabilidades honrosas das quais não fazem jus, porém não conseguem esconder suas deficiências, que são logo descobertas. Tais pessoas são exibicionistas, e dependem da aprovação dos outros e querem que eles vejam sua falsa prosperidade.

No entanto, considera Aristóteles que a pusilanimidade é mais contrária à magnanimidade do que a pretensão, pois ela é mais frequente e pior.

É o grandioso de alma, portanto, que trilha o melhor caminho, da mediedade, o qual presta ajuda de boa vontade, é altivo diante de homens de posição, mas cortês com os humildes, porque é difícil ser superior aos grandes e fácil sobrepujar os fracos e se importará mais com a verdade do que com a opinião das pessoas, e falará abertamente e francamente com todos, por ser sincero, não se preocupando com tagarelice, não fazendo nenhuma questão do louvor alheio. Ele observará a devida medida com relação à riqueza, o poder e a sorte, boa ou má, já que estas o podem atingir. Ele não se regozijará excessivamente na prosperidade e nem se entristecerá demasiado na adversidade, sofrendo infortúnios com resignação, não por insensibilidade, mas em virtude da força do seu caráter e nobreza e nunca praticará ações odiosas ou ignóbeis.⁵⁸

⁵⁸ EN I,1100b.

No tocante ao sentimento que tanto atormenta o homem, a cólera, vejamos como conquistar o meio termo.

Neste campo, avalia Aristóteles que também há excesso, uma falta e um meio termo. O homem ponderado, controlado, intermediário, seria um indivíduo *calmo ou brando* e, os que se encontram nos extremos seriam os indivíduos irascíveis e os indivíduos pacatos ou não-irascíveis, aqueles que ficam aquém da justa medida.⁵⁹ Observa Aristóteles que o excesso (irascibilidade ou cólera) é mais oposto à brandura do que a deficiência, porque a natureza humana é mais propensa a tirar satisfação do que a perdoar e também porque é mais difícil conviver com os geniosos. No entanto, diz Aristóteles que as pessoas que se encolerizam por motivos justos e com as pessoas certas e que agem como, quando e enquanto devem, são dignas de louvor, ponderando que as pessoas amáveis tendem a permanecer imperturbáveis, não se deixando dominar pela emoção, mas em determinados momentos é justo e adequado encolerizar-se, porém as pessoas amáveis não são vingativas e tendem a fazer mais concessões, diferente das pessoas rancorosas ou mal humoradas, as quais são difíceis e implacáveis, sustentando sua cólera por mais tempo do que deveria, sendo pessoas

⁵⁹ EN IV, 1126a: “As pessoas que se encolerizam por motivos justos e com as pessoas certas e, além disso, como devem, quando devem e enquanto devem, são dignas de louvor. Estas, então, serão as pessoas amáveis, pois a amabilidade é louvável. De fato, as pessoas amáveis tendem a permanecer imperturbáveis e a não se deixarem dominar pela emoção, e a encolerizar-se somente da maneira, com as coisas e durante o tempo ditados pela razão; mas pensa-se que elas erram no sentido da falta, pois as pessoas amáveis não são vingativas e tendem a fazer concessões. A falta, seja ela uma espécie de ‘não-irascibilidade’ ou outra coisa, é reprovável, porquanto as pessoas que não se encolerizam com as coisas que devem encolerizá-las são consideradas insensatas, tanto quanto as que não se encolerizam da maneira certa, no momento certo, ou com as pessoas certas; pensa-se, com efeito, que tais pessoas não têm sensibilidade nem sofrem diante de uma ofensa e, já que não se encolerizam, pensa-se que elas são incapazes de defender-se; considera-se servil suportar um insulto a si mesmo e admitir que um amigo seja insultado. O excesso pode manifestar-se em todas as situações mencionadas, pois alguém pode encolerizar-se com a pessoa errada, por coisas erradas, mais do que o razoável mais depressa ou durante muito tempo; mas nem todos estes excessos ocorrem numa mesma pessoa...As pessoas irascíveis se encolerizam rapidamente, e com as pessoas erradas, e mais do que o razoável, mas sua cólera cessa rapidamente – este é o aspecto mais favorável em relação a elas. Isto lhes acontece porque elas não refreiam a sua cólera, mas revidam abertamente graças ao seu temperamento, e então sua cólera cessa. Por causa do excesso as pessoas coléricas são irascíveis e se encolerizam por qualquer coisa e em todas as ocasiões; daí vem o seu nome. As pessoas rancorosas são difíceis e implacáveis, e sustentam a sua cólera durante muito tempo, já que reprimem a sua emoção; mas a cólera cessa quando elas revidam, pois a vingança as alivia, produzindo nelas prazer em vez de sofrimento; se não revidam, elas continuam a carregar o peso do ressentimento, pois como sua cólera é oculta ninguém tenta sequer persuadi-las a acalmar-se, e é preciso tempo para uma pessoa digerir a cólera sozinha. Estas pessoas são as mais problemáticas para si mesmas e para seus amigos mais próximos.”

problemáticas para si mesmas e para os que convivem com ela, não sossegando enquanto não se vingam ou conseguem uma reparação.⁶⁰

Ressalta, no entanto, Aristóteles, que não é fácil definir a quantidade e durante quanto tempo deve-se durar a raiva e para definir o ponto que se deixa de agir corretamente e se começa a estar errado, ponderando que as pessoas que se desviam ligeiramente do ponto certo, para mais ou para menos, não são censuradas e a decisão depende dos fatos particulares e do julgamento da percepção de cada um.

Quanto à apazibilidade no tocante ao divertimento, diz Aristóteles que a pessoa intermediária seria a pessoa *amável*, o excesso configura o adulação, enquanto a deficiência configura a intratabilidade. Constata Aristóteles que a apazibilidade se manifesta na vida em geral, como no convívio social e no relacionamento por meio de palavras e atos e, em tais circunstâncias, os homens têm o costume de agir diferente. Assim, existem aqueles que sabem agradar a todos da maneira devida, sem excessos, os quais são considerados amáveis ou amigáveis. Eles conviverão de maneiras diferentes com pessoas de alta categoria e com pessoas simples, tratando a todos com deferência e respeito, porque se preocupam com o que é honroso e conveniente.

No entanto, os que se portam mal no convívio social, pecando pela deficiência, são considerados indivíduos intratáveis e altercadores. Eles fazem objeção a tudo, não tendo a mínima preocupação com o desagrado que causam. Falam o que querem sem qualquer censura ou preocupação em ofender ou humilhar alguém, agindo de uma forma desrespeitosa, constrangendo aqueles que com quem convive, sendo considerado um indivíduo desagradável e rixento.⁶¹

⁶⁰ EN IV, 1126a.

⁶¹ “O homem que sempre adere aos prazeres de seus companheiros, se ele se dispõe a ser agradável sem um motivo ulterior, é obsequioso; se o faz para obter algo através disso sob a forma de dinheiro ou as coisas que o dinheiro compra, é um bajulador. Aquele que tudo reprova é, como dissemos, rude ou contencioso. Como a mediania carece de nome, os extremos parece ser opostos entre si.” Ibidem, p.138.

Os adúladores, por seu turno, estão do lado do excesso, exagerando na amabilidade com o intuito de obter alguma vantagem pecuniária.

Ademais, no lazer e no entretenimento, observa Aristóteles que existem pessoas que tendem para o excesso na ânsia de gracejar, esforçando-se por provocar riso a qualquer preço, não tendo a preocupação em dizer o que é conveniente. Elas são consideradas bufões vulgares.

Aqueles, por outro lado, que são incapazes de fazer um gracejo e não suportam aqueles que o fazem são considerados enfadonhos ou grosseiro. Na linha mediana da disposição intermediária estão as pessoas que gracejam com bom gosto, sendo consideradas *espirituosas*, detentoras do senso de conveniência ou tato.⁶²

Porém, constata Aristóteles que a maioria das pessoas se compraz mais do que devia com brincadeiras e gracejos de mau gosto, podendo os bufões serem, indevidamente, considerados espirituosos. Enfatiza, entretanto, que é notório que os gracejos de uma pessoa polida diferem dos de uma pessoa vulgar, da mesma forma que os gracejos de uma pessoa educada diferem dos de uma pessoa vulgar.

Prosseguindo no estudo das virtudes, enfatiza ainda o Filósofo, no tocante à ostentação, que o ostentador ou jactancioso simula possuir qualidades meritórias que não possui, enquanto o autodepreciador deprecia as suas boas qualidades; a meio caminho desses vícios se encontra o tipo franco de indivíduo, o qual é *sincero*, assumindo as suas qualificações sem qualquer distorção e quando inexiste um motivo ulterior para agirem de certo modo, suas ações e condutas representam seu verdadeiro caráter.⁶³

⁶² EN IV, 1128a.

⁶³ Sobre a descrição do caráter sincero, vejamos o que diz Aristóteles: “Não estamos falando das pessoas que honram seus compromissos, nem de assuntos relativos à justiça ou injustiça (isto tem a ver com outra espécie de excelência moral), e sim das pessoas que, em matérias nas quais nada deste gênero está em jogo, são sinceras tanto em suas palavras quanto em sua conduta porque este é o seu caráter. Um homem desta espécie pode ser considerado um homem de bem, pois as pessoas que amam a verdade e são sinceras quando nada está em jogo, serão ainda mais sinceras quando algo estiver em jogo; elas evitarão a falsidade como algo ignóbil neste último caso, pois já a evitam por si mesma, e tais pessoas são dignas de louvor. As pessoas sinceras divergirão da verdade, se for

Enfatiza o Filósofo que a falsidade é vil e a verdade, nobre e louvável, sendo que o homem sincero se coloca entre os dois extremos, restando censuráveis ambos os vícios.⁶⁴

No entanto, observa Aristóteles que os autodepreciadores parecem pertencer a um caráter mais refinado, por manifestar desagrado pela ostentação, concluindo o Filósofo que o ostentador é pior do que o autodepreciador, por ser mais oposto ao homem sincero.

Agora, abordaremos a considerada rainha das virtudes para o Filósofo, qual seja, a *justiça* e ela é assim considerada porque o seu possuidor deve se relacionar com os outros para praticá-la, não se limitando aos seus próprios assuntos privados, ressaltando Aristóteles que “a autoridade mostrará o mestre”, porque ele necessariamente será levado à relação com os outros e mostrará o seu caráter.

Deste modo, ela se difere das demais virtudes e se coloca em posição superior por ser uma virtude que se manifesta na aplicação da excelência moral em relação às outras pessoas, não em relação a si mesmo.⁶⁵

A ação justa é reconhecida pelo seu contrário, pela ação injusta. O termo injusto se aplica tanto às pessoas que infringem a lei quanto às pessoas ambiciosas, no sentido de quererem mais do que aquilo que têm direito, sendo consideradas pessoas não equitativas e iníquas, de modo que as cumpridoras da lei e as pessoas corretas são consideradas justas.

o caso, no sentido de atenuá-la, e nunca de exagerá-la, pois tal atitude será mais compatível com a conveniência, já que todo exagero é desagradável”. *EN IV*, 1127 b.

⁶⁴ “Não estamos nos referindo à veracidade nas relações de negócios ou em matérias nas quais a honestidade e a desonestidade estão envolvidas (visto que tais matérias dizem respeito a uma virtude distinta), porém a casos nos quais um homem é veraz tanto no discurso quanto na conduta quando nenhuma consideração de honestidade está presente, a partir de uma costumeira sinceridade de disposição. Esta sinceridade pode ser avaliada como uma virtude moral, pois o amante da verdade, que é veraz mesmo quando nada depende dela, será veraz *a fortiori* quando algum interesse estiver em jogo, visto que tendo o tempo todo evitado a falsidade por sua própria causa, por certo a evitará quando é moralmente ignóbil; e esta é uma disposição que louvamos. O homem sincero se desviará da verdade, se realmente o fizer, mais na direção da subexposição do que naquela do exagero, visto essa representar melhor gosto, na medida em que todo excesso é ofensivo.” *Ibidem*, p.139.

⁶⁵ *EN V*, 1130a.

Assim, o homem justo é aquele que é equitativo e respeitador das leis, contribuindo para a felicidade da comunidade política. Para o Filósofo, o melhor dos homens é aquele que pratica a virtude em relação aos outros, visto que é uma tarefa muito difícil. O justo, portanto, seria o proporcional e o injusto aquele que transgredir a proporção. O injusto, contudo, pode incorrer no excesso e na deficiência, no “demasiado muito” ou no “demasiado pouco”, porque aquele que pratica o ato injusto detém o excessivo do bem em pauta e a vítima da injustiça detém o deficiente desse bem. A mediania, portanto, é a conduta justa, visto que a injustiça está relacionada aos extremos na obtenção do ganho,

Note-se que o objeto da investigação do Filósofo é a justiça que é parte da virtude, se referindo à honra, ao dinheiro ou à segurança, tendo como objeto o “ganho” e a justiça universal tange a todas as coisas que constituem a esfera da virtude.

A justiça, em suma, está envolvida em uma disposição da alma de dar a cada um o que é seu, na medida de seus méritos, não se apropriando de nada mais e nada menos daquilo que lhe é devido, estando localizada no justo meio pelo qual distribuímos nossos bens, vantagens e ganhos, ou os seus contrários, a outrem e é neste caminho que se encontra a virtude.⁶⁶

De toda a análise dos ensinamentos do Estagirita para a obtenção da mediania, verificamos, por primeiro, que é difícil encontrar o ponto mediano em qualquer coisa. Ademais, verificamos que, entre dois extremos, um deles constitui erro mais grave do que o outro e, sendo assim, se não conseguirmos atingir a mediania, ao menos poderemos assumir o menor dos males, constituindo a primeira regra do Filósofo, no caminho da mediania. A segunda regra é observar a quais erros estamos mais propensos e os descobriremos nos atentando para o prazer ou dor que experimentamos, e teremos que nos “arrastar” na direção oposta “...pois rumando para longe do nosso erro costumeiro estabeleceremos um curso

⁶⁶ EN V, 1131b.

mediano.⁶⁷ Portanto, neste caso, o homem deve afastar-se do que lhe é mais contrário. Nessa linha, um indivíduo devasso e destituído de freios morais deveria evitar lugares que lhe propiciassem a libertinagem, para que consiga frear o seu instinto irracional, com mais ênfase do que um indivíduo mais contido, que mesmo em lugares propícios à vulgaridade, sabe se controlar. Ainda, o alcoólatra deve se abster do álcool, para que possa atingir a mediania, situação diferente do indivíduo que não é viciado, que bebe socialmente, sem qualquer problema. Portanto, é preciso manter-se longe dos extremos, sobretudo daquele ao qual tendemos por natureza.⁶⁸ A terceira regra da mediania, por sua vez, é ficarmos de guarda contra o que é prazeroso e nos conter diante dele, pois assim agindo teremos menor probabilidade de nos extraviar.

Na relação dos extremos com o meio termo, ensina Aristóteles:

Há então três espécies de disposições morais, duas delas são deficiências morais e implicam em excesso e falta respectivamente, e uma é excelência moral, ou seja, o meio termo, e cada uma delas é de certo modo oposta às outras duas, pois as situações extremas são contrárias tanto à situação intermediária quanto entre si, e a intermediária é contrária às extremas; da mesma forma que o médio é maior em relação ao menor, e menor em relação ao maior, as situações intermediárias são excessivas em relação às deficiências,

⁶⁷ “De dois extremos, com efeito, um induz mais em erro e o outro menos; logo, já que atingir o meio termo é extremamente difícil, a melhor entre as alternativas restantes, como se costuma dizer, é escolher o menor dos males, e a melhor maneira de atingir este objetivo é a que descrevemos. Mas devemos estar atentos aos erros para os quais nós mesmos nos inclinamos mais facilmente, pois algumas pessoas tendem para uns e outras para outros; descobri-los-emos mediante a observação do prazer ou do sofrimento que experimentamos; isto feito, devemos dirigir-nos resolutamente para o extremo oposto, pois chegaremos à situação intermediária afastando-nos tanto quanto possível do erro, como se faz para acertar a madeira empenada.” *EN II, 09b*.

⁶⁸ “Em relação ao meio termo, em alguns casos é a falta e em outros é o excesso que está mais afastado; por exemplo, não é a temeridade, que é o excesso, mas a covardia, que é a falta, que é mais oposta à coragem, e não é a insensibilidade, que é uma falta, mas a concupiscência, que é um excesso, que é mais oposta à moderação. Isto acontece por duas razões; uma delas tem origem na própria coisa, pois por estar um extremo mais próximo ao meio termo e ser mais parecido com ele, opomos ao intermediário não o extremo, mas o seu contrário. Por exemplo, como se considera a temeridade mais parecida com a coragem, e a covardia mais diferente, opomos esta última à coragem, pois as coisas mais afastadas do meio termo são tidas como mais contrárias a ele; a outra razão tem origem em nós mesmos, pois as coisas para as quais nos inclinamos mais naturalmente parecem mais contrárias ao meio termo. Por exemplo, tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isto somos levados mais facilmente para a concupiscência do que para a moderação. Chamamos portanto contrárias ao meio termo as coisas para as quais nos sentimos mais inclinados; logo, a concupiscência, que é um excesso, é mais contrária à moderação”. *EN II, 1109a*.

e deficientes em relação aos excessos, tanto no caso das emoções quanto no das ações. De fato, o homem corajoso parece temerário em relação ao covarde, e covarde em relação ao temerário; de forma idêntica, o homem moderado parece concupiscente em relação ao insensível, e insensível em relação ao concupiscente, e o homem liberal parece pródigo em relação ao avarento, e avarento em relação ao pródigo. Consequentemente, cada pessoa nas situações extremas empurra a pessoa na situação intermediária contra a outra, e o homem corajoso é chamado de temerário pelo covarde, e de covarde pelo temerário, e da mesma forma aos outros casos. Sendo então as disposições morais opostas umas às outras, o maior grau de oposição é o existente entre os dois extremos, e não entre cada extremo e a situação intermediária, pois os extremos estão mais afastados entre do que cada um deles em relação à situação intermediária, da mesma forma que o grande está mais longe do pequeno e o pequeno do grande do que ambos estão do médio.⁶⁹

Para atingir o meio termo, portanto, o homem deve refletir, com sabedoria, a respeito do modo correto de se conduzir na vida. Agindo com virtude, o homem controla os seus prazeres, como a gula e a luxúria, refinando seu gosto com vistas a atingir a divina apreciação das ideias. Aristóteles exemplifica que nos tornamos justos realizando atos justos, moderados, realizando atos moderados, corajosos realizando atos corajosos, ou seja, as ações moldam o caráter do homem.⁷⁰

Contudo, o progresso intelectual, segundo o filósofo, nunca é tranquilo e não-problemático, sempre envolvendo estudo, educação, preparo, os quais nem sempre dão bons frutos. Porém, o hábito de atuar de forma reta e prudente, com o controle - e não extinção - das paixões, auxilia muito na consolidação da virtude.

Aristóteles compreende que os sábios e os virtuosos são os mais aptos em alcançar a mediania, e não qualquer pessoa, enfatizando, por outro lado, que as pessoas mais velhas têm mais facilidade para chegar à mediania, face o acúmulo de experiência, mesmo que não tenham um estudo filosófico sobre a ética.

Pelo que podemos observar, as virtudes estão ligadas a um indivíduo virtuoso e ele agirá, provavelmente, com mediania em relação a todas as virtudes,

⁶⁹ EN II, 1109a.

⁷⁰ EN II, 1105b.

porque coloca a razão acima das emoções e paixões, ponderando o Mestre, contudo, que pequenos desvios não são censurados.

Desta forma, ensina Aristóteles:

Mas sem dúvida isto é difícil, especialmente nos casos particulares, porquanto não é fácil determinar de que maneira, e com quem e por que motivos, e por quanto tempo devemos encolerizar-nos; às vezes nós mesmos louvamos as pessoas que cedem e as chamamos de amáveis, mas às vezes louvamos aquelas que se encolerizam e a chamamos de viris. Entretanto, as pessoas que se desviam um pouco da excelência não são censuradas, quer o façam no sentido do mais, quer o façam no sentido do menos; censuramos apenas as pessoas que se desviam consideravelmente, pois estas não passarão despercebidas. Mas não é fácil determinar racionalmente até onde e em que medida uma pessoa pode desviar-se antes de tornar-se censurável (de fato, nada que é percebido pelos sentidos é fácil de definir); tais coisas dependem de circunstâncias específicas, e a decisão depende da percepção. Isto é bastante para determinar que a situação intermediária deve ser louvada em todas as circunstâncias, mas que às vezes devemos inclinar-nos no sentido do excesso, e às vezes no sentido da falta, pois assim atingiremos mais facilmente o meio termo e o que é certo.⁷¹

Ao refletirmos a respeito do homem virtuoso, podemos imaginá-lo como um homem justo. Ele será verdadeiro, honrado e generoso, e controlará a sua ira e não será impetuoso, porém terá coragem de enfrentar os obstáculos que surgirem pelo seu caminho, porque estará preocupado com a sua honra. O prazer, para ele, será contido e sem excessos. Será, portanto, digno de respeito e consideração e por certo terá menos infortúnios e enfrentará menos conflitos internos do que os não-virtuosos, porque estes colocam as paixões e instintos em primeiro lugar, sofrendo as consequências de seus atos irrefletidos, que muitas vezes desaprovam mas não conseguem combater. Será, assim, um homem equilibrado e digno de respeito e de louvor, porque detentor de grandeza de alma.

Pelo que se observa, o homem virtuoso encontra o meio termo, geralmente, em tudo o que faz, porque subordina suas ações e emoções ao comando da razão,

⁷¹ EN II, 09b.

possuindo disposição de caráter que o possibilita estar bem em relação às emoções, experimentando os sentimentos de medo, coragem, desejo, amabilidade, raiva, prazer, liberalidade, na medida certa, sem excessos e deficiências; assim, age em regra com justiça e moderação, porque já incorporou as virtudes em sua alma, através da instrução, do exemplo e dos hábitos, que se transformam como uma possessão estável, advindo a disposição para agir virtuosamente, com mediania.

Cito um trecho do livro de Huberto Rohden⁷², que muito se assemelha ao homem virtuoso de Aristóteles: ele é genial, sem exhibir gênio; ele é poderoso, mas não ostenta poder; ele é puro, mas não vocifera contra os impuros; ele é humilde, sem servilismo; carrega fardos pesados, com leveza e sem gemido; domina, sem insolência; fala a grandes distâncias, sem gritar; ama intensamente sem se oferecer; serve a seus semelhantes, sem o desejo de ser por eles servido; faz bem a todos, mas é um grande anônimo; rasga caminhos novos à humanidade, sem esmagar ninguém; abre largos espaços, sem arrombar portas. Ele é um homem integral, pela leveza dos seus sacrifícios, pela espontaneidade de sua ética, pela radiação de sua bondade, pelos cânticos de alegria em pleno campo de batalha, pelos sorrisos de júbilo por entre as lágrimas de dor, praticando o bem pelo bem, sem nenhuma segunda intenção.

2.3 Do Prazer

Em relação à maioria das coisas, constata Aristóteles que o erro normalmente ocorre devido ao prazer, porque este aparenta um bem e porque a maioria dos homens se movem em direção a ele, divergindo as pessoas a respeito de ser o prazer benéfico ou não.

Desta forma, algumas entendem que nenhum prazer é bom, outras que só alguns prazeres são bons e outras que todos os prazeres são bons. Indica Aristóteles que as razões apresentadas a favor do ponto de vista segundo o qual o

⁷² ROHDEN, Huberto. **Imperativos da Vida**. 3ª ed. São Paulo: Martins Claret, 1990, p. 46-47.

prazer não é um bem de forma alguma são estas: os prazeres não são da mesma espécie; as pessoas moderadas evitam os prazeres; as pessoas dotadas de discernimento buscam o que é isento de sofrimento e não o que é agradável; os prazeres são um óbice ao pensamento; as crianças e os animais irracionais buscam o prazer.

De fato, observa Aristóteles que se certos prazeres são maus, isso não impede que o bem supremo seja um prazer e que haja prazeres benéficos, como os prazeres nobilitantes. Assim, embora certos prazeres sejam altamente desejáveis, os prazeres do corpo e aqueles que são os prazeres das pessoas concupiscentes não o são, por incidir excesso em relação aos bens do corpo. É a busca deste excesso que torna as pessoas más - e desequilibradas - e não a busca dos prazeres necessários, como o prazer de uma amizade ou o prazer de ser honrado. Até bens materiais são uma fonte de prazer, quando razoáveis, porque são necessários para a subsistência e dignidade do homem.

Note-se que o sentimento de prazer na prática de atos conformes à excelência moral, além de ser algo benéfico, é um sinal de que a respectiva disposição moral foi adquirida, aperfeiçoando o ato moral. De fato, não adianta o homem praticar um ato considerado bom sem sentir prazer nesta atitude. Neste caso, ele poderá ser considerado um indivíduo cumpridor dos seus deveres, respeitador das leis e dos costumes da sua comunidade mas não um homem bom no sentido ético. É preciso agir bem e assim o fazer com vontade livre e consciente, representando o prazer um sentimento indicativo do caráter do homem.

No tocante ao sofrimento, acontece o contrário; não há excessos e o evitamos porque este sentimento é um objeto de aversão para todos os seres; no entanto, a aversão à dor não impede a prática de ações que conduzem à felicidade.

Alerta Aristóteles que não se pode confundir prazer com sensação, dando a entender que o verdadeiro prazer deve necessariamente decorrer de atividades dignas e nobres, que são vistas pelo homem bom, que consegue discernir os prazeres, julgando corretamente quais são nobilitantes e agradáveis. Nesses casos,

o prazer contribui para o equilíbrio e felicidade humanos, como o prazer de uma amizade verdadeira, sincera e desinteressada com pessoas boas.⁷³

Assim, o prazer, para o Filósofo, é algo de completo nele mesmo, configurando uma atividade agradável no mais alto grau, como que um coroamento da atividade inclinada à perfeição. O homem que força o seu corpo em busca de prazeres efêmeros não ama nem preza a si próprio nem o seu corpo, instrumento necessário para a expressão de suas ideias, ficando privado de ações mais úteis e virtuosas.

Desta forma, o prazer, se moderado e voltado às coisas nobres e agradáveis, são bons e devem ser usufruídos, posto que também contribuem para a felicidade humana.⁷⁴

Por fim, abordaremos o prazer da amizade, dada a importância desta para o Estagirita, que reservou dois capítulos da *Ética a Nicômaco*⁷⁵ para discorrer sobre ela.

Ao discursar sobre os benefícios da amizade, Aristóteles pondera que ela só será benéfica quando for sincera e verdadeira, alertando que quando envolver prazer carnal e interesse, ela se desfazerá tão logo os envolvidos auferirem as atividades que tinham em mente. Ensina que é o princípio da proporcionalidade que igualiza as partes e preserva a amizade, dando a entender que para existir uma verdadeira amizade, os sentimentos envolvendo os amigos devem ser recíprocos, bons e gratificantes.

⁷³ Vide *EN VII*, 1152b, 1154a, X, 1173b, 1176a.

⁷⁴ O prazer de possuir um trabalho que dignifica o homem, o prazer de ser honrado pelas pessoas, pelo seu valor e conduta louvável, o prazer de combater e vencer os vícios, o prazer de estar com alguém que se ama, o prazer de ser virtuoso, o prazer de recolher-se em estado de contemplação das coisas transcendentais e divinas são exemplos de prazeres nobres e dignificantes, considerados bons e agradáveis para Aristóteles.

⁷⁵ *EN VIII e IX*.

É a amizade baseada no caráter do outro que assenta a verdadeira amizade, na qual as partes desejam o que é nobre, bom e justo ao amigo, como a si próprio, salientando Aristóteles que a companhia das pessoas boas nos exercita na prática da excelência moral, tornando a vida do homem mais prazerosa e feliz. Em contrapartida, adverte o Estagirita que a convivência com os maus é perniciosa, porque as pessoas más não gostam uma da outra, a não ser que obtenham algum proveito, concluindo o Filósofo que somente pessoas boas podem ser amigas.⁷⁶

De outro lado, afirma Aristóteles que os verdadeiros amigos são poucos, porque não se pode cultivar com muitas pessoas uma amizade baseada na excelência moral e no caráter dos amigos e devemos nos dar por satisfeitos se encontrarmos uns poucos amigos desta espécie.⁷⁷

Refletindo sobre a amizade, verificamos que realmente é difícil ser feliz sem a existência de um verdadeiro amigo, a despeito de eventual riqueza e saúde, sendo necessária a presença do amigo para compartilhar as alegrias e tristezas, e para que seja possível a troca de experiências e ensinamentos para o aprimoramento pessoal e aquisição da excelência moral.

A importância da amizade, para o Estagirita, é tão grande, que ele enfatiza que os amigos são necessários “sempre”, tanto na prosperidade quanto na adversidade. Na adversidade, os amigos são necessários porque as pessoas, nesta situação, necessitam de ajuda e apoio para amenizar seus sofrimentos; na prosperidade, eles também são queridos porque as pessoas prósperas necessitam compartilhar a felicidade com os amigos, acarretando benefícios recíprocos. A simples presença dos amigos, para Aristóteles, é agradável nas duas situações, denotando que a amizade configura um prazer benéfico para o homem, concorrendo conjuntamente com os demais prazeres nobilitantes à felicidade humana.⁷⁸

⁷⁶ EN VIII, 1157a e IX, 1164a.

⁷⁷ EN IX, 1171a.

⁷⁸ EN IX, 1171a.

3 A *PHRONESIS* E O SILOGISMO PRÁTICO

Necessário enfatizar, para a compreensão da *phronesis* que, para Aristóteles, a alma do homem possui três partes, a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. As primeiras, quais sejam, a vegetativa e a sensitiva, são as partes irracionais da alma, podendo a parte sensitiva se sujeitar aos domínios da razão, aí incidindo as virtudes éticas, que derivam do hábito, se aperfeiçoando pela prática, como vimos anteriormente. Porém, acima das virtudes éticas, o Estagirita sobrepõe as virtudes dianoéticas, as distinguindo em razão de seu objeto, ou seja, concernente às coisas variáveis e contingentes ou às coisas necessárias e imutáveis.

Assim, as virtudes da parte mais elevada da alma racional são chamadas virtudes dianoéticas ou virtudes intelectuais. A parte científica tem a ciência como objeto e a parte calculativa, o contingente. É nesta parte que a *phronesis*, ou sabedoria prática, está inserida, sendo encarregada de discernir os meios idôneos para alcançar os justos fins; *phronesis* pode ser traduzida por “prudência” ou sabedoria prática, que governa a ação humana e é considerada a virtude da parte calculativa da alma intelectual, que se distingue da sapiência - *sophia* - no interior das virtudes dianoéticas, tendo em vista que a sapiência diz respeito ao que não nasce e perece e a prudência diz respeito ao contingente. Ou seja, a sapiência diz respeito ao necessário, referindo-se a realidades imutáveis, cuidando da intuição dos primeiros princípios - *nous* - e deduções que derivam destes - *epistème* -, identificando-se com a metafísica, ignorando o mundo do devir, pertencendo ao mundo do divino, enquanto a prudência diz respeito ao mundo do acaso, conduzindo as ciências práticas, versando sobre as ações humanas, que são variáveis e contingentes.⁷⁹

Aprofundando-se no conceito de *phronesis*, para Aristóteles, ela não é ciência, mas a mais elevada virtude da parte calculadora da alma racional.

⁷⁹ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso, 2003, p. 68 e 109.

Observa Enrico Berti que a *phronesis* é concebida por Aristóteles como a capacidade de deliberar bem e, para tanto, é preciso ter discernimento, ou seja, ser capaz de pronunciar bons julgamentos. No entanto, o aspecto contingencial que envolve a *phronesis* impede a universalização do fim, devido aos meios, sempre particulares e mutáveis, o que não a desqualifica como capacidade verdadeira de avaliação do que é bom ou mal para o homem. Diz ele:

Ela - a *phronesis* -, com efeito, é por ele concebida como a capacidade de deliberar bem, ou seja, de calcular exatamente os meios necessários para alcançar um fim bom e para tanto é preciso ter discernimento, ou seja, pronunciar julgamentos em relação às coisas das quais é possível estar em dúvida e é possível deliberar. Ora, visto que ninguém delibera sobre as coisas que não podem ser diferentemente do que não são nem 'sempre' nem 'geralmente': por este motivo ela não é, certamente, uma ciência e, portanto, difere profundamente da filosofia prática, que, ao contrário, é uma ciência e tem por objeto realidades cujos princípios são, pelo menos, geralmente.⁸⁰

No entanto, como ensina Pierre Aubenque⁸¹, Aristóteles, em diversas passagens de sua obra, em seu livro *Metafísica*, por exemplo, emprega a palavra *phronesis* para designar o saber imutável do ser imutável. Porém, na *Ética Nicomaquéia*, a palavra *phronesis* sofreu uma transformação, designando uma realidade diferente, passando de ciência para virtude, introduzindo Aristóteles a ideia de uma subdivisão no interior da parte racional da alma, referente às coisas que não podem ser diferentes do que são e as coisas contingentes, referindo-se à virtude da parte calculativa ou opinativa da alma. Assim, a *phronesis*, que era ligada à *sophia*, não é mais, evocando menos os méritos da contemplação, que os do saber eficaz, sem, entretanto, o Mestre renunciar à transcendência do divino e da ideia de Deus. No entanto, este Deus transcendente, para Aristóteles, se afasta das preocupações e da atividade dos homens, permanecendo como um polo imóvel indicador da direção última do homem no horizonte da existência, ou seja, Aristóteles mantém a

⁸⁰ BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 146.

⁸¹ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso, 2003, p.21-32 e 155.

superioridade da vida contemplativa, mas sob a condição de estar além da condição humana.

Cabe ao ser humano ordenar o mundo, não negando-o em proveito de outro mundo, mas se engajando nele, como observa Aubenque, representando a prudência a virtude intelectual propriamente humana, permitindo ao homem tornar-se senhor de si mesmo, agindo de conformidade com o bom realizável num mundo como ele é, não podendo a prudência alçar-se ao absoluto, porque sua função é deliberar em um mundo entregue à contingência. Se o mundo fosse inteiramente perfeito, nada restaria a fazer. No entanto, o homem necessita agir, diante de um mundo cambiante e imprevisível, propiciando a realização da sua excelência propriamente humana.

A prudência passa a consistir, para Aristóteles a virtude dos homens voltados à deliberação, num mundo obscuro e difícil, cujo inacabamento é um convite ao que decerto é preciso nomear como sua liberdade, representando uma disposição para escolher e agir concernindo ao que está em nosso poder fazer ou não fazer. O objeto da prudência são as coisas úteis, e não as que nunca mudam. Ademais, o que é útil hoje, pode não ser amanhã, o que é útil para um, pode não ser para outro, o que é útil pode ser em determinadas circunstâncias e não em outras, introduzindo a dimensão de temporalidade, visto que não desconhecemos que o mundo dura e muda no tempo.

Deste modo, a *phronesis* corresponde à *areté* dianoética, que consiste no deliberar corretamente e no acertar na deliberação sobre a *eudaimonia*, exigindo uma captação do fim, de modo que *práxis* seja, na verdade, *eupraxia*, a excelência no agir.

Ressalta o Filósofo que a *phronesis* exige o conhecimento dos casos individuais, apesar de incluir o conhecimento dos universais, aplicando-se a regra geral ao caso particular, porque é preciso se conhecer o universal para poder se conduzir bem em um caso particular. Assim, o deliberar não tem relação com o

respeito de uma norma moralmente correta, exigindo uma conduta a ser escolhida visando promover o bem comum.

Como indica Marcelo Perine, a causa da ação é a decisão - *proiarsis* -, que envolve desejo de um fim e cálculo dos meios para atingi-lo, decorrente de um intelecto desejante unido a um desejo refletido. No ato da escolha, não há uma separação dos meios e do fim da ação humana, compreendendo os meios-para-o-fim como um todo, ou seja, para que se possa deliberar sobre os meios, a inteligência tem em mente o fim. Desta forma, a vida do *phronimos*, ou seja, daquele que age com sabedoria, consiste em viver *proaireticamente*, em estado habitual de decisão, compreendendo uma vida de *práxis*.⁸²

De fato, diz Aristóteles a respeito do assunto:

O objeto da deliberação e o objeto da escolha são um só e a mesma coisa, com a ressalva de que o objeto da escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido em decorrência da deliberação é o objeto da escolha (...) Então, como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos após deliberar, a escolha será um objeto deliberado de coisas ao nosso alcance, pois quando, após a deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar de conformidade com nossa deliberação.⁸³

Afirma ainda:

[...] já que a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha, e a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e este deve buscar exatamente o

⁸² “Realizar *práxis*, no sentido aristotélico, exige em primeiro lugar um tipo de captação do fim como algo diretamente referido a *eudaimonia*, e como uma especificação de *eudaimonia*, de modo que *praxis* seja, na verdade, *eupraxia*, mesmo quando o ato particular só se relacionar com *eudaimonia* por meio de uma especificação. Mas realizar *praxis* exige também querer realizar um determinado ato, independentemente de qualquer razão adicional que se possa ter para fazê-lo, pelo simples fato de ser belo-e-bom”. PERINE, Marcelo. **Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 35.

⁸³ *EN* III, 1113a.

que aquela determina. Este tipo de pensamento e de percepção da verdade é de natureza prática; quanto ao pensamento contemplativo, que não é nem prático nem produtivo, o bom e o mau funcionamento são respectivamente a percepção da verdade e a impressão da falsidade; com efeito, esta é a função de toda a parte intelectual do homem, enquanto o bom funcionamento da inteligência prática é a percepção da verdade conforme o desejo reto.⁸⁴

Por sua vez, Solange Vergnières⁸⁵ diz que o termo *proairesis* não é unívoco, concordando-se, porém em reconhecer dois sentidos principais: a escolha intencional e a escolha decorrente da deliberação sobre os meios.

No tocante à escolha intencional, assinala a intérprete que existem duas acepções que dizem respeito à intenção, quais sejam, visar a um fim e disposição interior com a qual se visa ao fim.

A escolha intencional que visa a um fim permite distinguir, segundo ela, o indivíduo intemperante do incontinente, posto que, enquanto o primeiro visa o prazer a qualquer custo, não possuindo nenhum remorso ou receio a respeito do fim almejado, o incontinente, a despeito de agir contra a reta razão, é capaz de conhecer a regra e, portanto, desejá-la.

A segunda acepção da escolha intencional torna possível a distinção entre o homem incontinente, continente e temperante, visto que cada um deles visa ao bom fim de modo diverso: o incontinente o visa de um modo abstrato, o continente de maneira concreta, apesar do desprazer que causa e o homem temperante o aceita de bom grado, servindo a *proairesis* como intenção para qualificar a disposição interior do homem temperante e para desqualificar o incontinente, visto que, a despeito de respeitar a reta regra, luta com todo o esforço para inibir seus impulsos e tendências nocivas e para conquistar o domínio de si.

⁸⁴ EN VI, 1139 b.

⁸⁵ VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 99-146.

Por sua vez, o indivíduo intemperante sequer possui disposição para a prática do bem, possivelmente porque não recebeu, quando criança e na adolescência, uma educação boa e justa voltada para a formação integral do homem, fazendo com que nem tenha consciência da sua falha de caráter, vivendo insaciavelmente em busca de prazeres e gozos momentâneos e supérfluos.

Por fim, Vergnières aduz que o segundo sentido da *proairesis* designa a escolha deliberada dos meios para alcançar o fim, configurando a prudência ou *phronesis*, que nos diz o que é preciso fazer em uma determinada situação em particular, afirmando-se a responsabilidade do homem decorrente de seus próprios atos.

Ensina Marie-Dominique Philippe, que a escolha implica em atos voluntários, porque somente o homem senhor de si age por escolha. A escolha não se confunde com o desejo, porque pode ter como objeto coisas que fogem do nosso alcance, para além do nosso poder. Em verdade, a escolha tem como objeto tão-somente o que está em nosso poder. Ademais, o desejo pertence mais ao fim; a escolha, mais ao que está relativo ao fim. Desejamos estar em boa saúde; escolhemos os meios para isso. Por sua vez, a escolha se diferencia da opinião, porque a escolha implica uma certeza, porque escolhemos acima de tudo as coisas que sabemos serem boas, enquanto a opinião permanece sempre incerta. Temos opinião sobre o que não sabemos senão imperfeitamente.⁸⁶

Ressalta Marco Zingano⁸⁷ que a escolha deliberada consiste no pesar razões rivais a respeito dos meios para obter o fim almejado. Diz ele que, para Aristóteles, a deliberação é o ato por excelência da razão prática, revelando a potência do homem. Deste modo, o homem prudente é considerado aquele que sabe bem deliberar, pesando aquilo que se faz ou se deixa de fazer, estabelecendo quais e quantos são os meios que colocaremos em ação para chegar aos fins, dos mais remotos aos mais próximos. Quem age com deliberação toma sua decisão em

⁸⁶ PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 47-48.

⁸⁷ ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. 2ª ed. São Paulo: Discurso, 2007, p. 160-165.

função das razões que reconhece como verdadeiras. Tendo em vista que aquele que delibera age por razão, poderá pôr um freio a seus desejos. O princípio de toda deliberação é um desejo, mas seu assentimento não é dado automaticamente em função deste desejo, sendo resultado da apreensão das razões. O desejo enseja uma deliberação e o princípio da ação está na escolha deliberada, configurando o uso prático da razão sob forma de deliberação a respeito dos meios com vistas a um fim. Neste processo, o sujeito age em virtude das razões que ele reconhece como boas. No entanto, pode ocorrer que o único meio disponível não seja nobre e justo e o sujeito pode deixar de agir, abstendo-se com vistas ao belo, porque a razão está aberta aos contrários e pode deixar de fazer o que pretendia. Não se trata de eliminar o desejo ou a emoção, mas de se desejar em função da deliberação que sucede ao desejo, que a põs em funcionamento, “pois uma vez que decidimos em sequência a uma deliberação, desejamos então conforme a deliberação.” (EN III 5 1113 a 11 – 12). Em verdade, não se deve extirpar o *pathos*, mas lhe dar a justa medida, o examinando mediante uma deliberação, visto que a virtude é uma disposição ligada à escolha deliberada.

Aduz ainda Marco Zingano que o problema filosófico maior parece consistir em articular intimamente emoção e razão de modo que, iniciando por uma emoção ou desejo, o agente termina por escolher o que fará com base no reconhecimento das boas razões. A virtude natural é uma questão de virtude adquirida pelo hábito, fazendo o homem o que deve ser feito. Mas o homem não faz somente o que deve ser feito, ele o faz também de certo modo, escolhendo por deliberação. Em ambos os casos o homem age justamente; no entanto, é no segundo caso que há a apreensão das razões, correspondendo à virtude natural acompanhada da prudência, não podendo a virtude moral vir desacompanha da prudência.

No tocante à distinção entre vontade e escolha, diz Pierre Aubenque⁸⁸ que a primeira concerne, sobretudo ao fim e esta diz respeito aos meios, configurando a escolha a mais orientada que a vontade na direção das condições de realização do fim, tendendo a excluir do próprio querer a pretensão do impossível, restringindo a

⁸⁸ AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso, 2003, p. 214-215.

vontade à consideração do que é possível, porque a vontade pode ser quimérica. Deste modo, a escolha é a apreensão simultânea do fim e dos meios, vontade do fim realizável e por meios adequados. Porém, a adaptação dos meios aos fins se impõe ao homem como uma tarefa difícil, devendo a qualidade da ação ser medida pela retidão da intenção e pela conveniência dos meios. Aduz Aubenque que, no tocante à moral, o meio é indiferente, a questão é que ele pode ser bem ou mal adaptado ao fim, representando um problema técnico. Constata Aubenque que “(...) a prudência seja a virtude da deliberação, mais que da contemplação, e da escolha, mais que da vontade: ela é a virtude do risco e da decisão, aos quais recusaria condescender uma sabedoria muito distante.”⁸⁹

Para agir racionalmente, observa Marcelo Perine que o homem deve exercer um raciocínio dedutivo apto para produzir a ação, ou seja, o agente deve possuir a evidência sobre o fim da ação e, a partir desse fim, optar pelo bem que deve ser realizado em uma circunstância particular, desenvolvendo um raciocínio do tipo silogístico, que parte da qualidade atribuída pela linguagem comum ao sábio – *phronimos* -, ou seja, a capacidade de deliberar sobre o que é bom e útil, em vista da vida feliz.⁹⁰

Desse modo, o ato da escolha compreende a apreensão simultânea do fim e dos meios, e uma escolha justa e reta depende da retidão da intenção e da conveniência dos meios, na busca da *eudaimonia*.

Prosseguindo no estudo da *phronesis*, segundo Enrico Berti, o raciocínio realizado por esta pode ser considerado uma espécie de silogismo prático, onde se pode distinguir uma premissa universal ou maior, uma premissa particular ou menor e uma conclusão, constituída pela “escolha” ou ação do indivíduo; exemplificando, diz Aristóteles, que a atividade-fim deve ser o que é melhor, o bem supremo, para o indivíduo e principalmente para a *pólis*, caracterizando a premissa universal. A particular seria a prudência do homem, que possui o conhecimento necessário para

⁸⁹ Idem, p. 220.

⁹⁰ PERINE, Marcelo. **Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006, p. 76-77.

atingir o fim almejado e a conclusão seria sua ação, de conformidade com o que é correto, desviando-se dos desenganos a respeito dos princípios da ação.⁹¹ Assim, a premissa universal dita uma norma ou prescrição, seguindo-se uma premissa menor particular que aplica a proposição universal ao caso particular e a conclusão consiste no próprio exercício da ação que recebe, portanto, uma fundamentação lógica. Trata-se, em verdade, de uma lógica da ação, onde está presente o desejo articulado em termos de razão, celebrando na práxis a racionalidade, a resgatando do acontecer aleatório.

Pierre Aubenque⁹² critica o silogismo prático, sob o argumento que ele representa a reconstrução abstrata do ato terminal da decisão, deixando de lado o momento essencial que é a deliberação, podendo levar a crer que a ação é cientificamente determinável, enquanto todas as análises da escolha deliberativa guardam relação com a virtude da parte opinativa, e não científica, da alma racional, dando a entender que esse método não auxilia na tomada de decisões acertadas.

Ressalta Enrico Berti que existem divergências a respeito de onde incide a *phronesis*, ou seja, no conhecimento dos meios ou conhecimento do fim. Segundo o seu ponto de vista, a *phronesis* é, essencialmente, conhecimento dos meios pois, como enfatiza Aristóteles, não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios para se chegar aos fins.

Assim, diz Aristóteles:

Sendo os fins, então, aquilo a que nós aspiramos, e os meios aquilo sobre que deliberamos e que escolhemos, as ações relativas aos meios devem estar de acordo com a escolha e ser voluntárias. Ora: o exercício da excelência moral se relaciona com os meios; logo, a

⁹¹ “O silogismo em geral é definido por Aristóteles como um discurso, isto é, um raciocínio, uma argumentação na qual, postas algumas “premissas”(ao menos duas, denominadas respectivamente “maior “e “menor”), alguma coisa de diverso delas (denominada “conclusão”) resulta necessariamente, somente pelo fato de existirem (Segundos Analíticos I 1, 24 B 18-20). As premissas, portanto, são a causa necessária e ao mesmo tempo suficiente da conclusão, por isso a conclusão resulta necessariamente delas”. BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p.5.

⁹² AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso, 2003, p. 224.

excelência moral também está ao nosso alcance, da mesma forma que a deficiência moral (...)⁹³

Observa Aristóteles que há casos em que há apenas um meio de realizar um fim e há outros que o fim pode ser realizado por muitos meios. No primeiro caso, há apenas uma solução e precisamos encontrá-la, representando o meio-fim uma relação recíproca e necessária, sendo objeto da ciência e a deliberação que precede a solução, não sendo acertada, representará a medida de nossa ignorância ou a dificuldade no saber. Quando existir diversos meios para a realização de um fim, o embaraço nasce e é aqui que a deliberação atuará prevendo a eficácia dos meios possíveis e dos riscos que os envolvem. Nesse caso, o homem estará envolvido em conjecturas e deverá compará-las para decidir qual dos meios possíveis é o mais rápido e melhor. Ou seja, a deliberação é da ordem da opinião, ou seja, de um saber aproximativo, implicando a ideia de uma retidão do entendimento; portanto, não poderá transformar o possível em necessário, comportando risco de insucesso.

Note-se que, para bem deliberar, o ser humano precisa ser dotado de discernimento acerca das coisas que nos levam a viver bem de um modo geral, configurando uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos e é objeto de percepção. Deste modo, as pessoas boas de um modo geral são capazes de vislumbrar o que há de melhor para as criaturas humanas nas coisas passíveis de serem atingidas pela ação, possuindo a faculdade de julgar as coisas clara e sensatamente.⁹⁴

O *phronimos* é considerado um homem prudente. Ele delibera bem a respeito das coisas que deseja e possui virtude moral, julgando as verdades que são relevantes para ele numa situação particular, fazendo com que haja corretamente. Sua vida é virtuosa e ele vive em estado habitual de decisão, num mundo marcado por mudanças e desafios, e que se distancia de uma vida de impassibilidade e de repouso. Ou seja, é uma vida de *práxis*, que não significa o caráter natural de um

⁹³ EN III, 1113b.

⁹⁴ EN VI, 1141b.

comportamento, como acontece com os animais. Ela pressupõe decisão livre, fruto do desejo e do *logos* orientados a um fim, conduzida por uma ordem de preferências, de uma forma consciente e racional, envolvendo inteligência e uma disposição ética, inserida num ambiente de costumes, normas e tradições. A *práxis* conduz ao saber prudente e responsável, necessários para a convivência em sociedade.

O *phronimos* age num ambiente de indefinições, porém possui sabedoria para agir corretamente, num caso singular, porque sabe dominar suas afecções, deixando espaço para a atuação da razão. Ele possui inteligência e uma visão de justiça como um todo, conquistada pela educação e experiência, trazendo consigo, possivelmente, a ideia da existência de Deus e da sua verdade, que constitui a sapiência, procurando adequar a lei universal ao caso concreto, racionalmente.

Enfatiza Marco Zingano que Aristóteles nos fornece um esquema conceitual que podemos aplicar nos casos particulares, que articula os interesses do agente, a sua percepção de mundo e um método que relaciona o ideal complexo que o agente busca e a sua relação com este mundo de oportunidades e limitações, compreendendo o desejo de um fim, a conscientização da sua necessidade e ação inexistindo, porém uma teoria científica da racionalidade, não podendo o homem se furtar à árdua tarefa de pensar para bem agir, ou seja, ao processo de tomada de decisões justas e acertadas decorrentes do ato de deliberar.

Nesses termos, ensina Zingano:

O que é sumamente necessário aqui é precisamente o que Aristóteles nos fornece: um esquema conceitual que podemos aplicar aos casos particulares e que articula as relações recíprocas entre os interesses do agente e a sua percepção de como as coisas efetivamente são ou estão no mundo; bem como um método de descrição que relaciona o ideal complexo que o agente busca, no desenrolar de sua vida, tornar real à forma que o mundo imprime sobre esse ideal, ao oferecer oportunidades e impor limitações...Por vezes sou levado à desagradável suspeita que aqueles que sentem que devem buscar mais do que tudo isso oferece anseiam por uma teoria científica da racionalidade, não tanto motivados por uma paixão pela ciência, mesmo naquelas searas nas quais não pode haver uma ciência em sentido estrito, mas porque eles esperam e

desejam que, mediante alguma alquimia conceitual, possam converter tal teoria numa disciplina reguladora e normativa ou então num sistema de regras por meio do qual eles pudessem se furtar de uma parcela dos tormentos do pensar, do sentir e do compreender que podem efetivamente (como eles acreditam) estar envolvidos na deliberação racional.⁹⁵

Nesse contexto de tomada de decisões, é a prudência que irá aplicar as regras gerais aos casos particulares, determinando o meio adequado para a consecução do fim, aplicando os princípios universais às conclusões particulares, dispondo dos meios. A prudência, diferentemente da arte ou da técnica, tem certa dependência das virtudes morais, ou seja, do desejo reto e da retidão de vontade. O prudente sabe diferir a reta regra, sendo capaz de considerar o que é bom para ele e para os outros. Ele é um homem de visão de conjunto, adquirida pela experiência e é dotado de inteligência crítica, fixando a cada um o justo meio que corresponde a sua particularidade, em face de retidão de seu julgamento, servindo de guia para as virtudes morais.

No entanto, a *phronesis*, para poder subsistir, necessita da temperança (*sophrosyne*)⁹⁶, que se posiciona no meio entre os extremos do prazer e dor, referente aos prazeres do corpo e, particularmente, aos do tato e do gosto, visto que o prazer pode corromper os juízos referentes às ações, podendo induzir o homem a escolher as ações que levam a ele, diferentemente da matemática, por exemplo, em que não é necessário dominar o prazer ou a dor, para poder enunciar juízos corretos.

Ensina Tomás de Aquino⁹⁷ que o que permite tomar a prudência como virtude intelectual prática é justamente a constatação de que é um hábito com a razão da virtude, não só porque faz da faculdade uma faculdade de boa obra, mas também porque torna bom o uso da faculdade. E, se no aspecto do bom uso a

⁹⁵ ZINGANO, Marco. **Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles**. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 149-150.

⁹⁶ *EN I*, 1103a.

⁹⁷ AQUINO, Tomás de. **A Prudência – A Virtude da Decisão Certa**. Tradução, Introdução e Notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.5-7.

prudência diz respeito ao desejo, ela faz isso enquanto pressupõe a retidão da faculdade do desejo, isso é tudo o que a definição da prudência como a 'reta razão das coisas respectivas a ação pode significar.

Ressalta o intérprete que a prudência é a reta razão aplicada ao agir, visto que é próprio da prudência não só a consideração racional, mas sua aplicação à ação, que é o fim da razão prática. É necessário que a prudência conheça os princípios universais da razão, mas também os singulares sobre os quais versam as ações, pois o intelecto, por certa reflexão se estende à matéria. Pela experiência, a infinidade de casos particulares se reduz a alguns casos finitos que acontecem mais geralmente, e o conhecimento destes é o suficiente para a prudência humana.

O homem prudente, ensina Aquino, vê a realidade e, com base nela, toma a decisão certa. É preciso transformar a realidade, vista em decisão de ação. O ato de comandar pode frustrar-se, no entanto, em virtude de sentimentos e emoções indevidas, como o medo. Ademais, o peso da decisão não pode ser delegado a terceiros, tendo em vista que a direção da vida é da competência da pessoa, inexistindo regras operacionais concretas para decidir, devendo o homem prudente se pautar no que acontece "geralmente", restando inviável a obtenção de critérios operacionais para discernir o bem.

O fato é que cada pessoa é protagonista de sua vida, responsável por suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir o fim, e os meios não são determináveis *a priori*, pertencendo ao âmbito do contingente, do incerto do futuro, não podendo delegar esta responsabilidade a terceiros, sob pena de ser considerado imprudente e irresponsável, sendo passível de erros e consequências danosas, advindas da sua irresponsabilidade.

Sobre a vinculação da virtude moral e prudência, diz Tomás de Aquino:

O fim de qualquer virtude moral é precisamente o de configurar-se pela reta razão e, assim, a temperança busca que o homem não se afaste da razão por causa das concupiscências; já a fortaleza busca o não-afastamento do reto juízo por ação do medo ou da audácia. E esse fim é estabelecido para o homem pela razão natural, que dita

ao homem agir sempre de acordo com ela. Mas determinar o modo pelo qual, em cada caso, se atinja esse meio da razão, isto é o que compete à prudência. Ainda que atingir o meio seja o fim da virtude moral, é pela reta disposição dos meios que se pode descobrir esse fim.⁹⁸

A pessoa prudente, investida de sabedoria prática, sabe invocar, em uma determinada situação, em face de sua inteligência, educação e instrução, quais os interesses genuinamente relevantes. O que importa não é a capacidade de previsão do homem, mas os seus processos decisórios e suas adequações à situação particular.

O hábito, que capacita o agir bem, de conformidade com a razão, não compreende somente conhecimentos que derivam de conhecimentos precedentes, mas o próprio conhecimento dos princípios porque Aristóteles afirma que os princípios das ações são os fins, e para deliberar bem acerca dos meios é necessário conhecer também os fins. Ao adquirir uma disposição de caráter através do hábito, o indivíduo passa a agir de tal maneira como se não pudesse agir diferentemente mas, em verdade, sempre existe a possibilidade de fazer outra coisa, ou seja, é sempre possível que o virtuoso opte por agir de outro modo, porque as disposições de caráter não ocorrem por natureza.⁹⁹

No ato da escolha deliberada, o sujeito tem que pesar as razões rivais a respeito dos meios, visando a obtenção do fim almejado. O homem prudente é aquele que sabe bem deliberar, pesando as razões para aquilo que se faz ou se deixa de fazer, sendo o desejo guiado pela razão prática, que opera no seu interior.

A finalidade, para Aristóteles, é o que está em foco quando temos que tomar uma decisão, e o objeto da escolha não é um bem absoluto, mas o bem relativo à situação, onde sempre se sacrifica algo tendo em vista algo melhor e esta finalidade

⁹⁸ AQUINO, Tomás de. **A Prudência – A Virtude da Decisão Certa**. Tradução, Introdução e Notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 12.

⁹⁹ BERTI, Enrico. **Perfil de Aristóteles**. Tradução: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012, pp.170-171.

tem que ser boa e harmônica e é por isso que precisamos analisar as situações que nos envolvem, e certamente os aconselhamentos do Filósofo nos apontam um caminho prudente e seguro a seguir. Porém, inexistem normas rígidas a serem seguidas - o que seria um alívio para todos -, dado o aspecto contingencial da prudência, mas um norte, uma luz que nos conduz na escuridão, porque, se seguirmos a reta regra, acharemos o caminho certo, salvo exceções, dadas as particularidades das circunstâncias, nem sempre previsíveis, não podendo o justo ser indicado através de critérios rígidos, demandando capacidade de julgamento no caso concreto.

Portanto, imperioso o desenvolvimento da virtude da razão prática, ou seja, da prudência - *phronesis*. Ela nos diz o que é preciso fazer enquanto a virtude ética nos dá a força e o desejo de fazê-lo. A moral exige mais do que moral, exige certa forma de inteligência, reclamando uma experiência que só a vida ativa pode dar, a fim que se possa encontrar a norma justa numa situação particular. É aí que se encontra a prudência, que dá à ação a sua regra de conduta. Desta forma, as virtudes éticas não podem bastar a si mesmas, posto que reclamam a virtude da prudência, ou seja, a ordem ética não pode existir sem a inteligência prática. É ela que delibera para dirigir, ordenar, realizar, podendo o conhecimento prático, embora ordenado para realidades contingentes, atingir determinada perfeição, graças ao desejo fundamental do fim, possuindo certa verdade prática, que conjuga o juízo prático à intenção reta, que é algo de estável e fixo, porque tem em vista um fim que se quer alcançar, servindo de medida ao conhecimento prático que determina o que se deve fazer para atingir esse fim perseguido, nas circunstâncias particulares e levando-se em consideração as qualidades limitadas daquele que age.¹⁰⁰

Desta forma, para agir corretamente, após levar em consideração as circunstâncias em que a ação deve ser realizada, é preciso escolher os meios e executá-los no momento correto, escolhidos pela prudência. Esta é uma virtude intelectual que opera no âmbito da moralidade, como vimos, ou seja, ela é indissociável da virtude moral. Assim, não é possível ser um homem bom no sentido próprio sem prudência, nem ser prudente sem virtude moral.

¹⁰⁰ PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 60-63.

É a sabedoria a causa da boa reflexão e a virtude moral é a causa do bom desejo. Na reflexão prática, o processo se inicia a partir de uma concepção geral sobre o bem humano, considera as circunstâncias de um caso particular e conclui a forma correta de agir.¹⁰¹

Por fim, cotejando-se a prudência com a sabedoria teórica, ressalta Aristóteles a superioridade desta sobre a prudência, tendo em vista que a sabedoria teórica considera o absoluto, a realidade suprema, o fim último do homem, as coisas divinas, não podendo a prudência elevar-se tão alto. Esta implica o condicionamento do homem na sua vida moral, devendo adaptar-se às circunstâncias particulares de tempo e lugar. De outro lado, a despeito de não haver uma dependência imediata e obrigatória entre prudência e sabedoria, visto que, em certas circunstâncias, podemos ser prudentes sem sermos sábios, pessoas integralmente virtuosas, como o homem magnânimo, está inclinado à sabedoria contemplativa, sem sombra de dúvida.

É o que ensina Marie-Dominique Philippe¹⁰²:

A magnanimidade, que é um como cume das virtudes éticas, mostramos bem como a vida moral pode atingir seu auge, sua grandeza e sua beleza, estando em continuidade com a sabedoria – a magnanimidade não põe uma beleza na ordem moral, portanto, certo esplendor, certo reluzir? O inferior não pode atingir seu cume senão pela conjunção e união ao seu superior. Entre prudência e sabedoria, portanto, não se trata de dependência segundo os princípios essenciais que especificam essas virtudes, mas de dependência segundo a ordem de grandeza, isto é, da exemplaridade e da finalidade: podemos exercer certa prudência humana sem a sabedoria, aquela que tem por finalidade o amor de amizade. Ela permanece, todavia, aberta à finalidade última que a sabedoria desvenda e é por isso que não se pode, sem a sabedoria, exercer ‘com grandeza’ a prudência, com esse modo de liberdade, de esplendor, de beleza – a beleza exige a grandeza, afirma Aristóteles no seguimento de Platão.

¹⁰¹ KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental** volume I – Filosofia Antiga. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 315.

¹⁰² PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 67-68.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exercício das *aretai* éticas - que pressupõe o agir com mediedade - ligada à *arete* intelectual, consistente na *phronesis*, realiza o *ergon* do homem, a sua atividade humana peculiar, o agir sob o comando da razão, sendo necessário que os fins das virtudes morais, que é o bem humano, preexistam na razão, para a obtenção desta atividade humana peculiar. Esta é a visão finalista de Aristóteles, o qual ensina que a natureza nada faz em vão e, se o homem é um ser pensante e possui o dom da palavra, tendo noções do justo e injusto, do bem e do mal, do útil e do nocivo, do certo e do errado, diferente dos animais, é porque deve fazer uso da razão e combater os vícios e males que dificultam a escalada para a felicidade. Todo ser, ensina o Estagirita, possui virtualidades, que estão nele “potencialmente”, porém só se tornarão realidade com o bem agir e ele assim o fará quanto melhor conhecer a sua natureza.

Agindo virtuosamente, ou seja, mediante a prática habitual das virtudes éticas, o homem obterá a disposição para a prática do bem e atingirá o justo-meio, que é determinado pela prudência, conduzindo-o à felicidade, porque ele estará cumprindo a sua função primordial, de animal racional, destinado a viver com os outros sob o manto da razão. Os fatos exteriores ao homem, como riqueza, honra, amizade, saúde, poderão afetá-lo, impedindo-o de ser plenamente feliz, mas se for um homem virtuoso certamente enfrentará os problemas com mais coragem e força, e nunca será realmente infeliz. Agindo racionalmente, sem as interferências limitantes das emoções, paixões e desejos excessivos, o ser humano será mais equilibrado, produzindo um bem para si e para a sociedade como um todo, daí a importância do estudo da mediedade.

O estado contemplativo que, para Aristóteles, é o que traz a felicidade, parece depender do bom uso da razão porque, despidido desta condição, dificilmente o ser humano terá sabedoria para refletir acerca das coisas imutáveis e eternas, visto que, quando usamos a razão, nos dispomos a agir com mediania, inclinados à reflexão, nos tornando sábios, voltados à contemplação. Portanto, constata-se que a

felicidade plena é uma síntese entre a vida ativa e a vida contemplativa. A contemplação, ao que parece, vem depois do estado de temperança e tranquilidade que caracteriza a virtude, quando o homem terá condições de voltar-se a si mesmo, após a mortificação dos sentidos e se ligará a Deus e ao divino, tornando-se um ser mais perfeito.

Percorrido, assim, o caminho das virtudes, fica fácil acessar o da contemplação, aperfeiçoando o homem, para que ele seja feliz, dentro das limitações de sua natureza humana, satisfazendo integralmente sua atividade própria de homem, à semelhança de Deus.

O equilíbrio, a temperança, a prudência, a virtude como um todo, não pode ser desprezada na tomada de decisões, devendo ser inculcada desde a tenra idade, a fim de que seja incorporada à natureza do homem, moldando e forjando o seu caráter no caminho do bem-viver. A idade adulta é a herança dos jovens e é nesta fase que o homem será responsável por seus atos e terá a oportunidade de mostrar o seu caráter, através da convivência com os outros, porque os homens existem para viver em sociedade, ajudando-se reciprocamente e aprendendo uns com os outros; na luta diária e na atividade humana aferem-se os valores que se devem desenvolver e aprimorar para a conquista da felicidade e realização da justiça.

Ao fazermos a nossa parte, moldando virtuosamente os nossos pensamentos, os concretizando em atos, estaremos nos transformando em indivíduos bons e justos, contribuindo também para um mundo melhor porque o exemplo, como dizia Aristóteles, serve de guia para o homem.

Os ensinamentos do Mestre nos remetem à reflexão acerca dos fundamentos de uma vida digna e feliz, possibilitando a transformação interior.

BIBLIOGRAFIA

AQUINO, Tomás de. **A Prudência – A Virtude da Decisão Certa**. Tradução, Introdução e Notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **As Virtudes Morais**. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veita. Campinas: Ecclesiae, 2012.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 3ª ed. Brasília: UnB, 1985.

_____. **Os Pensadores, Tópicos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

BERTI, Enrico. Perfil de Aristóteles. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética – Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DIFANTE, Édison Martinho da Silva. Da Felicidade Subjetiva do Indivíduo à Felicidade da Pólis. Segundo Aristóteles In: **Revista Filofazer**, Passo Fundo, n. 37, jul./dez. 2010, p. 82 e 84.

GAZOLLA, Rachel. **Pensar Mítico e Filosófico, Estudos Sobre a Grécia Antiga**. São Paulo: Loyola, 2011.

GOMPERZ, Theodor. **Os Pensadores da Grécia- História da Filosofia Antiga -** Tomo 1 – Filosofia Pré-Socrática. Tradução de José Ignácio Coelho Mendes Neto. São Paulo: Ícone, 2011.

GRACIÁN, Baltasar. **A Arte da Sabedoria Mundana.** Tradução do inglês de Ieda Moriya. São Paulo: Best Seller, 1992.

GUINSBURG, J. (Org.). **A República de Platão.** São Paulo: Perspectiva, 2010.

HOBUSS, João. **Ética das Virtudes.** Florianópolis: UFSC, 2011.

IRWIN, T.H. A Felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, Marco. **Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles.** São Paulo: Odysseus, 2010.

JAEGER, Werner. **Paidéia. A Formação do Homem Grego.** Tradução de Artur M. Parreira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

JONES, Peter V. **O Mundo de Atenas.** Tradução de Ana Lia de Almeida Prado, São Paulo: Martins Fontes, 1997.

JOSAPHAT, Carlos. **Ética Mundial – Esperança da Humanidade Globalizada.** Petrópolis: Vozes, 2010.

KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental** volume I – Filosofia Antiga. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.

KONERSMANN, Ralf. **Dicionário das Metáforas Filosóficas.** São Paulo: Loyola, 2012.

KRAUT, Richard e colaboradores. **Aristóteles, A Ética a Nicômaco.** Tradutores: Alfredo Storck, Priscila Spinelli, Raphael Zillig e Wladimir Barreto Lisboa. São Paulo: Artmed, 2009.

MARCHIONNI, Antonio. **Ética, A Arte do Bom**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

PECORARO, Rossano. **Os Filósofos – Clássicos da Filosofia**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

PEREIRA, Reinaldo Sampaio. Polis e Virtude em Aristóteles. In: **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, Boletim do CPA/UNICAMP, nº 25 – julho de 2008 /junho de 2009, ISSN: 2178-3004, p. 221-222.

PERINE, Marcelo. **Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

PHILIPPE, Marie-Dominique. **Introdução à Filosofia de Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2002.

REALE, Giovanni/Antiseri, Dario. **História da Filosofia – Antiguidade e Idade Média**, volume I. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

ROHDEN, Humberto. **Imperativos da Vida**. 3ª ed. São Paulo: Martins Claret, 1990.

SÊNECA. **As Relações Humanas**. Tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Landy, 2002.

_____. **Da Tranquilidade da Alma**. Traduzido do latim por Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Vranas. Porto Alegre: L&M Pocket, 2009.

_____. **A Vida Feliz**. Tradução de Luiz Feracine. São Paulo: Escala, 2006.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. **Escritos de Filosofia IV**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre e Naquet, Pierre Vidal. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

WOLF, Úrsula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. 2ª ed. São Paulo: Discurso, 2007.

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