

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC - SP

**VERA LUCIA LOPES**

**A CONCEPÇÃO E O LUGAR QUE A *EUDAIMONIA* OCUPA NA ÉTICA  
NICOMAQUEIA DE ARISTÓTELES**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC - SP

VERA LUCIA LOPES

A CONCEPÇÃO E O LUGAR QUE A *EUDAIMONIA* OCUPA NA ÉTICA  
NICOMACHEIA DE ARISTÓTELES

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Professor Doutor Marcelo Perine.

SÃO PAULO  
2016

## ERRATA

DISSERTAÇÃO: “ A CONCEPÇÃO E O LUGAR QUE A EUDAIMONIA  
OCUPA NA ÉTICA NICOMACHEIA DE ARISTÓTELES”

VERA LÚCIA LOPES

FOLHA 80

Onde se lê: 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DA VIRTUDE MORAL

Leia-se: 7 CONSIDERAÇÕES GERAIS DA VIRTUDE MORAL

FOLHA 86

Onde se lê: cf. Temístio, Orat. VIII, fr. 647

Leia-se: Temístio, Orat. VIII, fr. 647, apud PERINE, p.49, 2006

FOLHA 109

Incluir na Bibliografia Secundária o livro: BERTI, Enrico. As razões de  
Aristóteles. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola. 2002

FOLHA 110

Retirar o livro: BOCCA. Francisco Verardi (Orgs). Ética em movimento:  
contribuição dos grandes mestres de Filosofia. São Paulo: Paulus, 2009.

FOLHA 114

Onde se lê: SGANZERLA, ANOR (org). Ética em movimento. São Paulo,  
Paulus. 2009.

Leia-se: SGANZERLA, ANOR; FALABRETTI, Ericson S.; BOCCA, Francisco V.  
(orgs). Ética em movimento. São Paulo, Paulus. 2009.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Marcelo Perine

---

Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde

---

## **DEDICATÓRIAS**

Dedico este trabalho à minha família pelo apoio e atenção, fundamentais para a realização desta dissertação.

Aos meus amigos e amigas que estiveram presentes neste momento da minha vida dando-me força e entusiasmo, mesmo nas horas em que eu precisei ficar ausente para me dedicar a esta pesquisa.

A todo corpo docente da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, dos cursos de Bacharelado e de Mestrado que me deram a base filosófica e que instigaram, ainda mais, a minha curiosidade e espanto pela Filosofia.

E, finalmente, dedico ao próprio Aristóteles e, por extensão aos filósofos gregos antigos, por toda a sua genialidade e perseverança na busca do conhecimento e da sabedoria.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à direção, aos funcionários e ao corpo docente da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) pelo acolhimento como aluna, tanto no Bacharelado como no Mestrado em Filosofia.

Meus agradecimentos ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia por todo apoio e orientação recebida ao longo do mestrado. Em especial, eu dirijo meu afetuoso reconhecimento ao Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, ao Prof. Dr. Ivo Assad Ibri e à Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Sônia Campaner Miguel Ferrari pela experiência compartilhada e por todo o conhecimento transmitido. Agradeço também toda a assistência administrativa prestada pela Assistente Administrativa do PEPG em Filosofia, Vera Soares, durante este mestrado.

E quero, por fim, agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa concedida para a realização desta pesquisa.

## **AGRADECIMENTO ESPECIAL**

Desejo dar um agradecimento muitíssimo especial ao meu orientador, Prof. Dr. Marcelo Perine, pela sua compreensão, amizade, ponderações e bom humor dispensados ao longo do mestrado, sem os quais não teria sido possível finalizar esta dissertação.

A ele meus sinceros e afetuosos agradecimentos.

Se as coisas são inatingíveis, ora!  
Não é motivo de não querê-las.  
Que tristes os caminhos se não fora  
a presença distante das estrelas.  
**Mário Quintana** (1906-1994)

A felicidade não reside nem em rebanhos e nem em ouro.  
A alma é a morada do daímon.  
**Demócrito** (460-370 a.C.), fragmento 171

Aristóteles era o escriba da natureza, que molha a pena no pensamento.  
**Giorgio Agamben** (1942) do livro *Bartleby, ou da contingência* (Suda, verbete Aristóteles)

## RESUMO

A ética aristotélica se articula a partir da investigação de qual é o bem supremo do homem e o fim a que tendem todas as coisas. Aristóteles afirma que a felicidade (*eudaimonia*) é esse bem que todos buscam na vida e, por isso, é o fim ao qual devem tender todas as coisas desejadas pelo ser humano. Para Aristóteles, a *eudaimonia* é a realização bem-sucedida do ser humano entendido como animal político racional. Desta forma, o homem é feliz quando realiza o fim para qual existe, isto é, quando realiza a obra (*érgon*) que lhe é própria. A presente dissertação, que se concentra na parte da *Ética Nicomaqueia* conhecida como “O tratado da virtude” (livros I-IV), tem por objeto compreender a concepção e o lugar que a *eudaimonia* ocupa na ética de Aristóteles. Para tanto, investiga-se alguns conceitos da ética aristotélica estreitamente ligados com a sua concepção de *eudaimonia*. Em conclusão, apresenta-se um debate recente que se tornou paradigmático aos estudos da ética aristotélica. Trata-se do debate entre as posições de dois grandes aristotélicos contemporâneos, Hardie e Ackrill, acerca da concepção da *eudaimonia* como bem supremo, a ser entendida como um bem inclusivo de todos os outros (Hardie) e um bem dominante de todos os outros (Ackrill).

**Palavras-chave:** ética, virtude, felicidade, prudência.

## ABSTRACT

The Aristotelian ethics is articulated from the research on which is the supreme good of man and the purpose for which all things tend. Aristotle says that happiness (*eudaimonia*) is this good that we all seek in life and, therefore, is the end to which all things desired by man tend. For Aristotle, *eudaimonia* is the successful accomplishment of the human being viewed as a rational political animal. Thus, the man is happy when performing the purpose for which he exists, i.e., when performing the work (*érgon*) of its own. This study, which focuses on the part of the *Nicomachean Ethics* that became known as “The treaty of virtue” (Books I-IV), aims at understanding the design and place that occupies *eudaimonia* in the ethics of Aristotle. Therefore, we investigate some concepts of Aristotelian ethics closely linked with his conception of *eudaimonia*. In conclusion to the paper, we present a recent debate that has become paradigmatic in studies of Aristotelian ethics. This is the debate between the positions of two great contemporary Aristotelians, Hardie and Ackrill on the conception of *eudaimonia* as a supreme good, to be understood as an inclusive one (Hardie) or a dominant one of all the others (Ackrill).

**Keywords:** Ethics, Virtue, Happiness, Prudence.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
-------------------------	----

## **PRIMEIRO CAPÍTULO**

1 INTRODUÇÃO .....	14
2 A GRÉCIA ANTIGA	
2.1 <i>Ethos</i> .....	17
2.2 <i>Ethike</i> .....	22
2.3 <i>Télos</i> .....	23
2.4 <i>Areté, Agathón e Eudaimonia</i> .....	24
3 A VIDA DE ARISTÓTELES	
3.1 Considerações gerais .....	29
3.2 A Chegada à Academia de Platão. ....	30
3.3 O tema da Ética .....	31

## **SEGUNDO CAPÍTULO**

### **RAZÃO PRÁTICA**

1 INTRODUÇÃO .....	33
2 A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES	
2.1 Werner Jaeger .....	34
2.2 F. Nuyens	
2.2.1 <i>Idealismo platônico</i> .....	35
2.2.2 <i>Fase instrumental-mecanicista</i> .....	35
2.2.3 <i>Hilemorfismo</i> .....	36
3 O MÉTODO DA FILOSOFIA PRÁTICA	
3.1 Introdução .....	37
3.2 Conhecimentos Teorético, Prático e Poético .....	38
3.3 A Ciência da Práxis.....	40
3.4 Filosofia Prática, uma ciência política.....	41
3.3.1 <i>Método e Princípios</i> .....	43
3.3.2 <i>Procedimento diaporético</i> .....	44

## TERCEIRO CAPÍTULO

### ÉTICA NICOMAQUEIA

1 INTRODUÇÃO .....	47
2 FELICIDADE	
2.1 A ideia central da Ética Nicomaqueia.....	49
2.2 A felicidade é o bem que é o fim .....	50
2.3 Autossuficiência .....	52
2.4 Bem .....	52
2.4.1 Bem supremo .....	54
2.5 Interpretações acerca da eudaimonia.....	56
2.6 Função do homem .....	57
3 A VIRTUDE MORAL	
3.1 Areté .....	60
3.2 Alma (Psyché)	
3.2.1 As virtudes dianoéticas ou intelectuais .....	62
3.2.2 As virtudes éticas ou morais .....	62
3.3 Virtude	
3.3.1 Natureza da Virtude .....	63
3.3.2 Natureza do hábito .....	64
3.3.3 Tipos de Virtudes .....	65
3.4 Prazer e Dor .....	65
4 AÇÃO	
4.1 O Contínente e o Incontínente .....	68
4.2 A ação Voluntária e a Involuntária.....	68
4.3 A Ação Virtuosa.....	71
4.4 O Meio-termo .....	73
5 DELIBERAÇÃO E ESCOLHA	
5.1 Deliberação.....	74
5.2 Escolha .....	75
5.3 A boa deliberação .....	76
6 DESEJO .....	77
7 CONSIDERAÇÕES GERAIS DA VIRTUDE MORAL.....	80
8 PHRÓNESIS .....	82

## **QUARTO CAPÍTULO**

### **EUDAIMONIA, BEM INCLUSIVO OU DOMINANTE**

1 A CONTEMPLAÇÃO E A FILOSOFIA .....	87
2 BEM INCLUSIVO – TESE DE HARDIE.....	89
3 BEM DOMINANTE – TESE DE ACKRILL.....	95
4 CONSIDERAÇÕES GERAIS .....	101

<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>102</b>
------------------------	------------

<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>108</b>
--	------------

## INTRODUÇÃO

A noção de felicidade tem sido tema de inúmeros debates entre os estudiosos da ética aristotélica. A maioria está de acordo ao afirmar que ela é, tipicamente, uma ética eudaimonista. Aristóteles a escreveu numa fase intermediária de sua vida, a chamada instrumental-mecanicista e ela traduz:

Uma concepção antropológica que recolhe e sistematiza uma tradição de pensamento sobre “as coisas humanas”, cujas linhas de força partem de quatro pontos cardeais: as coleções de máximas de conduta atribuídas aos Sete Sábios; os primeiros esboços de reflexão moral; [.....] a revolução provocada pela pregação socrática em torno do preceito délfico e da nova concepção de *psyché*; e, finalmente, a extraordinária confluência dessas três linhas na obra de Platão. (PERINE, 2006, p. 11)

A antropologia de Aristóteles fornece algumas considerações a respeito da construção do seu pensamento. Primeiro, a compreensão de que o homem tem uma alma e que seu corpo não é um obstáculo, ao contrário, há uma relação de “interesse e proveito” entre eles, em benefício da primeira, pois toda moral consiste em viver a vida do espírito e não a do corpo. Segundo, ao se apoiar na tradição anterior, Aristóteles cria sua concepção da felicidade como “um bem que é o fim de tudo o que está relacionado com as coisas humanas”. (PERINE, 2006, p. 12)

O Primeiro capítulo da dissertação, dedica-se a abordar, em linhas gerais, alguns aspectos importantes da cultura da Grécia Antiga que foram fundamentais para o desenvolvimento da reflexão filosófica sobre a Ética, e que nela se refletiu ou se construiu a ideia de felicidade.

A *pólis*, formada na medida em que o pensamento racional despertara e fora colocado em prática por meio de um extenso saber posto em marcha, o desenvolvia para os estudos das relações humanas tanto para a educação política ou a arte do bem viver como para a edificação da *epistéme* e da *techné* das regras do “bem pensar e do fazer bem feito”. Tudo isto, de certa forma, contribuiu para que o homem questionasse suas ações e permitisse a elaboração de uma “Filosofia Ética” que

viesses a debater a função do próprio homem como ser humano, racional e político, ocorrida na filosofia de Aristóteles.

Do homem como homem, como cidadão da *pólis*, procura-se expor neste Primeiro Capítulo, aspectos como a individualidade e a interioridade (em palavras modernas) e do *ethos* grego, tanto como morada do homem como caráter ético, expressos no conceito de liberdade e de verdade, que fomentou a reflexão moral provocada por Sócrates e à sua vez inspirada no preceito délfico até a nova e fortíssima noção de *psyché* platônica. Em seguida, procura-se relacionar os principais aspectos da vida de Aristóteles.

No Segundo Capítulo aborda-se a construção do pensamento do Estagirita sob o olhar de dois comentadores. O primeiro, W. Jaeger e seu método histórico-genético, que trata da gênese e do desenvolvimento de uma filosofia ligada com os acontecimentos da vida de Aristóteles. Em seguida, F. Nuyens, que aborda sob a ótica da psicologia aristotélica, três fases, o idealismo platônico, a fase instrumental-mecanicista e o hilemorfismo. Ainda neste Segundo Capítulo, discorre-se acerca do método da filosofia aristotélica, inicialmente pontuando alguns conceitos relativos aos conhecimentos teórico, prático e poético para depois aludir sobre ao procedimento diaporético.

O Terceiro Capítulo aborda-se a ideia central da moral para Aristóteles que é a felicidade ou a *eudaimonia* bem como as diversas interpretações feitas por alguns de seus comentadores, além de situar os principais conceitos acerca do “Tratado da Virtude” como ficou conhecido os quatro primeiros livros da *Ética Nicomaqueia*, versando sobre os conceitos como autossuficiência, a função do homem, a alma e a divisão das virtudes em dianoéticas e éticas, a natureza da virtude além de referir sobre a ação, mediania, deliberação e escolha.

O objetivo do Terceiro Capítulo foi o de expor a concepção teleológica de Aristóteles, aquela cuja orientação é voltada para um fim ou um bem e a noção eudaimonista, a felicidade como finalidade suprema, aquela que não consiste nos prazeres, nas riquezas ou na honra, mas, sim, numa vida virtuosa. E, ainda, que a virtude (a excelência da ação) se encontra no justo meio entre os extremos (excesso

e carência) e será obtida pelo homem dotado de prudência acrescido da educação feita por meio do hábito durante toda a vida.

No Quarto Capítulo, por fim, trata-se da discussão da concepção da *eudaimonia* como bem supremo, a ser entendida como um bem inclusivo de todos os outros e um bem dominante de todos os outros, respectivamente, as teses de Hardie e Ackrill. Primeiramente contextualizamos o assunto para depois abordar as referidas teses.

## PRIMEIRO CAPÍTULO

### 1 INTRODUÇÃO

Ao pesquisar o lugar (*tópos*) que a felicidade ocupa na *Ética Nicomaqueia*, é importante, neste início da dissertação, pôr em relevo algumas das principais características de como era a vida do grego antigo onde se refletiu ou se construiu a ideia de felicidade.

Para tanto, começa-se com breves considerações acerca dos conceitos de indivíduo<sup>1</sup> e interioridade, liberdade e verdade.

Indivíduo e interioridade não são sinônimos. Para um grego antigo ser livre era não ser escravo, isto é, ser livre aplicava-se àquele que era visto com o poder de ser e agir igualmente aos outros homens e todos nascidos no mesmo lugar. Para esse homem livre era natural se sentir dessa forma. Já o escravo era aquele que advinha de terras estrangeiras e chegara à *pólis* pela violência das guerras ou dos conflitos. O escravo vivia no mesmo local que o autóctone, mas não pertencia a ele.

Uma noção colada a de indivíduo é a de liberdade. Para um grego antigo, a liberdade se apresentava como valor externo a ele e nada havia que indicasse o indivíduo como senhor de si mesmo. Se isto parece estranho, ao checar a origem e o significado da palavra liberdade, um pouco de compreensão se apresenta.

Liberdade, segundo o dicionário *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias* de Emile Benveniste<sup>2</sup> é, em grego, *eleuthería*. Do radical indo-europeu *leuth* indica crescimento, desenvolvimento, além de implicar na ideia de pertencimento a um grupo com raízes étnicas bem delimitadas. Não se trata de entender liberdade como uma questão primária, a do poder de ir e vir, mas sim, um indivíduo livre é aquele que tem raízes e, assim, tem identidade que lhe é dada pelo

---

<sup>1</sup> Palavra moderna que usamos neste trabalho meramente por questão didática.

<sup>2</sup> BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das Instituições Indo-europeias*. Campinas: Unicamp, 1995.

seu *génos*<sup>3</sup>, ou seja, ele pertence à raça grega e possui cidadania. Assim, para um grego antigo seu desenvolvimento acontece a partir de um grupo como extensão de si mesmo.

Explorando um pouco mais o verbete liberdade, no *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, liberdade está ligada à concepção de autodeterminação, isto é, ausência de condições e de limites. Dito de outra forma, liberdade absoluta, incondicional e, portanto, sem limitações nem graus: *é livre aquilo que é causa de si mesmo*<sup>4</sup>. Esse “princípio de si mesmo” pode-se observar depois de alguns séculos em Cícero<sup>5</sup> (106 – 43 d.C.), na obra *De fato*. Nela, ele escreveu sobre o tema do destino e do livre-arbítrio: para os *movimentos voluntários* da alma não se deve procurar uma causa alheia, pois o movimento está em poder do homem e somente dele depende (sua natureza).

De forma concisa, a significação de “liberdade” no mundo grego antigo indicava uma qualidade e não uma comparação entre o homem livre e o escravo. O que existia, simplesmente, era uma qualidade específica que estava presente em um deles e que estava ausente no outro.

## 2 GRÉCIA ANTIGA

---

<sup>3</sup> Do verbo *gígnomai*, significa ter nascido, tornar-se, crescer (*be born, become, grow*). Por extensão, é raça e num sentido filosófico designa um mesmo gênero de seres. (*Dictionary Oxford Classical Greek*, 2002).

<sup>4</sup> A questão aqui remonta ao termo voluntário (ação) que abordaremos no Terceiro Capítulo, no item sobre a ação. Abbagnano mostra que Aristóteles, na obra *Ética Nicomaqueia*, Livro III, capítulo 5, começa afirmando que a virtude e o vício dependem de nós. Para Aristóteles, nessa passagem, escreve: “Por conseguinte, a virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois quando depende de nós o agir também depende o não agir, e vice-versa; de modo que quando temos o poder de agir quando isso ocorre é nobre, também temos o de não agir quando é vil; .... Logo, depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos”. (EN, III, 5, 1113 b 10). Reforçando a ideia de liberdade (do agir), Aristóteles escreve: “Ambos os termos, “voluntário” e “involuntário”, devem, portanto, ser usados como referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra **o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações**; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer”. (EN Livro, III, 1, 1110 a 15-20). (grifo nosso).

<sup>5</sup> “.....**nem por isso é sem causa, visto que sua causa é sua própria natureza**”. (*De fato*, II). (grifo nosso).

Todo filósofo é fruto de seu tempo e do legado de seus antecessores. Com Aristóteles não foi diferente. A filosofia grega, além de não ter sido obra de um único homem tampouco foi construída de modo uniforme como um sistema. Ela foi concretizada por meio de inúmeros homens de extrema sabedoria, acuidade e amor à sabedoria que procuraram abranger, num primeiro momento, qual o princípio do universo, para depois seguir uma miríade de questões.

Uma característica fundamental e primeira se refere à ideia de universalização, isto é, uma tentativa de construir o conhecimento humano a partir de questões essenciais dadas à discussão racional, sobrepondo o *lógos* ao mito num casamento entre pensamento e palavra. Pairava no horizonte helênico um novo *ethos* grego.

Homero e Hesíodo foram os primeiros mestres ao registrar por meio de seus escritos a descrição de um *ethos* vigente. Por exemplo, na *Teogonia*, Hesíodo expressa a sua preocupação acerca da verdade com a ideia de princípio e de ordem. É pelas Musas, habitantes do Olimpo, que o discurso começa a ser contado, pelo seu início (*arché*), pois elas são as que podem dar a ouvir revelações (*alethéia*).

Dizer mentiras semelhantes aos fatos é furtar a luz da *Presença* (divino). A Musa é o nome pelo qual Hesíodo nomeia a linguagem, esta concebida e experimentada como uma força múltipla e *numinosa* (divina). Linguagem como filha da Memória (*Mnemosyne*), ou seja, do divino poder de trazer à presença o não-presente, as coisas passadas ou futuras. É na linguagem que impera a aparição (*alethéia*) como também o esquecimento (*lesmosyne*) e o simulacro (as mentiras).

A similitude com que a verdade se dissimula e se oculta sob o artifício das mentiras símeis é a própria força da ocultação. E esta força não é outra coisa senão o poder das Musas, que pode proporcionar a “própria força da des-ocultação ou verdade (presentificação)”. (TORRANO, 2011, p. 24).

Em Homero, por exemplo, podemos observar um modelo ético meio “velado” e forte ao descrever os atos heroicos, de modo a revelar certo “padrão visível” de como o homem deveria agir diante das coisas da vida. Os atos narrados pelo *aedo* ou poeta que canta, mostra, de certo modo, a preocupação com a *areté*, a virtude.

Aquiles é herói pela posse de uma *areté* que expressa uma forma exemplar de homem. E, essa associação da virtude com a coragem, elevava o homem a mais alta posição - quase divindade - face aos seus feitos heroicos.

Associado a isso, no *ethos*, o grego antigo se pautava em ouvir as opiniões ajuizadas por uma tradição (*Sábios*) e, isto era importante para ele, pois essa espécie de “norma moral” implícita no discurso era materializada nos conselhos e provérbios que o senso comum adotava sem questionamento algum. Sem conter uma racionalidade propriamente dita, esse período da Grécia Antiga era voltado mais para uma *phýsis* em sua regularidade e ordem do que para as questões relacionadas aos seres humanos.

Nesse período, agrícola e pastoril, anterior à pólis e à adoção do alfabeto, o *aedo* era o responsável pela transmissão de visão de mundo e de história para os homens gregos. Sua figura era importante, por que

É através da audição deste canto que o homem comum podia romper os restritos limites de suas possibilidades físicas de movimento e visão, transcender suas fronteiras geográficas e temporais [...] que pelo poder do canto se tornavam audíveis, visíveis e presentes. O poeta, portanto, tem na palavra cantada o poder de ultrapassar e superar todos os bloqueios e distâncias espaciais e temporais, um poder que só lhe é conferido pela Memória (*Mnemosyne*) através das palavras cantadas (*Musas*). (TORRANO, 2011, p. 16)

Posteriormente, a *pólis* grega caminhou para um lugar onde a questão tratada voltava-se para um estudo racional dos atos humanos, a começar pelos sofistas e, em nível mais elaborado, por Sócrates.

## 2.1 *Ethos*

Antes de passar a se referir ao caráter ético e à virtude, *ethos* era espécie de pertencimento divino, misterioso e sagrado, pois construir e habitar fazia parte dessa

pertença. Natural, pois, para o grego antigo, não existir divisão entre os homens, a natureza e os deuses. Ao se fixar em um lugar determinado, para o homem, habitar significava criar valores, e o *ethos* era uma “extensão da perfeição dos deuses” que se manifestava na ordem e na beleza do universo.

A noção primitiva do *ethos* remete, então, à ideia de um espaço constituído e ordenado e permanentemente reconstruído pelo homem segundo sua razão. Nesse espaço estão inscritos os costumes, os hábitos, os princípios e as normas comuns a um determinado grupo humano ou localidade.

Citando Lima Vaz,

O *ethos* é a morada do animal e passa a ser a “casa” (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretidas por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura. [...] Tal é a *historicidade* própria do *ethos*, que nele se exprime como necessidade *instituída* e que Aristóteles comparou à necessidade *dada* da Natureza. (LIMA VAZ, 2012, p. 39-40).

Há variantes da palavra *ethos*. A primeira, grafada com *êta* ( $\eta$ ), significa costume, normas e expõe o modo de ser que decorre da vivência comum desses valores que expressam a ideia de Bem (*agathón*) (universal), sendo compartilhado com os membros do grupo seja a etnia, o grupo, a civilização etc. A segunda variante, *ethos*, *épsilon* ( $\epsilon$ ) como hábito (*héxis*) revela a constância no agir de um indivíduo por meio do qual ele incorpora à sua identidade aquele ideal de Bem (*agathón*) como virtude (*areté*) e o concretiza por meio de suas ações.

O *ethos* apresenta, segundo Lima Vaz, uma dupla face, a social e a individual que permeiam a esfera ética. Do ponto de vista da autorrealização do homem, antes de habitar o *oikos* da natureza ele deve habitar o *oikos* simbólico ou espiritual “que acolhe e da qual irradia” numa significação própria, constitutivamente ética,

entendida como pressuposto necessário, porém não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas, sobretudo, espirituais no homem. Não suficiente, pois a ética como uma necessidade primeira para a concretização da ação virtuosa, não é exercida por todos os homens, haja vista que há homens que a prioridade é a primazia de suas necessidades independentemente da ética.

O agir humano virtuoso (*areté*) vislumbra a eticidade como forma de realizar a função do homem como ser humano finito, político e racional. A permanência social do *ethos* na forma do costume corresponde à interiorização e permanência no indivíduo na forma de hábito.

O hábito é uma possibilidade humana e uma propriedade fundamental da *práxis* humana que o faz ser diferente dos outros animais (comportamento meramente instintivo e recorrente). No homem a repetição se dá na forma qualitativa dos atos que acabam configurando o hábito como *segunda natureza humana*. O hábito, no homem, expressa uma forma de excelência por meio de suas ações. Segundo Lima Vaz, a efetivação concreta do *ethos* como costume se dá, portanto, no *ethos* como hábito ou virtude no indivíduo (LIMA VAZ, 2012, p. 42).

Como se sabe, na Grécia Antiga não havia separação entre Ética e Política. Na arquitetura dos saberes estabelecida por Aristóteles, no caso do saber prático, a Política em seus dois ramos, a Ética expressa numa *práxis* individual e a Política expressa numa *práxis* social. Essa proeminência da Política vem do fato de que, para os gregos da época clássica, a verdadeira vida era a vivida na *pólis*. *Pólis* entendida como um local regido por um corpo fundamental de lei (*politéia*).

A ciência da Ética e da Política surge, assim, no horizonte helênico<sup>6</sup> como um meio para que o homem pudesse viver e conviver na *pólis*. Assim, ação de um homem, *pratteîn*<sup>7</sup> (fazer) relaciona-se à Ética e a ação de um grupo de homens, à Política.

<sup>6</sup> Do grego, *hellenizein*, significa "falar grego", "viver como os gregos". Trata-se do período da história da Grécia e de parte do Oriente Médio compreendido entre a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a.C. e a anexação da península e ilhas grega por Roma em 146 a.C. (PETERS, 1967, p. 104).

<sup>7</sup> Na filosofia platônico-aristotélica, o campo do *pratteîn*, do agir, difere-se do campo da ação como fabricação, no caso expressa por *poien*. No início da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles após acentuar a estrutura teleológica de toda técnica e de toda investigação metódica, bem como de toda ação e de

Aristóteles articula a Ética não a partir de um finalismo prático de caráter elementar, mas sim pela associação indissolúvel do *ethos* e da *phýsis*, porém não mais baseado na *Física* dos pré-socráticos, e sim, na busca de um alicerce antropológico revelando que, o *ethos* e a *phýsis* se constituem em formas de manifestação do Ser. E, essa manifestação, era vista como princípio (*arché*) não precisando em si ser demonstrada. (*Física*, II, 1, 184 a14).

Segundo Lima Vaz, “explicitar a racionalidade imanente no *ethos* e na *práxis*, é o propósito da Ética como ciência do *ethos*” (LIMA VAZ, 1999, p. 17), e o seu campo de investigação e reflexão será constituído dos assuntos pertinentes ao indivíduo enquanto ciência (Antropologia).

Ainda segundo Lima Vaz, o *ethos* insere na *phýsis* a peculiaridade da *práxis* (LIMA VAZ, 1999), isto é, o *ethos* rompe com a “mesmicidade” da *phýsis* e com as estruturas histórico-sociais que dela resultam, ou seja, sem história o *ethos* não se “move”.

Cabe, ainda, ressaltar duas coisas: a primeira que, para o homem antigo, errar era algo comum, possível, próprio do homem e até do cosmos, no sentido que a ordem perfeita podia ser quebrada e restaurada inúmeras vezes; e a segunda, era que, como um grego antigo acreditava fazer parte do cosmos, desta forma, para ele não havia autonomia (leis próprias que o homem cria para si mesmo), no máximo estava presente nele a autarquia ou autossuficiência como princípio anímico dado pela natureza humana, pois, o grego antigo sabia que existiam “forças” que transcendiam aos seus desejos humanos, como por exemplo, o desejo da imortalidade.

Historicamente, o estatuto do que se denominou por Ética, foi estabelecido propriamente no período de transformação social e política da cultura grega

---

todo ato de escolha, ele estabelece a necessidade de uma “arquitetura de saberes”. Assim, Aristóteles divide o conhecimento racional em três tipos: teórico, prático e poético ou produtivo. E classifica as ciências segundo o uso que a faculdade do *lógos* faz nelas como também de acordo com o referido objeto. Os objetos que permanecem idênticos a si mesmo e não sofrem alterações são os objetos da ciência teórica (ciência científica ou *epistemonikon*). Os objetos que podem sofrer alterações ocasionadas pelo homem no campo da Natureza (objetos da experiência) são os que estão ao alcance do homem constituindo a ciência prática. Na ciência poética, os objetos são fabricados conforme a necessidade e utilidade.

provocadas pela noção socrática de *psyché* como interioridade do indivíduo, ou seja, como algo que requer cuidado e excelência no exercício do viver. (LIMA VAZ, 1999, p. 26).

Desta maneira, o preceito fundamental para a iniciação da ética filosófica foi, conforme nos diz Lima Vaz:

Uma concepção antropológica que dê razão das características originais do agir ético, sobretudo das correlações entre o agir e o ser total do agente em suas componentes estruturais – somáticas psíquicas e espirituais – e em suas relações específicas com o mundo, a comunidade e a transcendência. (Idem, p. 27).

A formação dessas “noções transcendentais” proporcionou uma “construção inteligível” que comandou o desenvolvimento histórico da metafísica (conceitos sobre o Ser ou Ideia, Unidade, Verdade, Bondade, Beleza, entre outros) e que teve origem na transposição das interrogações éticas levantadas por Sócrates com o uso da razão, e não em termos meramente opinativos (*dóxei*). Assim, escreve Lima Vaz, são as questões sobre o agir humano movido pelo impulso amoroso (*eros*) que conduzem à contemplação da Ideia de Belo (*to kalon, Banquete*), como, também, são questões sobre a justiça ou sobre o agir na comunidade que levam finalmente à afirmação da transcendência da Ideia do Bem (*to agathón, República*).

Vaz escreve que Aristóteles foi “o iniciador da reflexão Metaética, ao definir a especificidade do conhecimento prático, do qual o conhecimento ético é uma espécie”. (Idem). E, em particular, ao expor na *Ética Nicomaqueia*, nos Livros VI e VII, as propriedades lógicas do chamado “silogismo prático”, e no Livro I, averiguar a polissemia do termo “bem” (*agathón*), ao investigar, efetivamente com a orientação para a “elucidação filosófica da práxis ética” lastreado pela função mediadora da prudência (*phrônesis*). Como ciência real<sup>8</sup>, a Ética tem por objeto o *ethos*, que se

---

<sup>8</sup> Lima Vaz refere-se a esse termo no contexto em que aborda a “distinção clássica, mas sempre vigente, entre ciências formais e ciências reais, sendo que as primeiras têm como objeto as formas do saber (Lógica e Matemática, e da Epistemologia das diversas ciências) e sua articulação em formas canônicas de linguagem, e as segundas são as ciências propriamente ditas, que têm por objeto a realidade investigada e compreendida sob determinado ângulo gnosiológico, e como tal formalizada

apresenta como um fenômeno histórico-cultural (LIMA VAZ, 1999, p. 37), que implica diretamente nas ações dos indivíduos. Desta forma, observando-se os fenômenos éticos percebe-se certa padronização que irá dar “substrato empírico às categorias fundamentais da Ética”.

Como exemplo, Lima Vaz cita “a intenção da vida no bem (*eu zen*), isto é, agir segundo o bem (*eu prattein*)”. Disto decorre uma ligação adequada entre o bem e a vida melhor ou mais feliz (*eudaimonia*) para o indivíduo ético ou aquele que age com virtude ou excelência (*areté*). Além disso, mais que a ação, o importante é torna-se virtuoso, pois o homem virtuoso realiza o “bem” (*agathón*).

## 2.2 Ethike

Segundo Lima Vaz, na língua filosófica grega, *ethike* procede do substantivo *ethos* que recebe as duas grafias citadas anteriormente :

A transposição metafórica de *ethos* para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre a natureza e sobre as condições de nosso agir (*práxis*) [...] .e a morada do *ethos* cuja destruição significaria o fim de todo sentido para a vida propriamente humana. (LIMA VAZ, 1999, p. 13)

A palavra ética (*ethike*) torna-se um adjetivo que qualifica um determinado saber que Aristóteles foi o primeiro a definir com exatidão, utilizando a expressão *ethike pragmateia* do qual Vaz traduz para “o exercício constante das virtudes morais, seja como o exercício da investigação e da reflexão metódicas sobre os costumes (*ethea*)”. (LIMA VAZ, 1999, p. 13).

No *Dicionário de Filosofia de Cambridge* (AUDI, 2006), no verbete Ética, configura a Ética como um dos principais ramos da Filosofia. A Ética envolve o

---

numa linguagem específica própria.” (LIMA VAZ, 1999, p. 35-36). Ainda segundo este autor, o *ethos* influencia o indivíduo “tão logo este alcance a primeira idade de razão”. A própria possibilidade da Metaética e das ciências empíricas do *ethos* implica justamente na universalidade dessa experiência, traduzindo-se em forma paradigmáticas de linguagem e conduta, e revelando um dado antropológico incontestável. (Idem, p. 37).

estudo geral da ação “reta” (*orthós*) e, pode ainda, envolver o estudo geral da bondade. Suas principais questões reais são aquelas,

a respeito de quais fins nós devemos, como seres humanos plenamente racionais, escolher e perseguir, e quais princípios morais deveriam governar as nossas escolhas e as nossas buscas. (AUDI, 2006, p. 299)

As questões relativas à ação ética, ainda segundo o dicionário, são aquelas a respeito de quais fins devemos alcançar, e isto se dá, basicamente, de duas maneiras, uma envolvendo quais são os componentes de uma vida boa e, a outra, a respeito de que espécies de coisas são boas em si mesmo.

A primeira, vida boa, implica em determinar de acordo com o desejo do homem quais fins ele deve perseguir de modo poder alcançar a vida boa. A segunda refere-se à espécie de coisa que é boa em si mesma, portanto, não diz respeito à natureza humana e sim, a natureza desse objeto, desse fim. (Idem, p. 300).

O *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano, o verbete *Ética*, revela que ela é a ciência da conduta. Basicamente, há duas concepções fundamentais dessa ciência: (1) a que a considera como a ciência do móvel da conduta humana e procura determinar tal móvel com vistas a dirigir ou disciplinar essa conduta; (2) e a que a considera como ciência do bem para o qual a conduta dos homens deve ser orientada para atingir determinado fim. (ABBAGNANO, 2007, p. 380). A primeira concepção trata do ideal para o qual o homem se dirige por sua natureza e a noção de bem como realidade perfeita. A segunda trata dos motivos ou causas da conduta humana que a determinam (noção de bem como objeto de apetição - desejo).

A *Ética* passa a ser, desta forma, uma teoria da *práxis*, é como se a prática ditasse à teoria o que esta deve determinar, tendo em vista não somente o conhecimento do Bem a ser alcançado, mas igualmente o propósito de se tornar o homem bom ou virtuoso. (EN II, 2, 1103 b 25).

### **2.3 Télos**

Além da relação, vida boa e ação virtuosa, outro nexos se estabeleceu no pensamento grego antigo: a associação da noção de fim (*télos*)<sup>9</sup> com a noção de alma (*psyché*) e a relação desta última com as Ideias (Platão). Desta forma, a Ideia de Bem passou a ser norteadora da ciência nascente, a Ética, e todo o desenvolvimento posterior desembocou na descoberta de que a ideia de Bem para o ser humano seria o viver bem (*eu zen*) ou a felicidade (*eudaimonia*). (LIMA VAZ, 1999, p. 72).

A genialidade do ensinamento ético de Sócrates (método maiêutico - de perguntas e de respostas) tratou de temas específicos, como o homem interior (*psyché*), a verdadeira sabedoria (*sophrosýne*) e a virtude (*areté*), e mostrou que o verdadeiro valor do homem reside no único bem, inatingível pela inconstância da fortuna, da incerteza do futuro e das vicissitudes da vida, a saber, o bem da alma. E, para tanto, se faz necessário, primeiramente, o conhecimento de si mesmo (conhece-te a ti mesmo, *gnothi sauton*) pelo uso da razão, pois o conhecimento de si mesmo evidencia o “como devemos viver” para termos uma vida boa, já indicando que a vida boa seria a vida vivida na virtude.

#### **2.4 Areté, Agathón e Eudaimonia**

Na natureza humana existem as paixões (*páthos*) que interferem no domínio da razão impondo ao homem a necessidade de uma formação humana face à aquisição de virtudes que o auxiliam no exercício da excelência da *práxis*. Assim, *areté* e *agathón* são termos que passaram a fazer parte da linguagem ética, sendo *areté* a perfeição ou excelência do agir humano segundo o predicado que lhe é próprio como ser humano, isto é, o uso da razão e, *agathón* como o fim último ou a *eudaimonia*.

O tema da *eudaimonia* não começa com Aristóteles. Desde os pré-socráticos pensava-se sobre o que é e como conquistá-la. Por exemplo, Tales de Mileto (623 –

---

<sup>9</sup> A partir do século V, num contexto de novas concepções de natureza, como a de Anaxágoras e sua razão ordenadora, o passo decisivo para a noção de fim (ter como fim, o verdadeiro, o melhor, enfim o Bem - *agathón*) está no diálogo platônico *Fédon* que evidencia a natureza teleológica do agir humano “consequente ao estabelecimento da relação constitutiva da alma (*psyché*) com as Ideias (*eide*)”. (VAZ, 1999, 72).

556 a.C.) escreveu que o homem feliz é aquele que “tem corpo saudável, o espírito atilado e a natureza dócil”. (LAËRTIOS, 1977, p. 22). Era fácil fazer a associação entre felicidade e ter boa saúde, prazer e sorte na vida, assim como viver com justiça, bondade e beleza. Demócrito dizia algo semelhante, “a felicidade é como a medida do prazer e a proporção da vida” (Fr. 191, Diels), algo próximo a “manter-se afastado dos **defeitos e dos excessos**” (ABBAGNANO, 2007) (grifo nosso).

Como se pode notar, o termo *eudaimonia* era associado com coisas boas em geral, como saúde boa, justiça nas ações do homem, ou, ainda, estar cercado de beleza e bondade.

Aristóteles escreve sobre o homem feliz e a vida boa:

Outra crença que se harmoniza com nossa concepção é a de que o homem feliz vive bem e age bem (*kai on tò prattein tòn eudaimonia*); pois definimos praticamente a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação. (1098 b 20) (parênteses nossos).

Sem querer adentrar na questão da tradução da palavra felicidade por *eudaimonia*, vale citar algumas opções de tradução como felicidade como vida plena, plenitude humana que nos remete à ideia de entelécheia<sup>10</sup>.

Por fim, segundo Lima Vaz, há duas disciplinas filosóficas necessárias para estabelecer os fundamentos da Ética, a primeira a Antropologia filosófica que proporciona uma “concepção de sujeito ético capaz de dar razão de seu ser e de seu agir e, portanto, do predicado da eticidade que lhes é atribuído”. E a segunda, a Metafísica que assegura à Ética um fundamento para pensar a universalidade do seu objeto como Bem e como Fim, uma vez que ela (Metafísica) oferece apoio por meio das suas noções transcendentais. (LIMA VAZ, 1999, p. 26).

<sup>10</sup> Aristóteles usa, normalmente, *entelécheia* como sinônimo de *enérgeia*, ou seja, ato: o que existe na realidade, oposto à potência (*dýnamis*) e que só existe como possível (GOBRY, 2007, p. 53). Porém, há algumas passagens que sugere que, embora interligados, *enérgeia* não é sinônimo de *entelécheia*, como na *Metafísica* (Livro 9, 1050 a 5). *Enérgeia* deriva do verbo *energéo* que é “em trabalho” ou agir, que por sua vez é composto de *érgon*; assim, *enérgei* é força, ato, operação e, o sentido metafísico, a ação que agindo sobre o ser em potência se realiza no que é possível realizar. Isto dá o matiz de completude e realização (*télos*), por isso “o estado de funcionamento (*enérgeia*) tende para o estado de completude (*en-telecheia*)” (PETERS, 1974, p. 75).

### 3 A VIDA DE ARISTÓTELES

#### 3.1 Considerações gerais

Pode-se dizer que uma das primeiras obras publicadas no sentido de registrar dados e fatos sobre as pessoas em geral, foi elaborada por Diógenes Laércio (ele, provavelmente<sup>11</sup>, viveu no século III d.C.) na obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Sua fonte principal, provavelmente, foi a de Antígonos de Caristos (século III a.C.). Outro destaque vai para o peripatético Hêrmipos de Smirne, discípulo de Calímacos (310 - 240 a.C.) que graças a ele os testamentos de Aristóteles e de Teôfrasto foram preservados. (LAËRTIOS, 1977, Introdução).

Apesar dessas incertezas e possibilidades, e, embora Diôgenes não tivesse sido propriamente um filósofo ou historiador, o fato é que, graças a esse ele, “compilador incansável”, dispõe-se de uma imensa lista de dados, fatos, transcrições, citações e curiosidades acerca da vida dos filósofos. Todavia, é sempre interessante estar consciente dos possíveis equívocos inerentes a fontes, transcrições, afirmações absurdas e até, por vezes, incoerentes entre si, utilizadas nessas obras.

Segundo Diôgenes Laértios, Aristóteles nasceu em *Stágeira* ou Estagira no ano de 384/3 a.C., antiga cidade da Macedônia, situada hoje ao norte da Grécia na região da Calcídia. Seu pai chamava-se Nicômaco, era médico e sua mãe Faistis era da cidade de Cálcis, na ilha Eubéia, e nessa época sua família vivia na corte de Amintas, rei da Macedônia. Órfão de pai muito cedo, consta por diversos biógrafos que ele teve como tutor Prosseno de Atarneu (Atarneu, cidade da Ásia Menor).

Em 367/6, aos 17 anos, foi para Atenas estudar na Academia de Platão, onde sempre manteve enorme admiração e respeito por seu mestre, Platão, apesar de algumas críticas que posteriormente fez à filosofia platônica.

---

<sup>11</sup> Precisa-se que ele tenha vivido nesse período, pois ele cita nessa obra, Livro IX,116, Sexto Empírico que escrevera uma obra sobre o ceticismo e que viveu entre o final do século II d.C. e o começo do III d.C.

Há várias controvérsias sobre a cronologia da vida de Aristóteles. Publicações de obras em geral, podem mostrar as datas de certos acontecimentos, por exemplo, Aristóteles publica a sua obra *Protréptico*<sup>12</sup> em 353 a.C. em Atenas, no qual ele falava em nome de toda a Academia. Quinze anos depois, em 338, ele ainda era considerado um forte candidato para assumir a direção da Academia, dirigida até então por Speusipo, sobrinho de Platão que assumira a Academia desde a morte de seu fundador.

Em 343, Filipe II da Macedônia o convidou a retornar a Pela, residência da corte Macedônia, cidade próxima de Estagira, para ser o preceptor de seu filho Alexandre, na época adolescente de 14 anos. Após a morte de Platão (347 a.C.), Aristóteles deixou Atenas e morou por algum tempo em Assos e depois em Lesbos, hoje as cidades de Behram, Província Çanakkale na Turquia, e Lesbos, ilha grega localizada a nordeste do mar Egeu. Em 335, pouco depois da ascensão do já adulto Alexandre, Aristóteles fundou a sua própria escola, à semelhança da Academia, chamada de Liceu.

O Liceu ocupava o local de um ginásio atlético a certa distância das muralhas da cidade ateniense, e por treze anos Aristóteles foi o seu dirigente. A linha de estudos adotada era mais para uma instituição de pesquisas, de tal modo que o Estagirita deu ênfase à necessidade de organizar coleções como base de investigação para qualquer espécie. Suas coleções incluíam desde manuscritos, mapas e até espécimes zoológicos.

Em 322/1 retornou à cidade de Cálcis, isto porque Eurimêdon, hierofante de Atenas, o acusara de impiedade (LAËRTIOS, 1977). Há segundo a fonte de Diôgenes Laêrtios, outro motivo do seu regresso a Cálcis, cidade materna. Segundo o testemunho de tal Favorinos em sua obra *Histórias Variadas*, Demôfilos o acusara de haver composto um hino em honra ao tirano Hérmias. De toda forma, foi nessa

---

<sup>12</sup> Trata-se de um discurso de exortação à filosofia, endereçado a Temísones, príncipe de Chipre, a fim de induzi-lo a abraçar o ideal de vida proclamado pela Academia. Nela Aristóteles critica a escola de Isócrates, pois contrapõe o ideal isocrático, isto é, o de uma cultura retórica utilizada para resolver os problemas da vida, a um ideal de cultura científica e filosófica em que a pesquisa teórica é considerada superior às atividades práticas, mas que, todavia, se revela útil a elas e, sobretudo, para a vida política.

cidade, Cálcis, onde ele possuía uma casa, provavelmente herdada da sua mãe, que Aristóteles veio a falecer em 322/1 a.C.

Algumas afirmações são atribuídas a Aristóteles, segundo informação de Diôgenes Laértios, na obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Cita-se algumas como ilustração de seu pensamento.

(17) Atribuem-se lhe as seguintes frases belíssimas:

Perguntando-lhe alguém qual a vantagem que levam os mentirosos, sua resposta foi: a de não merecerem crédito quando falam a verdade; [...]. Quando alguém lhe perguntou o que era a esperança, a resposta foi: o sonho de quem está acordado; [.....]. A alguém lhe perguntou o que envelhece mais depressa e sua resposta foi: a gratidão; [...]. Alguém lhe perguntou que vantagem ele tirava da filosofia e a resposta foi: a de fazer sem que me ordenem o que alguns fazem por medo das leis. (LAËRTIOS, Livro V, parágrafo 17, p. 133).

Algumas características da filosofia de Aristóteles são colocadas por Laértios: a filosofia se divide em duas partes: a prática e a teórica. A primeira inclui a Ética e a Política, e a segunda compreende a Física e a Lógica, sendo que esta última é um instrumento para todas as disciplinas, embora não seja uma ciência. A lógica tem um objetivo duplo, a probabilidade e a verdade.

Para a probabilidade, usou duas faculdades, a dialética e a retórica; para a verdade usou a análise e filosofia, sem, contudo, descuidar-se do que leva à descoberta, ao juízo e ao uso prático. Para à descoberta, ele dedicou às obras: *Tópicos*, *Metódicos* e numerosas proposições. Para o juízo, ele compôs os *Primeiros Analíticos* e os *Analíticos Posteriores*. Para ao uso prático, ele Diôgenes não especifica, não titula nenhuma obra específica. (LAËRTIOS, Livro V, parágrafo 17, p 136).

Aristóteles iniciou seus estudos fazendo um balanço das tradições e das descobertas de seus antecessores, e assim, pode verificar os impasses teóricos, as concordâncias existentes, desenvolver novas ideias e dar seguimento a outras. O Estagirita foi um notável investigador da natureza e suas observações envolviam muitos temas ou assuntos: a natureza dos astros, as órbitas celestes, os animais, a física, a alma, o homem e sua natureza, a ação, a virtude, a excelência, entre muitos outros.

Como fim único, ele propôs o *exercício da excelência* em uma vida perfeita. Definia a felicidade como a fusão perfeita de bens de três espécies: dos bens da alma (como primeiros em importância), dos bens do corpo (saúde, força, beleza e similares) e dos bens externos, pois o sábio será infeliz se viver aflito por causa de sofrimentos, pobreza ou similares. (LAËRTIOS,1977).

Enrico Berti (1935) em *Perfil de Aristóteles* (2012) relata que Werner Jaeger (1888-1961) foi o primeiro “a compreender e desfrutar profundamente a importância da biografia de Aristóteles” em monografia de 1923. Werner elaborou o assim chamado método histórico-genético (*entwicklungsgeschichtlich*), que trabalha a gênese e o desenvolvimento de uma filosofia em estreita ligação com os acontecimentos da vida do filósofo, bem como o contexto histórico do qual ele fazia parte. Desta forma, Jaeger chamou a atenção para três grandes períodos da vida de Aristóteles que de forma didática ele dividiu: primeiramente, os vinte anos que Aristóteles viveu na Academia junto a Platão; em segundo, os “anos de viagem”: Ásia Menor, ilha de Lesbos após a morte de Platão; e o terceiro, a época de ensino, isto é, o período em que passou em Atenas como fundador do Liceu, a escola peripatética.

Em termos de cronologia, Berti (2012) sugere que, baseado na divisão em três períodos de Jaeger, supõe-se a veracidade das datas reproduzidas na biografia de Diôgenes Laêrtios, e este, por sua vez, baseou-se na obra *Crônicas* de Apolodoro, historiador ateniense do século II d.C.

### 3.1 A chegada de Aristóteles à Academia de Platão

O Platão que Aristóteles encontrou no auge dos seus dezessete anos era um Platão preponderantemente dialético, e, sua escola, se tornara essencialmente focada na pesquisa científica. Quando Aristóteles chegou à Academia, Platão estava na cidade de Siracusa junto com Spêusipo (aproximadamente 402-339 a.C.), seu sobrinho, e Xenócrates (396-314 a.C.). A direção da escola ficara a cargo de Eudóxio de Cnido (408 – 355 a.C.), matemático, geógrafo e astrônomo.

Na época, Platão trabalhava o tema do Estado perfeito e essa era uma das razões pelo qual ele tinha viajado à Siracusa, isto é, tentar induzir o príncipe Dionísio, o Jovem, a formar um Estado conforme o delineado na sua obra a *República*. Todavia, o insucesso dessa viagem, e, provavelmente, outros motivos afins, Platão modificou a linha de sua investigação filosófica: se antes o interesse girava em torno de um Estado perfeito e como formar homens políticos, ele passou a se preocupar com os problemas de filosofia teórica, de lógica, de dialética e até da ciência natural. (BERTI, 2012).

É provável que, muitas obras foram escritas no período em que Aristóteles viveu em Atenas, como a obra *Tópicos*, em oito livros, com um apêndice de um livro intitulado de *Elencos sofísticos*; o tratado chamado de *Categorias*, além de duas outras partes mais antigas sobre lógica chamadas de *Primeiros analíticos* e *Segundos analíticos*, onde ele desenvolveu outros tipos de argumentações que envolvem a lógica formal e metodologia das ciências.

No diálogo *Sobre a Filosofia*, por filosofia ele entende justamente a doutrina dos princípios últimos de todas as coisas, mostrando uma concepção diferente da platônica sobre a concepção de realidade. Nessa obra, parece que já há em Aristóteles a definição de sua importante doutrina das quatro causas<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> As quatro causas são: causa material: os elementos; causa formal, a alma; causa motora, o motor imóvel; e causa final, igualmente o motor imóvel considerado como fim.

### 3.2 O tema da Ética

A Ética, tema caro para Aristóteles, é a parte da filosofia relacionada à conduta humana. A obra *Ética a Eudemo* foi publicada por Eudemo de Rodes, aluno de Aristóteles, antes da *Ética Nicomaqueia*, assim chamada em homenagem a seu filho, Nicômaco, ou porque Nicômaco teria sido seu editor, não se sabe ao certo. Todavia, como ressalta Berti (2012), as obras que chegaram até nós, não são as que Aristóteles publicou, mas sim obras publicadas por editores posteriores, em especial, Andrônico de Rodes que viveu na Roma do século I d.C. Hoje temos a facilidade de encontrar toda a obra aristotélica reunida, numa grande edição crítica organizada graças a Immanuel Bekker<sup>14</sup> (1785-1871), filólogo alemão, por conta da Academia das Ciências de Berlim no final do século XIX.

A saída de Aristóteles da Academia de Platão em 348/7 a.C. foi, também, um marco na sua vida, pois ele interrompera a atividade de ensino que praticava e passou a se dedicar à livre pesquisa. O estilo rigoroso e a terminologia técnica com que tais obras, em geral, foram redigidas, “apesar das lacunas, correções e repetições e muitos outros descuidos, fazem de Aristóteles o autêntico fundador da prosa científica”. (BERTI, 2012).

No Liceu, além de ensinar, Aristóteles seguiu no campo da pesquisa científica em todos os setores do conhecimento, o que levou a ter como ideal supremo de vida (*theoretikós bios*), a vidas dos estudos.

O núcleo da escolha ética aristotélica é formado pela a ação de expressar a vontade (*boúlesis*) e a ação de escolher (*proaíresis*) de bom grado (*hekousía*), sendo que a excelência (*areté*) da sua conduta está na prudência (*phrônesis*) ou na reflexão prática que o homem aplica no decorrer da sua ação. Falaremos mais desses conceitos no Terceiro Capítulo desta dissertação.

Aristóteles constrói o núcleo de sua ética face à nova perspectiva de liberdade e interioridade, a saber, a *autarchéia* (autossuficiência): o homem passa a governar

---

<sup>14</sup> *Aristotelis Opera ex recensione*, de Immanuel Bekker (org), Academia Regia Borussica, Berolini, 1831-1870.

os próprios princípios para agir e ter o domínio de si mesmo. Dito de outra forma trata-se do exercício da alma na sua *dýnamis* (potência) dianoética em deliberar, escolher e agir seja de forma virtuosa ou viciosa.

Aristóteles estudou a natureza da deliberação e de seu objeto, a ação humana. Ele procurou mostrar como, no domínio das ações e das decisões, a razão tem seu lugar a fim de moderar e dirigir as emoções. Todavia, essa razão não é demonstrativa, mas deliberativa, ou seja, ao observar as deliberações feitas na *ágora*, Aristóteles, investigador atento da experiência, percebeu que:

o ato de deliberar ou pesar razões rivais, cuja expressão política é a assembleia ateniense [...] não como um substituto menor de um saber ausente, mas como a legítima atividade racional de descoberta da verdade na ação. O prudente é, para Aristóteles, aquele que sabe o que deve ser feito, o homem virtuoso propriamente dito [...] aquele que delibera bem. Saber, no campo da ação, equivale a saber deliberar. (ZINGANO, 2005, p. 104-105).

## SEGUNDO CAPÍTULO

### RAZÃO PRÁTICA

#### 1 INTRODUÇÃO

Para Aristóteles a *emperia* possui um valor incomensurável e, por isso, escolheu-se como uma das frases que abriu esta dissertação:

*“Aristóteles era o escriba da natureza, que molha a pena no pensamento.”<sup>15</sup>*

Aristóteles é um verdadeiro filósofo, amigo da sabedoria. Ele foi um homem em busca da verdade que optou por ouvir o passado, experienciar de forma legítima e sincera o presente e, com isso, transpor para o futuro uma nova forma de significação do mundo, assimilando ou criticando, do ponto de vista filosófico, a capacidade humana de pensar, perceber e argumentar.

A experiência é o ponto de partida de toda a filosofia aristotélica. Ele coloca a Ética como um saber e, seu discurso, não trata apenas do resultado puro e simples da ação do indivíduo empírico, sujeito às circunstâncias e ao seu próprio arbítrio. Para o Estagirita, existe a necessidade de se estabelecer o campo de racionalidade para o estudo da ação humana, relacionando de modo pertinente tanto o *ethos* como costume como o *ethos* como hábito, núcleo da impoção da Ética.

Desta forma, a Ética nasce da transição do costume como ação vivida para um discurso demonstrativo que assume a dimensão imperativa (*lógos apodeitikós*), pois não se trata de ações puramente individuais e sim, de investigar, de forma racional, a ação humana. Muito embora sabedor das paixões humanas, Aristóteles

---

<sup>15</sup> Essa frase está no *SUDA* (léxico bizantino, no verbete Aristóteles), conforme citação do livro de Giorgio Agamben, *Bartleby, ou da contingência*. Suda é uma obra coletiva sobre a Antiguidade grega que surgiu por volta do século X, em Constantinopla que apresenta importante fonte de informações sobre os filósofos, pensadores, sobre a cultura e modo de vida dessa época. O destaque fica para forma em que a obra foi escrita, isto é, por verbetes, em ordem alfabética sinalizando o formato de uma enciclopédia.

procura montar uma estrutura ética que possa dar conta da *pathos* humana. (BERTI, 2012).

Aristóteles norteia que toda ação é orientada para o seu fim (*agathón*). Pela busca da perfeição e por meio da prática da virtude (*areté*) o homem pode alcançar o fim último propriamente humano (*eudaimonia*). E para tal, o indivíduo assume o papel de uma sabedoria prática (*praktike epistéme*), que revela a necessidade de uma vida virtuosa, porque o seu saber o afeta e o seu fazer o compromete.

Não se trata de *téchne*, pois o homem não fabrica a si mesmo como a produção de um objeto (*poiesis*). Trata-se de uma *práxis* que alcança o seu próprio fim e cujo resultado é o homem em seu Ser. Dito de outra forma, a ação humana passa a ser regida não pelo saber científico (*epistéme*) e nem pela arte (*téchne*), mas sim pela sabedoria prática (*phrónesis*).

## 2 O DESENVOLVIMENTO DO PENSAMENTO DE ARISTÓTELES

Muito se estudou e ainda se estuda Aristóteles. No século passado, em especial, dois estudiosos trouxeram uma nova compreensão da obra do Estagirita, a saber, W. Jaeger na obra *Aristóteles*, de 1923 e, F. Nuyens em *L'évolution de la psychologie d' Aristote*, de 1948. Resumidamente, tem-se:

### 2.1 Werner Jaeger

Werner elaborou o assim chamado método histórico-genético (*entwicklungsgeschichtlich*), que trabalha a gênese e o desenvolvimento de uma filosofia em estreita ligação com os acontecimentos da vida do filósofo, bem como o contexto histórico do qual ele fazia parte. Em síntese, Jaeger chamou a atenção para os três grandes períodos da vida do Filósofo, a saber: os vinte anos que ele viveu na Academia; os “anos de viagem” (Ásia Menor e ilha de Lesbos) após a morte de Platão; e a época de ensino, ou seja, o período em que passou em Atenas como fundador do Liceu. (BERTI, 2012).

## 2.2 F. Nuyens

Nuyens aborda a questão da evolução da psicologia aristotélica e revela as fases distintas do seu pensamento, a saber, “do idealismo platônico passando pelo instrumentalismo mecanicista ao hilemorfismo”<sup>16</sup>. Em seguida, sumariamente, as principais características dessas três fases apontadas por Nuyens.

### 2.2.1 Idealismo platônico

O Idealismo platônico é a fase em que Aristóteles começou a frequentar a Academia (367/6 a.C.) aos dezessete anos. Sua primeira obra foi o diálogo *Grilo* ou *Da Retórica* e trata, com estilo literário marcadamente platônico (BERTI, 2012), de uma crítica sobre o tipo de retórica baseada principalmente na *moção de afetos*, e defende a retórica baseada em argumentações do tipo dialético, ou seja, racional. Na sequência, ele escreve as obras *Eudemo* ou *Da Alma*, *Protrético*, *O Político*, *Da Oração*, *Do Bem*, *Da Filosofia*, e por último a obra que marca a ruptura com a doutrina das Ideias de Platão, a obra *Das Ideias* (PERINE, Síntese, p. 23).

De forma geral, o destaque fica por conta da linha de pensamento que aborda uma antropologia bipartida, isto é, o homem se divide numa parte irracional e numa parte racional. Esta última seria a alma, imortal e eterna, como as Ideias, e o corpo seria para ela um obstáculo, porque esta circunstância, corpo e alma juntos, é uma situação “antinatural”, restando à alma submeter o corpo aos seus desígnios. (Idem, p. 23).

### 2.2.2 Fase Instrumental-mecanicista

Ao deixar Atenas após a morte de Platão (348/7 a.C.), passar por Assos e depois dirigir-se para à ilha de Lesbos, Aristóteles ministra diversos cursos numa escola que ele instala em Mitilene, a saber: *Tópicos*<sup>17</sup>, *Analíticos*, *Física* (livros I a VI e VIII), *Do Céu*, *Da Geração e Da Corrupção*, *História dos Animais*, *Do movimento*

<sup>16</sup> Artigo publicado na Revista Síntese, Nova Fase. Belo Horizonte: maio/agosto, 1982, No. 25, v. X, p. 24, citada a partir de agora como: (PERINE, Síntese, p. 24).

<sup>17</sup> Conforme nota de rodapé: no comentário de R. A. Gauthier e J. Y. Jolif, op. cit., 36 (introdução), os autores afirmam que esta obra pode ser situada no período anterior. (PERINE, Síntese, p. 23).

*dos Animais, Das Partes dos Animais, Da Juventude e da Velhice, Da Vida e da Morte*, as antigas redações do *Da Alma* e *Da Sensação, Metafísica* (livros A, B, Γ, M, capítulos 9 e 10, N), *Ética a Eudemo, Política* (livros II, III, VII e VIII).

Após ter-se dedicado à educação de Alexandre (356 – 323 a.C.), filho de Felipe da Macedônia (382 – 336 a.C.), ele retorna a Atenas, funda em 334 o Liceu e escreve as obras: *Metereológicos, Poética, Retórica, Política* (livros I, IV-VI) e a *Ética Nicomaqueia*. (PERINE, Síntese, p. 24).

Resumidamente, esta fase apresenta uma nova concepção de homem cuja alma está hierarquicamente acima do corpo, todavia sem dar a ela um caráter de transcendência. Nessa fase, também, ele já renunciara à doutrina das Ideias, ao pessimismo platônico relativo ao corpo e à imortalidade da alma. Desta maneira, a nova concepção de homem trazia à moral humana a ideia que “o corpo é um instrumento da alma e deve colaborar com ela na realização de sua tarefa de ser homem”. A alma e o corpo, então, não estão ligados por uma “unidade substancial” e a doutrina da alma e do corpo propõe “uma moral para esta vida, separando valores corporais e valores psíquicos”. (Idem, p. 24)

### 2.2.3 Fase Hilemorfista

O sistema filosófico de Aristóteles é naturalmente relacionado ao hilemorfismo, isto é, tudo o que é compõe-se de matéria e forma (ABBAGNANO, 2007, p. 499). Essa característica já estava presente na *Física*, mas na obra *De Anima*, Aristóteles considerava a “alma concebida como forma substancial do corpo”. Essa fase de Aristóteles, segundo essa divisão refere-se ao último período de atividade em Atenas, por volta de 330 a 323, e trabalha a antropologia entendida agora como sendo o homem uma única substância composta de dois princípios intercalados, isto é, o corpo é matéria (potência) e a alma é a forma (ato). (Idem, p. 24). Dito de outra maneira, a forma indica determinação, e, portanto, ato. A potência significa algo indeterminado que é atualizado ou determinado pela forma, e assim, matéria e forma é uma unidade. Para o próprio Aristóteles, “a matéria última e a forma são a mesma coisa, aquela em potência e esta em ato”.

Pertencem a esta fase as obras: *Das partes dos Animais, Da Alma, Da Sensação, Da Memória*, a nova redação inacabada de *Do Sono e Dos Sonhos, Da Interpretação, Metafísica* (livros E, Z, H,  $\theta$ , I,  $\Lambda$  e M (capítulos 1 a 9)) e a *Constituição de Atenas*.

Vale ressaltar que, desde a Antiguidade o legado literário de Aristóteles foi segmentado em dois grandes grupos: os escritos exotéricos e esotéricos. Os exotéricos eram destinados ao grande público e constituídos na maior parte pelo estilo do diálogo conforme seu mestre Platão o fazia. Os escritos esotéricos eram textos escolares porque eram para o uso dos seus alunos e dos demais professores do Liceu. Estes não foram diretamente redigidos por Aristóteles, pois se tratavam de anotações, cadernos de aulas e etc., e que foram organizados após o falecimento de Aristóteles.

Os escritos esotéricos que abrangem a maior parte do chamado *Corpus Aristotelicum* foram editados pela primeira vez em sua ordem atual por Andrônico de Rodes no século I d.C. e, no século XIX, receberam uma edição crítica feita por Immanuel Bekker (1785-1871), filólogo clássico alemão e depois, reeditada por Olof Gigon (1912-1998), filólogo clássico suíço. (LIMA VAZ, 2012, p. 112). Nesses escritos estão os cursos sobre Ética: *Ética a Eudemo* (*Ethikon Eudemion*), *Ética Nicomaqueia* (*Ethikon Nikomaqueion*) e *Grande Ética* (*Ethikon megalon*).

### **3 - O MÉTODO DA FILOSOFIA PRÁTICA**

#### **3.1 Introdução**

Aristóteles é considerado por muitos comentadores e filósofos como o fundador da Ética, como nos revela Lima Vaz:

Alguns o consideram mesmo o primeiro.....o que se justifica desde que consideremos a Ética como uma disciplina específica e distinta no corpo das ciências tal como Aristóteles o organizou [...]. (LIMA VAZ, 2012, p. 109)

Aristóteles viveu vinte anos na Academia de Platão e a sua ética não deve ser pensada sem colocar, em grande relevo, a influência e certa correlação entre ele e seu mestre Platão, como também o pensamento aristotélico está posicionado no “prolongamento da ética socrática”.

Segundo Lima Vaz, a grande característica que distingue a Ética aristotélica da Ética platônica está na definição de seu objeto e, conseqüentemente, no seu método de investigação (LIMA VAZ, 2012, p. 113). Isto leva Aristóteles a construir ou identificar uma “diferenciação do saber científico”, conforme expressa no capítulo primeiro do Livro VI da Metafísica:

Ora, também a ciência física trata de um gênero particular de ser, isto é, do gênero da substância que contém em si mesma o princípio do movimento e do repouso. Pois bem, é evidente que a física não é ciência prática nem produtiva: de fato, o princípio das produções está naquele que produz, seja no intelecto, na arte ou noutra faculdade; **e o princípio das ações práticas está no agente, isto é, enquanto coincidem o objeto da ação prática e sua volição.** [...]. (*Metafísica*, Livro E, 1, 1025 b 20-25, grifos nossos).

Em suma, o fundamento antropológico da Ética e da Política reside no ponto de partida que o homem é um animal dotado de *lógos* (linguagem e razão – *zoon logon echon*) além de haver nele, desejos e paixões (*orexeis kai pathe*).

### 3.2 Conhecimentos teórico, prático e poético

Aristóteles divide o conhecimento racional em três tipos, o teórico, o prático e o poético (produtivo), e classifica as ciências segundo o uso que a faculdade do *lógos* faz nelas como também de acordo com o objeto a que se aplica. Ao dividir as ciências e seus respectivos objetos, ele passa a investigar e construir um “arcabouço” teórico do ensinamento ético, ou seja, a sua Filosofia Prática.

Aristóteles não identifica mais a concepção platônica da imagem da “linha” proposta no livro República (capítulo VI) no qual as ciências (*stricto sensu*) são a

Matemática, obra da diánoia, e a Dialética, obra da *noesis* e, ambas, cujo objeto próprio são as Ideias. (LIMA VAZ, 2012, p. 115).

Com relação aos objetos, ele identifica, primeiramente, os que permanecem idênticos a si mesmos e não sofrem alterações. Esses objetos obedecem à necessidade do inteligível, são objetos de uma ciência rigorosa da qual Aristóteles denomina de científica (*epistemonikon*) ou ciências teoréticas sendo o fim dessa ciência a pura contemplação (*theoria*) da verdade.

Em segundo, ele observa os objetos que sofrem variações quando estes acontecem na natureza (objeto da experiência). Eles são “os que estão ao alcance do homem, em princípio, sob seu domínio constituindo o mundo das coisas humanas”, ou ciência prática. (LIMA VAZ, 2002, p. 115).

Sendo os objetos das ciências práticas sujeito a mudanças, eles não são possíveis de serem demonstrados na forma dedutiva procedendo da *causa* ao *efeito*, ou do universal ao particular. Esses objetos estão sujeitos a mudanças ocasionadas pelo homem, pelo seu arbítrio ou por outros fatores decorrentes do confronto de opiniões (*endoxa*) acerca deles.

A “plurivocidade do objeto da inteligência” levou Aristóteles a classificar as ciências (*epistéme*) e os seus respectivos objetos, nomeando, assim, uma “concepção analógica do objeto da epistéme”. (LIMA VAZ, 2012, p. 113).

Importante ressaltar que para Aristóteles, como gramático, a questão da linguagem era fundamental uma vez que há nela e, por conseguinte no conhecimento, a polissemia dos termos, como por exemplo, “ser” (on): “o ser se diz em múltiplos significados, mas sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada”. (*Metafísica* Livro IV, capítulo 1,1003 a30-35). O mesmo ocorre com outros termos, por exemplo, “uno”, “bom”, “bem” formando uma “constelação de termos analógicos que constitui a estrutura fundamental da linguagem da ciência segundo Aristóteles”. (LIMA VAZ, 2012, p. 114)

### 3.3 Ciência da Práxis

Segundo Berti (2012, p. 116), a locução “filosofia prática” foi adotada pela primeira vez por Aristóteles:

E também é justo chamar a filosofia ciência da verdade, porque o fim da **ciência teórica é a verdade, enquanto o fim da prática é a ação**. Com efeito, os que visam à ação, mesmo que observem como estão as coisas, não tendem ao conhecimento do que é eterno (universal), mas só do que é relativo à determinada circunstância e num determinado momento (particular). Ora não conhecemos a verdade sem conhecer a causa. (*Metafísica* Livro II, 993 b 20-25). (grifo nosso).

A ciência da práxis possui objeto e epistemologia própria cujo fim é a perfeição do indivíduo pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam melhor ou excelente o seu agir. (LIMA VAZ, 2002, p. 117).

Há, na ciência da *práxis*, certa “circularidade causal” que é própria do objeto dessa ciência, segundo a interpretação de Lima Vaz. É como se a *práxis* fosse objeto e sujeito ao mesmo tempo. Melhor dizendo, se olharmos objetivamente para ela podemos observar que a *práxis* é objeto de um saber (Ética) que revela as condições e a natureza da ação segundo o critério do melhor, isto é, da razão. E, a *práxis* também é sujeito imediato do mesmo saber, a Ética, de modo que o indivíduo, que age por meio do saber que diz a ele como agir eticamente, pode realizar-se em sua perfeição de ser humano e racional.

Dito de outra maneira, o homem por meio da razão pode atingir sua perfeição via o saber ético, porém este saber exige, para seu aprendizado e exercício, experiência de vida que só a idade, com o tempo, poderá fornecer. E idade deve aqui ser entendida como o conhecimento que a repetição (*héxis*) de certas situações dará ao homem pelo fato de tê-las vivido. (EN, I, 1095 a 5-15).

De forma resumida, a diferença entre a ciência teórica e a prática é que para a primeira a verdade é fim em si mesmo e aspira conhecer o porquê das coisas

serem como é ao passo que na segunda, a verdade não é fim, mas um meio e, ao contrário da teórica, a ciência prática procura *instaurar* um novo estado de coisas e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo. (BERTI, 2002, p. 116).

O “instaurar um novo estado de coisas” que denota a filosofia prática já constava na *Física*. Primeiramente, citando Aristóteles para depois citar Berti:

Com efeito, das coisas produtíveis (*poietón*), o princípio está naquele que produz, isto é, a inteligência ou a arte ou a capacidade qualquer, enquanto das coisas praticáveis (*praktón*) ele está naquele que age, ou seja, a escolha, visto que o que é objeto de ação coincide com o que é objeto de escolha. (*Física*, I, 1026 a 22-27).

A ação, em suma, caracteriza a filosofia prática seja como objetivo seja com objeto, no sentido de que a única região da realidade na qual é possível, segundo Aristóteles, transformar o estado de coisas é esfera constituída pelas ações humanas. (BERTI, 2001, p. 117)

### 3.4 Filosofia Prática, uma ciência política

Para Aristóteles filosofia prática é um nome novo para a ciência política, porque ela trata não só do bem de cada indivíduo, mas de todos os indivíduos da *pólis*. Para ele, o objeto da ciência política ou filosofia prática é o bem supremo ou fim último ou fim do homem, ou ainda, a felicidade (*eudaimonia*) como exercício da função própria do homem (*oikéion érgon*), fim este que ainda não ocorreu e por isso se diz que é “praticável e que se deve praticar”. (BERTI, 2012, p. 118).

Esse “dever praticar” corresponde a um “dever ser” que se deve realizar, e para isso, é preciso ter o conhecimento que fará com que o homem possa realizar melhor o que deve ser feito. Todavia, Aristóteles está tratando de uma ciência que não é exata, isto é, não se pode argumentar em todos os pormenores (particular), pois a “ciência política, com efeito, é legisladora, prescreve o que se deve fazer e de quais ações se abster” (BERTI, 2002, p. 119).

Para Aristóteles:

Que isto sirva de delineamento geral do bem, pois, presumivelmente, é necessário esboçá-lo primeiro de maneira tosca, para mais tarde precisar os detalhes. ... Devemos igualmente recordar o que se disse antes (1094 b 11-27) e não buscar precisão em todas as coisas por igual, mas em **cada classe de coisas**, apenas a precisão que o assunto comportar e for apropriada à investigação... E tampouco devemos reclamar a causa em todos os assuntos por igual. Em alguns casos basta que o fato (*tó óti*) esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: **o fato é a coisa primária** ou primeiro princípio. (EN, I, 1094 a 20-30 e 1096 b 5). (Parênteses e grifo nossos).

Como ciência que é a filosofia prática, esta anseia por conhecer a verdade, a verificar como as coisas são e quais são as suas causas, isto é, nas relações humanas ela avalia o que é bom ou mau e passa, por meio de sua arquitetura, melhorar o homem, isto é, torná-lo bom. (EN, II, 1103 b 30). Dito de outra maneira, a característica primordial da filosofia prática é que a sua “intenção prática” não é apenas a de fazer conhecer o bem, mas de ajudar a praticá-lo e assim, tornar melhor o indivíduo que age dessa forma, reforçando que é o agir bem que torna o homem bom. (BERTI, 2012, p. 118)

Segundo a nota de rodapé (LIMA VAZ, 2012, p. 118-9) a *eudaimonia* costuma ser traduzida por felicidade, indicando bem-estar ou a autossatisfação do homem, o que “realça seu caráter de contingente e transitório”. No sentido original, *eudaimonia* significa “proteção de um bom *daímon*” (*eu* – bom, *daímon* – “protetor”) o que por extensão, pode-se dizer “a excelência ou a perfeição resultante do agente da posse do bem ou bens que nele realizam melhor sua capacidade de ser bom”.

A questão da tradução da *eudaimonia* é importante para entender a sua ligação com o Bem, e tem sido objeto de interpretações diversas. Lima Vaz citando nessa nota de rodapé (LIMA VAZ, 2012, p. 119) os autores: A. J. Ackrill na obra *Aristotle on Eudaimonia*, A. Rorty em *Essays on Aristotle' Ethics* e ainda, R. Kraut em *Aristotle on the Human Good*, de forma geral, contextualizam que a *eudaimonia*

para Aristóteles “corresponde à posse do bem objetivamente melhor para o agente, capaz de proporcionar-lhe o viver bem (*eu zen*) e o agir bem (*eu prattein*)”.

### 3.3.1 Método e Princípios

O método adotado é o de proceder das coisas mais conhecidas ao homem (da experiência) àquelas mais conhecidas em si mesmas (aos princípios). Além de conhecer o bem supremo, seu objetivo também é realizá-lo.

A ciência política se ocupa de ações belas (nobres e justas), dos bens que são muitos e variáveis e por isso mesmo essa ciência não pode tratar da ação individual (precisão ou exatidão ou rigor) no que tange ao belo, ao justo e ao bom, mas, fundamentalmente, tratar de indicar o que é belo, justo e bom.

Ainda segundo Berti, a filosofia prática e a *Física*, quanto ao aspecto metodológico não é dessemelhante, pois ambas investigam a fundação racional da experiência, indo do “particular para a lei geral”, mesmo que para a filosofia prática não se possa ter o rigor que uma ciência, como a *Física*, deva ter.

A filosofia prática tem a medida certa que se deseja numa

exposição (*méthodos*) que não tem como objetivo exclusivo (restrito) um conhecimento perfeito de certo objeto, mas quer servir-se do conhecimento dele em vista de um fim posterior. (BERTI p. 119) (parênteses nossos).

Dos primeiros princípios, Aristóteles distingue três tipos: os que podem ser apreendidos por indução (matemática), aqueles descobertos por meio das sensações (física) e aqueles apreendidos por meio dos hábitos (héxis) que são os princípios da filosofia prática.

E, os hábitos, consistem no estabelecimento de uma norma, na indicação de que certa ação é boa ou ruim, e logo, deve ser praticada ou evitada. Segundo Berti,

[...] a tarefa da filosofia prática é fundar esse tipo de princípios, procurar o seu porquê, a causa, a razão, mesmo que de modo sumário e geral, ou seja, por meio de aproximação tipológica

na medida em que seu interesse fundamental não é cognitivo, isto é, teórico, mas prático. (BERTI, 2002, p. 128)

A filosofia prática apresenta-se como uma forma de racionalidade original, segundo Berti, nitidamente diferente da matemática como estrutura e rigor e, mais parecida com a física sob o último aspecto, muito embora, sejam diferentes na intenção. (Idem).

### 3.3.2 Procedimento diaporético

Aporia do grego Ἀπορία significa um caminho sem saída, um impasse ou um possível paradoxo ou contradição que impede que o sentido de algo seja determinado. O estudo das aporias chama-se aporética que põe em evidência todos os aspectos das aporias. Algo “aporético” é algo inconclusivo. Segundo Aristóteles, aporia é como uma “igualdade de conclusões contraditórias” (Tópicos, 6.145.16-20). Diaporético é, então, o desdobramento das aporias.

Porém, no livro I da *Ética Nicomaqueia*, no capítulo 4, 1095 a 28-30, Aristóteles aborda o caráter infrutífero de *examinar* todas as opiniões que têm sido sustentadas acerca do entendimento do que seria o bem supremo do homem, “aquele que todos chamam de *eudaimonia*”, pois ele é entendido de modos diferentes por “muitos e pelos sábios”. Na passagem, está inserida a questão de que o bem supremo ou *eudaimonia* seria identificado ou com o prazer ou com a riqueza ou com o poder, ou, ainda, seria apontado à concepção de Platão, ou seja, a Ideia de Bem.

Aristóteles ao apontar a ineficácia de se dar atenção a todas as opiniões, ele usa o verbo examinar, ou seja, *exetázein*. Berti informa que esse verbo também é utilizado por Aristóteles nos *Tópicos* e se traduz pela “atividade própria da dialética que possui o caminho que conduz aos princípios de todas as disciplinas” (*Tópicos*, I, capítulo 2, 101 b3).

O que é examinado são as opiniões<sup>18</sup> (*éndoxon*), no caso, as diversas opiniões acerca das concepções de *eudaimonia*. Aristóteles propõe a tese de que não vale a pena examinar todas as opiniões expressas, mas analisar as mais disseminadas.

O importante, com efeito, não é acumular quantitativamente o maior número possível de opiniões, pois não tem nenhuma influência sobre a validade do exame, mas envolver todas as soluções possíveis de um problema a fim de especificar a justa por meio de uma eliminação progressiva de todas as outras. (BERTI, 2002, p. 140)

Ao escrever a definição de *eudaimonia* na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles sabe que ela representa um primeiro esboço, dá sequência ao discorrer sobre como considerar um princípio como esse e como ele pode ser descoberto citando os diversos modos, como a indução, a sensação e o hábito, além dos princípios utilizados na física (“de baixo para cima”, isto é, parte das premissas anteriores – das causas mais universais e originárias) e na matemática (“de cima para baixo”, isto é, parte das conclusões – dos efeitos). (BERTI, 2012, p. 131)

E, acrescenta um terceiro modo que é de utilizar, a partir das coisas ditas, as opiniões. Desta forma, a primeira coisa a ser feita é tomar em consideração as opiniões expressas (possíveis) sobre determinado argumento e submetê-las ao exame por meio do procedimento diaporético, vistos nos *Tópicos* (I, 2) e na *Metafísica* (III, I), que é o “desdobrar” as aporias em duas direções opostas.

Para Berti,

A propósito de cada opinião, portanto, deve-se apresentar diante dela a opinião oposta, ou então todas as opiniões concernentes a certo problema em duplas ou alternativas entre si opostas; donde, de cada uma das duas opiniões entre si

---

<sup>18</sup> *Éndoxon* são crenças comumente defendidas e aceitas pelos sábios e pelos mais antigos e influentes retóricos da pólis. Segundo o dicionário de Termos Filosóficos Gregos (PETERS, 1974, p. 70), a definição dos *endoxa* que Aristóteles utiliza nos *Tópicos* (I, 100 a-b), sugere que opiniões têm simultaneamente uma base quantitativa (do tipo socrático, isto é, do que se pode chamar de senso comum) e qualitativa, ou seja, esta base, abre-se à possibilidade de intercambiar as opiniões entre os sentidos-comum e os *sophoi*. Assim, continua Peters, “nas considerações de Aristóteles as opiniões dos seus predecessores filosóficos foram sempre integradas nas suas próprias investigações”. E, “conjunto das *endoxa* serve para delinear a natureza evolutiva do perguntar filosófico para novos fins.” (Idem, p. 72).

opostas, deve-se deduzir todas as consequências que dela derivam. A este ponto, devem-se confrontar tais consequências com os *endoxa* relativos ao problema em questão, procurando ver se concordam ou não com todos os *endoxa*, ou ao menos com sua maior parte, ou com os mais importantes. Um ponto importante é ressaltar que os *endoxa* não são postos em discussão, apenas colocados como “termos de confronto”, isto é, como premissas fora de discussão, à luz das quais se avaliam as opiniões em questão ou suas consequências. (BERTI, 2012, p. 133-134).

Trata-se, em síntese, em não querer, simplesmente, “salvar” os *éndoxxa*, mas em pôr à prova os *phainómena*, isto é, os fatos à luz das opiniões. Isto não quer dizer que Aristóteles precise a necessidade de se deixar intacto os *éndoxxa*, ou confrontar a sua possível validade, mas que para resolver os problemas referentes a uma determinada opinião (refutação) é necessário mostrar que essa opinião não contrasta com os *endoxa*, ou demonstrar a validade ou falsidade de uma delas.

Na passagem 1146 b 6 da *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles referindo-se à questão da incontinência, aborda o tema da aporia. Cita-se a tradução contida no livro de Berti (2012):

De uma das espécies enumeradas são as aporias que surgem. Alguns destes pontos podem ser refutados, enquanto outros serão conservados; porque a aporia encontra sua solução (*lysis*) quando se descobre (*éuresis*) a verdade. BERTI, 2012, p. 135

## TERCEIRO CAPÍTULO

### ÉTICA NICOMAQUEIA

#### 1 INTRODUÇÃO

A *eudaimonia* ou o bem (*agathón*) a que o homem busca é uma atividade (*enérgeia*) da alma segundo a virtude perfeita (*téleion*). Aristóteles pergunta se a *eudaimonia* pertence ao número das coisas que são louvadas ou, antes, das que são estimadas? Louvamos muitas coisas, mas o que se aplica às melhores coisas não é o louvor, mas algo de melhor e de maior, explica Aristóteles, e acrescenta,

Porquanto aos deuses ou os mais divinos dentre os homens, os chamamos de felizes e bem-aventurados. E o mesmo vale para as coisas: ninguém louva a felicidade como louva a justiça, mas antes a chama de bem-aventurada, como algo mais divino e melhor. (EN I, 1101 b 25).

Aristóteles argumenta que tudo o que é louvado parece merecer louvores por ser de certa espécie e relacionado de um modo qualquer com alguma outra coisa. Por exemplo, louva-se o homem forte, o bom corredor, etc., porque são de uma determinada espécie e se relacionam de certo modo com algo de bom ou importante. O louvor, depreende-se assim, faz referência a alguma coisa e se aplica a coisas do gênero a que se está referindo e, assim, o que se aplica às melhores coisas não se trata de louvor, mas algo de melhor e de maior. Aristóteles exemplifica que “aos deuses e aos mais divinos dentre os homens”, o que se faz é chamá-los de felizes e bem-aventurados. Conclui Aristóteles,

E o mesmo vale para as coisas: ninguém louva a felicidade como louva a justiça, mas antes a chama de bem-aventurada, como algo mais divino e melhor. (EN, 1101 b 25)

Desta forma, ele atribui ao louvor como algo apropriado à virtude, pois “graças a ela os homens tendem a praticar ações nobres”. Todavia, o elogio (encômio) se

dirige especificamente ao ato, seja relacionado ao corpo ou a alma, e por isso, para Aristóteles, fica claro que a felicidade pertence ao número de coisas estimadas e perfeitas e, também, pelo fato dela, a felicidade, ser um “primeiro princípio”. Escreve Aristóteles,

Pois é tendo-a em vista (felicidade) que fazemos tudo que fazemos, e o primeiro princípio e causa dos bens é, afirmamos nós, algo de estimado e de divino. (1102 a 5). (parêntese nosso)

O princípio da *práxis* está naquele que age. Objetivamente, a *práxis* é objeto da Ética por meio da razão do homem, e subjetivamente, a *práxis* é sujeito imediato da Ética, porque o homem que age, o faz por meio do saber que permite a ele identificar qual a ação é correta, e assim, realizar-se em sua perfeição de ser racional.

Mas como saber se uma ação é virtuosa ou não. Ou melhor, o que é virtude? Qual a sua natureza? Qual a estrutura do ato moral? Como o homem encontra a felicidade?

Para responder a essas questões abordam-se, nas próximas páginas, os temas da definição aristotélica de *areté* e as divisões da alma (subdivisões da virtude), sobre a função do homem, o aspecto da autossuficiência humana, além dos elementos constitutivos do ato moral no momento da ação, como a conduta voluntária e involuntária, bem como o princípio da mediania ou meio-termo da ação que envolve o modo que o homem lida com as paixões e as emoções. Observa-se ainda, os temas da deliberação, da escolha, e ainda, da sabedoria prática constante no perfil do homem prudente. Fora, é claro, a questão basilar a tudo isso que é a *eudaimonia* e seu papel distintivo na vida do homem. Começa-se, então, por ela.

## 2 FELICIDADE

Um princípio normalmente aceito é o de viver de acordo com a regra justa (*ortos logon prattein*), escreve Aristóteles. Por outro lado, todo saber (*gnósis*) e toda

escolha (*proaíresis*) visa um bem, o viver bem e o bem agir: este é o tema do homem feliz (EN, I 1095 a 20).

No sistema aristotélico, a ética é a ciência das condutas humanas. Ela não se ocupa com aquilo que no homem é essencial ou imutável, mas daquilo que pode ser conquistado por meio de ações adquiridas pela força do hábito que constituem as virtudes e os vícios humanos.

Partindo das disposições naturais do homem, isto é, aquelas que fazem parte de cada um e que constituem o seu caráter, a ética tem a tarefa de mostrar ao homem como essas disposições podem ser modificadas para que se ajustem à razão, ou seja, que suas ações estejam pontuadas no seu meio-termo (*mediana*, *mesótes*).

Aristóteles expõe na *Ética Nicomaqueia* a sua concepção teleológica (voltada para um fim ou um bem) e eudaimonista (pois esta, a *eudaimonia*, é o fim ou bem último do homem) de racionalidade prática. Assim, a *eudaimonia* não consiste nem nos prazeres, nem nas riquezas, nem nas honras, mas numa vida virtuosa. A virtude se encontra num justo meio entre os extremos que será encontrado pelo homem prudente e educado pelo hábito no exercício de sua vida. Virtude aqui entendida como um grego antigo a entendia, isto é, no sentido da excelência de cada ação, de fazer bem feito e na justa medida cada ação.

## **2.1 A ideia central da *Ética Nicomaqueia***

A ideia central da moral de Aristóteles, é a da felicidade ou *eudaimonia*. O núcleo argumentativo da *Ética Nicomaqueia* está no Livro I, capítulos 1 ao 12 que trata da *eudaimonia*; no capítulo 13, onde Aristóteles examina a noção de virtude moral que se estende até o Livro II, onde ele define, no capítulo 6 deste livro, a virtude moral como uma disposição de escolher por deliberação baseada numa mediedade relativa a nós.

Do Livro III, aprofundando na noção de virtude moral, ele observa o valor intrínseco dela com a responsabilidade pela ação, isto é, a virtude moral implica que

a ação seja realizada por conta própria e seu objeto fruto de uma deliberação por coisas que estão ao alcance do homem.

No capítulo 9 do Livro III até o Livro V, consta a análise de várias virtudes; a temperança tem um destaque especial no Livro III além da coragem e sua relação com o prazer e a dor; no Livro IV, as virtudes relacionadas ao dinheiro, com a honra, a raiva, entre outras; e especial ênfase à justiça, no Livro V.

No Livro VI, Aristóteles examina a virtude intelectual que opera no campo prático, isto é, por meio da *phrónesis* ou prudência. Este estudo tem ligação com o feito no Livro I capítulo 13 ao Livro III capítulo 8, porque como a virtude moral é aquela na qual a razão (prática) pode operar, ao fazê-lo ela acaba por aperfeiçoá-la. Dito de outra forma é a virtude intelectual (*phrónesis*) que torna a virtude moral numa virtude perfeita.

Do livro VII ao IX, Aristóteles discorre sobre o tema da amizade, sua natureza, seus tipos e suas causas e começa o último livro, o X, abordando o tema do prazer sob o ponto de vista de que ele seja o Bem e busca defini-lo, e na segunda parte desse livro, ele retoma o tema da *eudaimonia*, porém sob um sentido mais elevado, a vida contemplativa e faz a transição para o tema da obra *Política*, do qual ele aludi o tema da *eudaimonia* sob as formas de governo e as instituições capazes de assegurar a vida feliz ao cidadão da pólis.

## 2.2 A felicidade é o bem que é o fim<sup>19</sup>

A busca da felicidade em Aristóteles remete a uma reflexão filosófica acerca do agir conforme o bem (*eu prattein*) na condição humana.

No Livro I, capítulo I, Aristóteles parte do reconhecimento de que, geralmente, toda arte (*téchne*) e toda a investigação (*méthodos*), assim como toda ação (*práxis*) e toda escolha (*proáireseis*) tem como fim (*télos*) um bem (*agathón*) qualquer. E, acrescenta *que bem é aquilo a que todas as coisas tendem*. (EN I 1092 a 5).

---

<sup>19</sup> PERINE, Síntese, p. 27.

Segundo Lima Vaz, a intrínseca relação entre o bem último (*agathón*) e a felicidade (*eudaimonia*) contribuiu para que Aristóteles encontrasse a sua solução para o problema da liberdade, pois há um critério crucial na *práxis* que é o conhecimento do bem e o agir conforme esse bem (*eu prattein*) e, ainda, da correlação que se deve atribuir a esse exercício (agir bem) ao domínio de si mesmo, ou seja, a *autarkeia* que define o ser livre. (LIMA VAZ, 2012, p. 120).

Existem muitos fins e muitas ações e, tanto as artes como as ciências, também são numerosas. Todavia, entre os fins, alguns são atividades e outros são distintos das atividades que o produzem. Porém, quando um fim é distinto da ação, ele tem, por sua natureza, mais excelência (*areté*) do que a ação, e ter o conhecimento (*epistéme*) deste fim faz com que o homem tenha a possibilidade de agir de modo que esse fim seja alcançado com propriedade.

Qual seria, então, a ciência que trata desse conhecimento e qual é o seu objeto? Aristóteles responde que ninguém poderá duvidar que o seu estudo está incorporado à arte mais prestigiosa, a “arte mestra” que é a Política (*politike*), porque é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas num Estado (*pólis*) e quais são as que cada cidadão deve aprender, porque estratégia, economia e retórica estão sujeitas a ela, Política, e desta forma, ao abranger essas faculdades (*dýnamis*) ela também legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer seja para um só homem seja para o conjunto de homens que habitam uma cidade (Estado).

Continuando na sua investigação, Aristóteles segue na busca da verdade com a preocupação de chegar a conclusões que sejam da mesma natureza que as premissas, pois assim ele chegará ao “máximo da precisão” possível em cada parte do estudo. Sendo que é muito importante, segundo o Estagirita, não olharmos somente para o conhecimento acerca dos fatos, mas sim a ação propriamente dita, pois, “o fim que se tem em vista não é o conhecimento, mas a ação”. (EN I 1095 a 5).

Na passagem 1097 a 33, Aristóteles identifica o bem último como a *eudaimonia*, pois ela é sempre desejada por ela mesma e é em vista dela que todas

as demais coisas são feitas. Assim, a investigação está à luz de que “todo conhecimento (*gnósis*) e todo trabalho (no texto em grego é *proáíresis*) visa a algum bem” dos quais são os objetivos da Política descobrir qual é o mais alto de todos os bens que se podem alcançar pela ação.

Ambos, o vulgo e o homem de “cultura superior” estão de acordo que a felicidade (*eudaimonia*) é esse fim último ou supremo e identificam o bem viver e bem agir como o ser feliz no homem. No entanto, Aristóteles pondera que há divergência quanto à definição do que seja felicidade entre eles, pois o vulgo acha que felicidade é algo simples e óbvio, como o prazer, a riqueza ou as honras, e não raro, a saúde quando a doença chega. (1095 a 25).

### 2.3 Autossuficiência

Na busca pelo bem supremo, devemos segundo Aristóteles considerar o aspecto da autossuficiência, isto é, uma coisa suficiente em si mesma que torna a vida desejável. Para ele, a *eudaimonia* é alguma coisa final e autossuficiente, e é assim para todos os homens, seja para o indivíduo como para o homem-cidadão. Dito de outra forma, autossuficiência é aquilo que, em si mesma, *torna a vida desejável e carente de nada*.

Para Aristóteles,

Assim, felicidade é a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros. A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação (felicidade como o fim das ações feitas) (*kai autarkes è eudaimonia tous praktous ousa télos*). (EN I 1097 b 15)

### 2.4 Bem

Para Aristóteles não é possível desvincular a ideia do bem em relação à do mundo da experiência para conquistar a *eudaimonia*, ou seja, para ele é por meio de

pensamentos e atos virtuosos adquiridos pela educação e pelo exemplo de pessoas sábias que o homem pode atingi-la.

Aristóteles escreve que bens ou fins são coisas em vista das quais algo é feito. Os bens podem ser as próprias atividades ou coisas externas a essas atividades, por exemplo, um sapato é o produto da sapataria. A diferença está entre fins intrínsecos e extrínsecos (instrumentais). Por exemplo, um carro para ser construído precisa de muitas coisas que são requeridas em vista do carro, para que este se concretize, e não por causa delas mesmas. Pode haver ainda subordinação entre fins, como no exemplo da selaria que está subordinada à equitação e esta à estratégia de um combate.

Em suma, o fim de uma ação é (como instrumento para que a ação ocorra) aquilo que é tomado como bom para que esse fim seja atingido, por isso esse tipo de bem é chamado de instrumental. Já os fins intrínsecos (inerentes, essenciais) são fins dignos de busca por eles mesmos. Desta forma, essa ideia que uns fins são “mais finais” que outros levam Aristóteles à noção de bem supremo ou final, que ele aborda no início do capítulo 2 do Livro I.

Para Aristóteles:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outras (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o bem supremo. (EN 1094 a 18-22).

Aristóteles faz uma sutil observação, a de que é comum, certas coisas parecerem boas, mas, na realidade, são ruins, levando o homem a equívocos. A educação recebida e a experiência adquirida ao longo da vida auxiliam ao homem a pensar, repensar, decidir e agir de forma virtuosa. Muito embora os jovens, exatamente por não terem tempo de vida calcado na experiência e no ensinamento, e os homens imaturos, mesmo que experientes, estariam em desvantagem em relação ao homem maduro e experiente.

### 2.4.1 Bem supremo

A palavra “bem” tem tantos sentidos quanto “ser”, isto porque, tanto uma como outra podem ser predicadas em qualquer uma das categorias<sup>20</sup>. Categorias são as formas últimas de atribuir alguma coisa a alguma coisa. (“*kategorein ti kata tinos*”). Por exemplo, na categoria qualidade, predicar um homem por sua virtude; na quantidade, o moderado; na relação, a utilidade; no tempo, a oportunidade surgida, e assim, nas demais categorias.

Com isso, afirma Aristóteles,

Está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente uma. (EN 1096 a 25).

Além de tudo isso, um bem universal remete a uma única ciência, e como se pode perceber acima, muitos bens requerem várias ciências, mesmo que estejamos a falar de bens de uma categoria só. Assim, a questão do bem é ampla, pois se pode pensar sobre o bem no sentido de sua referência, isto é: numa referência à forma única, são os bens buscados e amados por si mesmo; e quanto aos bens em referência em relação ao primeiro. Dito de outra forma, o primeiro são bens em si mesmos e os segundos bens em relação aos primeiros.

Desta forma, Aristóteles sugere uma série de perguntas: que espécie de bens é bem em si mesma? Serão aqueles bens que buscamos mesmo quando isolados dos outros, como a inteligência, a visão e certos prazeres e honras? E, quando estes forem desejados em busca de outra coisa, deixarão de serem eles bens em si mesmos? Ou haverá apenas a ideia de bem em si mesmo?

Como o próprio Aristóteles nos diz que é melhor começar pelo conhecido, ele sugere com relação ao bem que se comece a reconhecer quais bens podem ser

---

<sup>20</sup> As categorias de Aristóteles são: substância (*ousía*), quantidade (*posón*), qualidade (*poión*), relação (*prós ti*), lugar (*poû*), tempo (*poté*), estado (*keisthai*), hábito (*héxis*), ação (*práxis*) e paixão (*pathós*).

atingíveis e realizáveis. Por exemplo, na medicina é a saúde, na estratégia, a vitória, na arquitetura, a casa. Em qualquer ação e propósito (na versão grego-italiana, *proáiresis, scelta*), isto é, independente da arte (*techné*) que se esteja utilizando, há um fim, e é em vista dele que todo o resto se faz.

Há numa ação uma finalidade, mas poderá haver, também, mais de uma finalidade numa ação. Pedimos ajuda ao Filósofo para entendermos isto. Escreve Aristóteles:

Por conseguinte, se existe uma finalidade para tudo o que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela. (EN 1097 a 20-25).

Há muitos fins, certamente, mas segue-se que nem todos os fins são absolutos, mas o sumo bem (bem supremo) é claramente algo de absoluto (*teléia tó ariston*)<sup>21</sup>.

Parte-se, então, para a busca de conhecer esse bem supremo, aquele que é o maior dos bens, aquele em que não existe outro interesse. Dito de outra maneira, aquele bem, perfeito, absoluto, supremo, que é escolhido sempre por si e nunca por haver outro fim envolvido.

Segundo Aristóteles, o conceito de felicidade (*eudaimonia*) atinge essa descrição. “Ela é procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa.” (EN I 1097 b 5). Por exemplo, a honra, o prazer, a razão e todas as virtudes,

---

<sup>21</sup> O termo *téleios* é um tanto ambíguo, podendo ter o sentido de “completo”, isto é, o que possui todas as partes, ou o sentido de “perfeito”, isto é, o que atingiu o seu ápice. Na *Metafísica*, Livro Delta, 16, Aristóteles refere-se a isso da seguinte maneira: “(2) **Perfeito** se chama aquilo que, relativamente à virtude ou habilidade ou ao bem que lhes são próprios, **não é superado em seu gênero** [.....]. A virtude que é própria de cada coisa é uma perfeição: de fato, cada coisa é perfeita e toda substância é perfeita quando, relativamente à determinada espécie de virtude que lhe é própria, não carece de nenhuma parte de sua grandeza natural.(3) Ademais, perfeitas são ditas todas as coisas que alcançaram o fim que lhes convém. De fato, uma coisa é perfeita quando possui o próprio fim. (grifos nossos).” No entanto, quanto ao fim, este se pode colocar não só como algo a ser atingido, mas, também, como a perfeição do homem pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam melhor o seu agir. Vale lembrar que a verdade que é o objeto da ciência teórica, não o é da ciência prática; para ela, a verdade é o meio que o homem encontra para verificar como as coisas são e quais são as suas causas.

nós de fato escolhemos por si mesmas, mas também, as escolhemos no interesse da felicidade. Todavia, se não atingirmos algum daqueles bens, retornamos a busca de conquistar tal bem. Já com a felicidade, não, quando a atingimos, simplesmente a conquistamos.

## 2.5 Interpretações acerca da eudaimonia

É fato que há muitos comentadores que divergem a respeito do significado de *eudaimonia* em Aristóteles, pois ele aponta na sua investigação para uma atividade racional, mas diz, também, que ela está na contemplação (*theoria*), ensejando muitas dúvidas à compreensão de seu verdadeiro significado. Cita-se algumas dessas interpretações.

Lima Vaz diz que o bem supremo deve ter os predicados que possam ser justificados pela razão, existindo neste ponto, uma intrínseca relação entre *eudaimonia* e liberdade, como já dizemos anteriormente, advindo do exercício da vida no Bem tendo como pressuposto o conhecimento desse Bem. (LIMA VAZ, 2009, p. 120).

Marie-Dominique Philippe interpreta que para Aristóteles a *eudaimonia* 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. (PHILIPPE, 2002, p. 39-40).

Giovanni Reale, o bem supremo realizável pelo homem consiste em aperfeiçoar-se enquanto homem na atividade que o diferencia de todas as outras coisas, ou seja, a razão. O homem que deseja viver bem o faz mediante o uso da razão, seguindo a definição aristotélica da *eudaimonia* como a atividade da alma, segundo a virtude e em havendo diversas virtudes, a mais perfeita. (REALE, 1990, p. 203-205).

Para Marco Zingano, a felicidade é a virtude moral acompanhada da virtude intelectual, mas que engloba outros bens. Ele ressalta a “divisão tripartite” que Aristóteles faz, a saber, bens da alma que são as virtudes, os bens do corpo e os

bens exteriores, destacando que o bem supremo não é um bem ao lado de outros, mas uma coleção de bens. (ZINGANO, 2007, p. 90-93).

Úrsula Wolf, de outro lado, compreende a *eudaimonia* aristotélica representa o bem viver e o bem agir denotando que uma vida plena precisa alcançar sucesso em todos os seus aspectos ao longo da sua duração. Ressalta ainda, que o sentir-se bem não é um “ir-bem” de forma passiva, mas sim ativa. (WOLF, 2010 p. 28-30).

Anthony Kenny aborda que a *eudaimonia* é a contemplação das verdades divinas e eternas não se referindo aos aspectos humanos, e, desta forma, as verdades dianoéticas seriam superiores às morais. (KENNY, 2011, p. 318-319).

Por último, Richard Kraut, no seu entender, vê que Aristóteles abre a possibilidade de haver mais de uma excelência, ou seja, a prática e a teórica, constituindo essa “dupla” numa espécie de ideal regulador das atividades práticas. (KRAUT, 2009. P. 65-66).

Em resumo, temos que, para Kenny, a *eudaimonia* só poderia ser alcançada pela contemplação das coisas eternas e divinas, deixando a segundo plano, as humanas. Kraut vê em Aristóteles a definição de duas felicidades, a prática e a teórica norteando as ações práticas. Para Zingano e Philippe, a *eudaimonia* engloba os dois tipos de virtude, dianoética e ética, além de outros bens, como os exteriores e do corpo que contribuem para o seu atingimento. Wolf destaca o papel da ação e da racionalidade como preponderante para a *eudaimonia*. Lima Vaz esclarece que a busca do bem supremo deve ser justificado pela razão e pelos atos virtuosos cujo papel da liberdade é importante para o exercício da vida no Bem. E Reale acredita que é por meio da característica fundamental do homem, ou seja, pelo uso da razão, ele poderá encontrar a *eudaimonia* e aperfeiçoar-se enquanto ser humano.

## **2.6 Função do homem**

Uma noção importante na obra do Estagirita, é a da função (*érgon*) do homem que é a de buscar excelência (*areté*) nas coisas que faz como parte do ser racional

que é. Isto implica que sua ação (*práxis*) ao ser de forma voluntária (*hekousia*) tem nela a completude ou *enteléquia*<sup>22</sup>.

E para chegar ao que é *eudaimonia*, no que ela consiste, Aristóteles usa esse argumento, isto é, da função própria, pois é para o homem, enquanto ser humano, que a *eudaimonia* é o bem, mediante um viver e agir bem.

Se a função de um flautista é tocar seu instrumento, ele poderá fazê-lo de forma bem feita. O método em questão é de relacionar a função e o seu exercício feito com excelência. Afinal, há o flautista que toca flauta e o flautista que toca a flauta com excelência.

E ao homem, o que é peculiar a ele? Se observarmos a vida de percepção (*aisthesis*) esta é comum ao homem, mas também a outros animais (cavalo, por exemplo). Mas entre esses animais, o homem possui o elemento racional (parte que obedece e parte que exerce o pensamento), e é da parte que o homem exerce seu sentido de atividade (*enérgeia*) que se fará a ligação com a função do homem.

Se colocarmos como função (*érgon*) do homem, a realização da atividade da alma junto com a ação acompanhada da razão, podemos dizer que é função própria de um homem de valor atingir o bem. Pois, se a função do homem é essa atividade e, essa atividade pode ser acrescida ou não do adjetivo bom (“*um bom tal e tal*” e “*um e tal e tal*”), se realmente for assim, a construção da função de um homem fica ligada à atividade da alma em consonância com a virtude (tocar flauta), e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa (tocar bem a flauta).

Nas palavras de Aristóteles,

---

<sup>22</sup> O termo *enteléquia*, quando se analisa a sua tradução, vê-se que ele é composto pela preposição “*en*” (em, dentro de), do substantivo *télos* (fim, finalidade) e do verbo *écho* (ter, possuir). *Enteléquia* pode ser assim, entendida por “em posse de um fim”. Desta forma, algo que tende para alguma direção, uma vez atingido essa direção, se manifesta como uma posse de si mesmo, ou seja, uma completude. A *enérgeia*, por sua vez, é em primeiro lugar, a força, a energia, e, em segundo lugar, metafisicamente, é a ação que, agindo sobre o ser em potência, realiza o que só era possível. Complementa-se que a alma é o ato do corpo e realiza, assim, o próprio ser. Para exprimir isso, Aristóteles usa termo, *enteléquia*, que é de algum modo, o superlativo de *enérgeia*. (De Anima, II, 2. Apud Gobry, 2007, p. 52-53).

O bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. (EN I 1098 a 15).

Quanto às questões de métodos e o seu o aprofundamento, Aristóteles alerta que não se deve buscar precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de coisas, deve haver apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação. Todavia, ele ressalta que a cada conjunto de princípios devemos investigar da maneira natural e esforçar-nos para expressá-los com precisão, pois que “o começo é mais que metade do todo” (EN 1098 b5). Dessa passagem entendemos que o bom senso deve prevalecer no começo, durante e ao final de toda a investigação.

### 3 VIRTUDE MORAL

Aristóteles conceitua a excelência moral fazendo analogia com a boa obra de arte, pois nela nada há a acrescentar e nem a tirar, levando-o a conclusão de que o excesso e a falta podem destruir a excelência de uma obra enquanto o meio termo, a preserva.

Aristóteles escreve referente à virtude moral:

E se ademais disso, a virtude é mais exata e melhor que qualquer arte, como também o é a natureza, segue-se que a virtude deve ter o atributo de visar ao meio termo. Refiro-me à virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e um meio termo. (EN II 1106 b 15).

E ainda acrescenta a ideia de que, o excesso e a carência, são males que atordoam o homem, mas saber-se utilizar do meio-termo ou mediania é o que faz dele um ser humano virtuoso. Para o Filósofo,

Mas senti-los (paixões) na ocasião apropriada, com referência a objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo

motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio termo e a excelência característicos da virtude. (EN II 1106 b20). (parêntese nosso).

Para a compreensão dos conceitos acima expostos pelo Estagirita, precisa-se nos próximos itens os aspectos acerca da virtude, da alma e suas subdivisões, as condições intrínsecas à ação, deliberação e escolha, além dos aspectos referentes à mediania ou meio-termo.

### 3.1 Areté

O senso comum diz que o homem feliz *vive bem e age bem*, e a *eudaimonia* é a boa vida e a boa ação. Alguns identificam a *eudaimonia* com a virtude (*areté*), outros com a sabedoria prática (*phrônesis*) e outros com uma espécie de sabedoria filosófica (*sophia*) além da variação entre estas, adicionadas de prazer ou não. (EN I 1098 b 25).

Aristóteles não discorda desse senso comum, acrescentando a possibilidade de haver um *ponto mais preciso aqui do que ali*, mas de fato, a *eudaimonia* se identifica com a virtude e o fato é que à virtude pertence a uma atividade virtuosa (*práxis*), pois o “ser virtuoso” implica em praticar uma ação virtuosa.

Segundo Werner Jaeger, o conceito de *areté* remonta aos tempos antigos, inexistindo uma tradução exata para esse termo na língua portuguesa. No geral, usa-se a virtude como expressão que mais se aproxima ao que significava para um grego antigo (nobreza e bravura militar) e, por extensão, uma excelência no sentido de ideal, de melhor. Ainda segundo Jaeger, *areté* provém da *Paidéia*, isto é, no aspecto educacional de educar o homem para ser um cidadão da *pólis* sob o fundamento da justiça e já delineado aqui o ideal de homem guerreiro e herói. Esse ideal ou aspiração do homem grego começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva e do qual o mais remoto testemunho é de Homero com suas epopeias, a *Ilíada* e a *Odisseia*.

Para Jaeger:

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 [.....]. 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, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela. (JAEGER, 2011, p. 14-16 e 25-28).

*Areté*, assim, tornou-se uma capacidade ou um valor, que faz do indivíduo o mais notável, colocando-o num patamar de excelência que se dá o nome de *sophrosýyne* (temperança), representando, então, uma disposição adquirida pelos hábitos e pela educação com vistas a um fim último, que é o bem supremo, significando o mais perfeito exercício de ser humano.

### 3.2 Alma (Psyché)

Na alma (*psyché*) há duas partes, a irracional (*alógon*) e a racional (*lógon*). Na parte da alma racional ou *logistikon* há disposições ou virtudes pelas quais a alma encontra a verdade. Elas são divididas em duas partes, a dianoética ou intelectuais e a ética ou moral.

As virtudes *dianoéticas* são adquiridas por meio do ensino ou aprendizagem, e são compostas: pela *epistéme*, ciência pela qual o indivíduo tem a capacidade de demonstração; pela *téchne*, na qual ele pode produzir coisas; pela inteligência ou *nous*, que é a razão intuitiva pela qual o indivíduo conhece os princípios; pela prudência ou *phrónesis* na qual ele delibera bem sobre o que é bom, isto é, ela encontra os meios para que o indivíduo possa encontrar o fim; e pela *sophia* ou sabedoria teórica que direciona o homem para fins mais elevados.

As virtudes éticas ou morais são adquiridas pelo hábito (*héxis*). Considerada a segunda natureza do homem, é por meio dela e da *phrónesis* que o homem encontra o caminho da boa deliberação e da ação virtuosa. E, é pela *phrónesis*,

virtude dianoética, que o homem pode discernir entre aquilo que pode corromper a virtude, que é o seu excesso ou sua carência. Assim, a virtude é o extremo que está no meio. (PERINE, Síntese, 2006).

### 3.2.1 As virtudes dianoéticas ou intelectuais

As virtudes dianoéticas são adquiridas por meio do ensino e por isso mesmo requerem experiência (*empeíria*) e tempo (*cronos*), e são compostas: pela *epistéme*, ciência pela qual o indivíduo tem a capacidade de demonstração; pela *téchne*, na qual ele pode produzir coisas; pela inteligência ou *nous*, que é a razão intuitiva pela qual o indivíduo conhece os princípios; pela prudência ou *phrónesis* na qual ele delibera bem sobre o que é bom, isto é, ela encontra os meios para que o indivíduo possa encontrar o fim; e pela *sophia* ou sabedoria teórica que direciona o homem para fins mais elevados.

### 3.2.2 As virtudes éticas ou morais

As virtudes éticas ou morais são adquiridas pelo hábito (*héxis*), isto é, aquilo que não está no homem por natureza. Considerada por Aristóteles como a segunda natureza do homem, é por meio do hábito e da *phrónesis* (virtude dianoética) que o homem encontra o caminho da boa deliberação e da ação virtuosa. E, é pela *phrónesis* que o homem pode discernir entre aquilo que pode corromper a virtude que é o seu excesso ou a sua carência. Assim, a virtude é o extremo que está no meio. (PERINE, Síntese, 2006).

## 3.3 Virtude

Na alma há três “atitudes” (*atteggiamenti*): a paixão (*pathós*), a faculdade (*capacità, dynámis*) e as disposições de caráter (*disposizioni, héxis*). Na sua investigação, Aristóteles afirma que, sendo assim, a virtude deverá pertencer a uma destas “atitudes”.

A paixão escreve o Filósofo, são os apetites, como a cólera, o medo, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a compaixão, entre outros, em geral acompanhados de prazer ou dor. Por faculdades, são as coisas pelas quais o homem pode “provar” da paixão, ou seja, ficar irado por exemplo. A disposição de caráter é o comportamento que o homem tem frente às paixões, seja ele bom ou mau. Por exemplo, no caso da ira, se ele reage de forma violenta, então seu comportamento é mau, e ao contrário, se a reação dele é fraca, sua conduta é boa, pois, assim, o homem pode controlar racionalmente a ira de forma moderada.

Noutro exemplo, qualquer homem pode sentir cólera, pois não é de sua escolha sentir, ou seja, o homem apenas sente-a. E nenhum homem é chamado de mau ou de bom devido à cólera que sente, porém a virtude, essa é uma modalidade de escolha.

Assim, conclui Aristóteles, que virtude não é paixão como, também, não é uma faculdade, e, assim resta, então, que virtude é uma disposição de caráter. Mas de que espécie de disposição é a virtude?

### 3.3.1 Natureza da Virtude

Toda virtude ou excelência (*areté*) caracteriza a ação como boa e excelente. Por exemplo, o cavalo, a sua excelência reside na sua função de correr bem como em carregar o cavaleiro. Já no homem, a virtude será à disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem a sua função (*érgon*).

A falta e o excesso podem destruir uma virtude, como mencionado, porém, a sua “reta (*orthós*) medida” também é difícil de ser encontrada, pois o que é considerado em excesso para um pode ser a falta para outro. Por exemplo, uma mesma quantidade (ou tipo de alimento) pode ser considerada pouco para as necessidades de um atleta e muita para uma pessoa que não é atleta, pois, tanto o excesso como a falta pode destruir a excelência própria de cada um.

Assim como cada arte realiza bem o seu trabalho, tendo sob mira o meio-termo relativo (a nós), segue-se que a virtude do homem deve ser o *agir que visa o*

*meio termo*, e esta é a virtude moral, pois é ela que diz respeito às paixões e as ações, nas quais sempre existirá excesso, carência e um meio-termo (mediania). Por exemplo, podemos sentir medo, confiança, apetite, ira, compaixão, e em geral o prazer e a dor, mas senti-los na ocasião adequada, com referências aos objetos adequados, para com as pessoas adequadas, pelo motivo e pela maneira conveniente, nisto consiste o meio termo e a excelência característicos da virtude.

### 3.3.2. – *Natureza do hábito*

No homem, não é possível formar um hábito que seja contrário à sua própria natureza, mas ele pode por meio da experiência, da repetição e, por conseguinte, do hábito, desenvolver determinada virtude ética. Isto acontece, porque é da natureza humana ter a capacidade de se adaptar a receber e incorporar nela as virtudes. O homem torna-se perfeito pelo hábito. *O hábito é a segunda natureza do homem.*

Primeiramente, o homem adquire a potência (*dýnamis*) para depois exteriorizar essa potência em ato (*energéia*), isto é, atualizar-se. Por exemplo, não foi por ouvir frequentemente que o homem obteve a audição, mas pelo contrário, ele a possuía antes de usá-la.

Porém, com a virtude acontece o contrário, isto é, primeiro adquirimos a virtude pelo exercício do hábito, assim como nas artes, “aprendemos fazendo”. Tocamos lira aprendendo a tocar lira e, da mesma forma, somos justos praticando atos justos, entre outros, como os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que são impostos a eles. O mesmo acontece com a virtude, pois é das mesmas causas e pelos mesmos meios que uma virtude se gera ou é destruída. Por exemplo, um arquiteto que constrói bem, torna-se bom arquiteto; já o que constrói de forma lamentável (mau), torna-se um mau arquiteto. A mesma coisa se atribui a outros elementos como a ira: uns tornam-se calmos e outros intemperantes diante de uma mesma situação.

Pode-se dizer que a disposição moral deriva das ações semelhantes, isto é, pela observação e aprendizado transformado pelo hábito que o homem pode agir de forma virtuosa. Ou seja, isto não é coisa pífia e é importante que desde cedo, a juventude se habitue desta maneira. E, segundo Aristóteles isto tem “*imensa*

*importância, ou melhor: **tudo depende disso***". (EN II 1103 b 25) (grifo nosso). Tudo isso, revela Aristóteles, que a investigação acerca da *eudaimonia* e a vida virtuosa não têm matiz teórico e sim, prático, porque "*não investigamos para saber o que é a virtude, mas a fim de nos tornarmos bons.*" (EN II 1103 b 30).

### 3.3.3 Tipos de Virtudes

Relembrando, na parte da alma racional ou *logistikón* há disposições ou virtudes pelas quais a alma encontra a verdade. Elas são divididas em duas partes: em virtudes dianoéticas que são adquiridas por meio do ensino ou aprendizagem, e são compostas pela: *epistémē*, *téchne*, inteligência ou *nous*, prudência ou *phrónesis* e *sophía* ou sabedoria teórica; e as virtudes éticas ou morais são adquiridas pelo hábito (*héxis*).

A parte apetitiva ou desiderativa da alma contribui na realização do bem supremo, uma vez que esta parte é responsável pelos desejos, paixões, sentimentos e ações. Desprovida de razão, de certa maneira, ela participa das ações. Exemplo disso é o homem continente e o homem incontinente onde há, no primeiro, um princípio racional e, no segundo, a luta contra a sua razão. O continente age conforme a razão ordena e o incontinente age contrariamente àquilo que a razão ordena, prevalecendo, os seus desejos.

## 3.4 Prazer e Dor

O desenvolvimento da excelência moral é importante para o homem, segundo Aristóteles, porque está relacionada com as ações e as emoções as quais, por sua vez, estão relacionadas com o prazer e a dor. Desta forma, a excelência moral pode ser entendida como a capacidade que o homem tem de lidar bem com suas emoções e suas ações relacionadas diretamente, em maior ou menor grau, com prazer e a dor, fazendo com que ele faça bom uso, ou não, destas sensações.

O prazer e a dor exercem determinado papel na vida do homem, influenciam os atos praticados pelo homem, e estão relacionados com a excelência moral,

porque, segundo Aristóteles “o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita da própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante”. (EN 1104 b 5).

A relação entre prazer/dor com a excelência moral existe porque é por causa do prazer que o homem pratica más ações, e é por causa da dor que ele se abstém de ações nobres. Outro motivo apontado por Aristóteles está na ligação entre as virtudes e as ações e paixões, no sentido de que cada ação e cada paixão são acompanhadas de prazer e de dor, afora ser por esse meio o fato de “ser infligido o castigo..... é uma espécie de cura, e é da natureza das curas o efetuarem-se pelos contrários.” (EN 1104 b 15).

Para Aristóteles:

Acresce que o agradável e o doloroso cresceram conosco desde a nossa infância, e por isso é difícil conter essas paixões, enraizadas como estão em nossas vidas. E, alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão (critério) do prazer e da dor. Por esse motivo, toda nossa inquirição girará em torno deles (prazer e dor), já que, pelo fato de serem legítimos ou ilegítimos, o prazer e a dor que sentimos têm efeito não pequeno sobre as nossas ações. (EN II 1105 a 5).

No caso do homem que nada faz, poderia se dizer que a virtude é certo estado de impassividade e repouso, porém, isto não é certo, pois o não agir deve ser fruto de uma escolha racional e não simplesmente por passividade. É preciso, pois, que o homem saiba agir “como se deve”, “como não se deve”, “quando se deve” e “quando não se deve”. Vale ressaltar que não se pode confundir virtude e vícios com as emoções, porque estas podem acontecer independentemente de o homem ser virtuoso ou não, isto é, o homem não é “censurado ou louvado” por sentir as paixões.

#### **4 AÇÃO**

A investigação aristotélica segue para descobrir qual é a natureza dos atos (praticados), pois deles podemos determinar também a natureza das disposições morais ou a dos estados de caráter que deles se notam.

Parte-se, então, de um princípio comumente aceito, isto é, que se deve agir de acordo com a regra justa (*tòn ortos logon Prattéin*). O agir virtuoso revela três condições para que o ato aconteça: (i) o homem deve agir pela virtude, isto é, tomar o caráter virtuoso da ação como razão e condição para agir; (ii), agir de forma voluntária; (iii) a virtude deve ser resultado do seu caráter. Para tanto, o homem precisa ser capaz de avaliar as circunstâncias nas quais se encontra e isso é desenvolvido pela sabedoria prática.

Há uma diferença em agir conforme a virtude e agir pela virtude. Agir conforme a virtude significa quando o homem está aprendendo a agir de forma virtuosa e, agir pela virtude significa quando o homem já atua em consonância com ela, a virtude.

Atos conforme a virtude são atos praticados por outra razão que o reconhecimento do ato virtuoso, porque, ainda, não são atos consequentes da disposição de caráter virtuoso do homem (1105 a 30). Essa sutil diferença entre, agir conforme a virtude e agir pela virtude, é importante porque é daqui que se originou que o hábito é a origem da virtude, partindo daí a consequência de ser um homem bom ou mau. Por isso, também, a importância para Aristóteles da educação moral.

Está na natureza de um ato “poder ser praticado” ou com excesso ou com carência. Por exemplo, na saúde e na força, tanto a carência, deficiência (*elleipsis*) como o excesso (*hipérbole*) de exercício destroem a força. O mesmo se pode falar da saúde, pois o alimento ou a bebida que ultrapassem os limites, tanto para mais ou para menos, prejudicam a saúde, sendo que, tomados nas devidas proporções, a produzem, a aumentam e a preservam. O mesmo acontece com a temperança (*sophrosýne*) e coragem (*ândria*) e as outras virtudes. O que preserva a virtude é a sua mediania (*mesótes*). Mas tanto a geração (*genésis*), o crescimento (*avzḗσις anzesis*) e a destruição ou corrupção (*φθοραι, phthorai*) da virtude têm a mesma fonte e a mesma causa, como também a sua atividade (*enérgeia*) consistirá na mesma ação e para tudo o que é mais evidente. Dito de outra forma, podemos lidar

com uma virtude, por exemplo, a coragem, desde o início, o homem pode se habituar a agir de modo moderado e assim, depois dele se tornar um homem corajoso, de fato, ele será mais capaz de enfrentar os perigos.

Há no homem os apetites que, embora a razão esteja presente, de certa forma se sobressaem a ela. Passa-se a abordar os aspectos do homem continente e incontinente, e em seguida, as características dos atos voluntários e involuntários.

#### **4.1 Continente e Incontinente**

Deixando-se um pouco de lado a faculdade nutritiva, parece haver na alma outro elemento irracional, mas que em certo sentido participa da razão. Dito de outra forma, o homem incontinente age com o apetite, porém não com a escolha, esta guiada pela parte racional.

Os impulsos do homem incontinente, isto é, do homem desregrado, se movem em direções contrárias, mas o porquê disso não é possível ver claramente (pois estão no interior do homem). O homem continente obedece ao referido princípio, o racional, e pode-se supor que, no temperante e corajoso, ele obedeça mais ainda a esse princípio.

Para Aristóteles,

Por outro lado, o incontinente age com apetite, porém, não com a escolha; o continente, age com a escolha, porém não com o apetite. Ainda mais, há contrariedade entre apetite e escolha, mas entre apetite e apetite, não. E ainda: o apetite relaciona-se com o agradável e o doloroso; a escolha, nem com um, nem com o outro. (EN 1111 b 15)

#### **4.2 A Ação Voluntária e Involuntária**

Antes de abordar os aspectos que caracterizam uma ação voluntária ou involuntária, é importante acentuar alguns pontos. Aristóteles reforça que a

investigação por ele realizada não visa a um conhecimento teórico: não visa saber o que é a virtude, mas investigar como é que o homem se torna bom. Desta forma, parte em direção a examinar a natureza do ato humano, isto é, como o homem deve praticar a ação, qual são os tipos de ação que o homem pode ter, pois “devemos examinar agora a natureza dos nossos atos, isto é, como devemos praticá-los.....pois eles determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem.” (EN 1103 b25-30).

O Estagirita parte do ponto comumente aceito de que se deve agir com a regra justa, e que o excesso ou a carência (os extremos) referente a alguma coisa podem destruir a natureza dessa coisa. Por exemplo, a força, tanto o excesso como a falta pode prejudicar o ato que se esteja a praticar. Aristóteles cita muitos exemplos, natural de seu espírito observador das experiências humanas, como: a bebida e o alimento utilizados nos seus respectivos extremos podem ser prejudiciais à saúde. Em contrapartida, a temperança e a coragem, como o prazer, podem ser vistos por meio desses extremos, porém o que os preserva é o fato de serem atos praticados pela mediania ou meio-termo. Para Aristóteles,

O mesmo ocorre com as virtudes: tornamo-nos temperantes abstendo-nos de prazeres e, depois de nos tornarmos tais é que somos capazes dessa abstenção. E igualmente no que toca à coragem, pois é habituando-nos a desprezar e arrostar coisas terríveis que nos tornamos bravos, e depois de nos tornamos bravos tais, somos mais capazes de lhes fazer frente. (EN 1104 a 35)

Por meio da análise dos extremos, Aristóteles caminha na sua argumentação para chegar ao ponto do papel do hábito. Os atos que são praticados de acordo com as virtudes devem estar dentro de determinada condição na sua execução, a saber: o agente praticante deve ter conhecimento do que faz; deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos e sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável. O que mais importa para Aristóteles é o homem ter o poder da escolha e que sua ação seja proveniente de um caráter “firme e imutável” advindo da “prática amiudada”, isto é, do hábito. Por exemplo, um homem é justo e temperante quando ele pratica atos tal qual fazem os justos e os temperantes.

Para Aristóteles,

É acertado, pois, dizer que pela prática de atos justos se gera o homem justo, e pela prática de atos temperantes, o homem temperante; sem essa prática, ninguém teria sequer a possibilidade de tornar-se bom. (EN 1105 b 5)

Aristóteles observa que a virtude se relaciona com as paixões e as ações, mas que há certa diferença entre as ações. Ele nota que é as paixões e as ações, do tipo voluntária, que se dispensa o louvor e a censura, enquanto o seu contrário, isto é, ações involuntárias merecem perdão e às vezes até piedade. Desta forma, esclarece o Estagirita, uma ação é voluntária (*hekousia*) quando o princípio motor que move as partes do corpo depende unicamente do agente, isto é, fazer a ação ou não fazê-la está nas mãos do agente, do homem. E por ser assim, a ação virtuosa parte de uma ação voluntária. O contrário, a ação involuntária (*akousia*) é aquela que ocorre por compulsão ou por ignorância do agente. O compulsório ou forçado é aquilo cujo princípio motor se encontra fora do agente (externo) e do qual nada se pode fazer.

Todavia, destaca Aristóteles, quando às coisas que se praticam para evitar maiores males ou com algum nobre propósito é discutível se tal ato é voluntário ou involuntário. O exemplo citado é o do tirano que ordena a alguém um ato vil e, esse alguém tendo os seus pais e seus filhos em poder de tal tirano, “obedece” ao tirano pratica se tal ato vil para salvá-los seus entes da força do tirano. Outro exemplo é quando há a necessidade de jogar bem preciosos, por segurança ao mar para salvar o barco em que se está.

Para Aristóteles, atos como o do tirano e dos bens jogados ao mar estão em outra categoria de ação. Ele a chama de ação mista, muito embora ela se assemelhe aos atos voluntários pela razão de serem escolhidos no momento em que ocorrem e pelo fato de serem a finalidade de uma ação relativa às circunstâncias.

Pode-se apreender dessa parte da *Ética Nicomaqueia* que a necessidade de expor a questão da ação voluntária e involuntária tem papel importante em um tratado da virtude do caráter. Isto é importante porque a virtude diz respeito a paixões e ações e, por sua vez, há a relação entre elogio e censura com a ação voluntária, e, também, entre o perdão e às vezes a piedade com a ação involuntária. Dito de outra forma, o ato voluntário é uma condição necessária do elogiável e do censurável, haja vista que o homem é responsável (*aitia*) por uma ação que parte dele próprio ou das quais ele é a origem (*arché*). Cito Aristóteles:

Ambos esses termos “voluntário” e “involuntário”, devem, portanto, ser usados com referência ao momento da ação. Ora, o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo em tais ações; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer. (EN 1110 a 15).

No caso de ações que se originam no agente e depende dele o agir ou o não agir, é importante frisar que para Aristóteles as ações em geral ocorrem de forma mais contingente do que necessárias, por isso ele diz que “são passíveis de serem de outro modo” (EN 1112 a 18-26). A contingência permite ao homem usufruir da sua condição de racionalidade e a locução “depende de nós” usada por Aristóteles implica responsabilidade no homem diante de sua escolha.

Para o Estagirita, a virtude é elogiável e o vício censurável, porque está além ou aquém da boa medida (EN 1106 b25). E explica isso indicando tipos de atividades como: a serenidade é louvável, porque dispõe ao homem de ter “sentimentos” raivosos; a coragem é louvável, porque mostra ao homem o sentimento de medo ou confiança mantendo uma ou outra posição quando é apropriado. (EN 1126 b 5).

### **4.3 A Ação Virtuosa**

Segundo a noção aristotélica de ação virtuosa são necessárias três coisas: a primeira, é que deve haver conhecimento do que se faz; a segunda, a escolha do

ato deve ser feita por ela mesma; e a terceira, a ação deve proceder de uma disposição ética, firme e imutável.

As ações virtuosas além de serem aprazíveis em si mesmas, devem ser boas e nobres (*kai kalai*) e possuir no mais alto grau cada um desses atributos, porquanto o homem bom ou um homem de valor sabe julgar e bem.

Os sinais indicativos do caráter podem ser observados pelo prazer e pela dor que são inerentes às emoções e as ações, porque há relação com a excelência moral (*étika areté*). Escreve Aristóteles,

É por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abtemos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de uma determinada maneira desde a nossa juventude, como diz Platão<sup>23</sup>, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite ou sofrimento, pois essa é a educação certa. (*orto paidéia*). (EN II 1104 b 10) (nota de rodapé e parêntese nossos).

Tem-se ainda, segundo Aristóteles, três motivos pelos quais os homens podem fazer uso da escolha e três da rejeição (esta sendo contrário daquela): o nobre, o vantajoso e o agradável, e os seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso.

O homem bom tende a agir certo e o homem mau, erradamente, sobretudo no quesito prazer. O agradável e o doloroso acompanham o homem desde muito cedo, motivo pelo qual eles têm forte efeito nas ações humanas e, assim, quem fizer bom uso delas, será bom, e o contrário será mau.

Os temas prazer e dor não dizem respeito ao interesse somente de Aristóteles. Pode-se dizer que são temas que perpassam a história humana. Por exemplo, Heráclito<sup>24</sup> (535-475 a.C) escreveu que é mais fácil lutar contra o prazer do

---

<sup>23</sup> Conforme nota de rodapé da edição Pensadores, o tradutor cita as obras *Leis* (653 ss) e *República* (401-402).

<sup>24</sup> “É difícil lutar contra o ardor, pois ele compra o que lhe apetece ao custo de uma vida.” *Ética a Eudemo*, Livro II, B, 7, 1223 b23

que a dor, mas ao contrário, tanto a virtude (*areté*) com a arte (*tekhné*) se orientam para o mais difícil, pois a dificuldade até torna melhor as coisas boas.

Independente dos fatos da vida, o homem feliz fará com que a ação virtuosa aconteça e suportará as vicissitudes da vida com nobreza e resignação, não por insensibilidade à dor, mas por grandeza da alma (porque é generoso e magnífico). Se um homem pratica atos justos ou é temperante é porque, nele, existem essas virtudes que foram adquiridas por meio do hábito que ele praticou.

#### 4.4 Meio-termo ou Mediania

A virtude diz respeito às paixões e às ações, e assim, tanto a carência como o excesso (os extremos) podem ser considerados erros e, por conseguinte, o meio-termo, um acerto. Dito de outra forma, a carência e o excesso são vícios e o meio termo é a mediania da virtude. Por isso, Aristóteles observa que a virtude é uma disposição de caráter relacionada com a escolha (*proaíresis*) e consiste numa mediania determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É esse estado de disposição de caráter que permite ao homem se comportar bem ou mal frente às emoções.

E para complementar, escreve Aristóteles:

E no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo. (EN 1107 a 5) (*ten ousian kai ton logon ton tò airesthai [.....] aristón kai tò en akrótes*).

Ele, contudo, ressalta que não existe meio-termo para coisas como a maldade e o homicídio, como também não há sentido procurar o meio termo em atos injustos, covardes ou libidinosos, pois desta forma haveria um “excesso do excesso”.

Em suma, do excesso ou da falta não há meio termo, como também não há excesso ou falta no meio termo. (EN 1107 a 25).

Concluindo, o meio-termo ou a mediania é louvável e os extremos nem louváveis e nem corretos, mas dignos de censura. Vale frisar, que não é fácil ser um homem bom, pois em todas as coisas é difícil achar o meio-termo, mas fazê-lo à pessoa que convém na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém, não é para qualquer um. Por isso, a bondade é tanto rara como nobre e louvável. E, a natureza da virtude é visar à mediania nas paixões e nas ações.

É preciso forçar-nos a ir à direção do extremo contrário, porque chegaremos ao estado intermediário afastando-nos o mais que pudermos do erro, como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas. (EN 1109 b 25)

Uma última colocação refere-se que o meio-termo não quer dizer, como nas ciências, matematicamente ao centro, entre o excesso e a falta nos seus extremos, porque, pois, em se tratando de ações, estamos tratando não da ciência que trata do universal, mas do particular e do contingente. Talvez isto explique um pouco o porquê ser tão difícil compreender numa primeira leitura a obra aristotélica, pois buscar precisão nesse contexto é uma tarefa árdua. Outra dificuldade de agir virtuosamente é que sendo a virtude um meio termo em relação às paixões e ações, ela efetivamente é colocada em prática no momento em que o homem enfrenta a ação, isto é, no momento em que precisa decidir e escolher o caminho, para, então, agir.

## **5 DELIBERAÇÃO E ESCOLHA**

### **5.1 Introdução**

Após explicar que as ações podem ser voluntárias ou involuntárias, além de mistas, Aristóteles aborda os conceitos que antecedem, por assim dizer, a ação, que são a deliberação e a escolha. A *proaíresis* é um aspecto do exercício do caráter, e

caráter como uma disposição que surge da *proaíresis*. Pode-se dizer que *proaíresis*, deliberação e desejo são aspectos da expressão do caráter. A *proaíresis* é um desejo informado pela deliberação (EN 1111 b 5-10); a deliberação é um raciocínio à luz de um fim (*télos*) (EN 1112 b 10-20); e o fim é o objeto da vontade (*boulesis*) algo que parece bom a quem delibera (EN 1113 a 20 – b 5).

## 5.2 Deliberação

Deliberação envolve racionalidade e é feita por um homem sensato, pois o louco ou insensato não faz deliberações racionais. Sobre coisas da natureza não podemos deliberar, pois, naturalmente, não se fala “hoje decidimos que não vai chover”, e nem as que se movimentam por si mesmas, pois nem todos os movimentos dependem da vontade do homem. Por isso, a deliberação ocorre sobre as coisas que estão ao alcance do homem e podem ser realizadas pelo esforço de cada um. (EN III 1112 a 30 e 1112 b 5).

Não se delibera acerca de fins, mas a respeito de meios, pois o fim já está dado e os meios ainda serem escolhidos. Por exemplo, um médico não delibera se há de curar ou não, apenas escolhe o meio para tal. Dá-se a finalidade por estabelecida e se considera a partir de então, a maneira e os meios de alcançá-la. Com efeito, o fim não pode ser objeto de deliberação, mas apenas o meio. Assim, sendo o objeto da escolha uma coisa que está ao alcance do homem e que é desejada por ele, tem-se que após deliberação que a escolha seja, então, um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance. Para Aristóteles,

Consideremos, pois, como descrita em linhas gerais a escolha, estabelecida a natureza dos seus objetos e o fato de que ela diz respeito aos meios. (EN VI 1113 a 10).

A virtude se caracteriza como uma disposição relacionada à escolha (1106 b36) e a característica da escolha deliberada é que ela resulta do ato de considerar e ponderar as razões, os prós e os contras a respeito de algo. A razão está intrinsecamente ligada à virtude, e ela, razão, por conseguinte, está relacionada com

a ação, pois é a razão prática e o aperfeiçoamento desta em que consistem a prudência ou *phrónesis*.

### 5.3 Escolha

A escolha está mais ligada à virtude do que as ações. A escolha parece ser voluntária, mas não se identifica com o voluntário. Por quê? O conceito de voluntário tem mais “extensão”, pois podemos ter ações voluntárias, como a das crianças e animais inferiores, que participam da ação voluntária, porém não da escolha.

A proaíresis é melhor, afirma Aristóteles, do que as ações como indicador de caráter (EN 1111 b5), porque a mesma ação pode resultar de várias escolhas muito diferentes. Por exemplo, um homem pode dar dinheiro a alguém necessitado para ganhar a reputação de ser um homem generoso, enquanto outro homem pode dá-lo para garantir a subsistência desse alguém necessitado. Dito de outra forma, a escolha de alguém pode estar baseada em “fazer por fazer algo ou fazer para agradar outrem” enquanto a escolha pode ser feita como faria um homem virtuoso. Assim, a “deficiência” está em sua escolha e não em sua ação, preocupação presente em Aristóteles (ação expressiva de caráter), muito embora as ações também delineiem o caráter. Cito Aristóteles,

Acresce que a escolha é louvada pelo fato de relacionar-se com o objeto conveniente, e não de relacionar-se convenientemente com ele, ao passo que a opinião é louvada quando tem uma relação verdadeira com seu objeto. E também escolhemos o que sabemos ser melhor, tanto quanto nos é dado sabê-lo, mas opinamos sobre o que não sabemos exatamente; e não são as mesmas pessoas que passam por fazer as melhores escolhas e sustentar as melhores opiniões, mas de algumas se diz que têm excelentes opiniões, e, no entanto, padecem de um vício qualquer que as impedem de escolher bem. (EN 1112 a 5 -10).

Quando se analisa a ação em si, um ponto que se apresenta é o do apetite, do desejo. Segundo Aristóteles, há contrariedade entre apetite e escolha, mas entre apetite e apetite não. O apetite se relaciona com o agradável e o doloroso, a escolha nem com um e nem com o outro, porque nem sempre a escolha é agradável. A

virtude também não é desejo embora pareça estar perto dela. A escolha não visa o impossível, embora possa desejar-lo, como por exemplo, o desejo do homem de ser imortal.

O desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios (EN 1111 b 25). Exemplo, deseja-se saúde e escolhe-se os atos que nos tornarão sadios; deseja-se ser feliz e confessa-se tal desejo, mas não se pode dizer com acerto que se escolhe ser feliz, pois a escolha parece relacionar-se com as coisas que estão em posse, mas o resultado não, este depende de fatores externos ao homem, assim como a opinião, que se distingue da verdade e da falsidade e não pela bondade ou maldade. Já a escolha, esta se caracteriza, acima de tudo, pela bondade e maldade, ou seja, ser bom ou ser mau é uma escolha humana.

A escolha é louvada pelo fato de relacionar-se ou não se relacionar de forma conveniente com o objeto, como a opinião é louvada quando ela tem uma relação verdadeira com o seu objeto. A escolha parece ser voluntária, mas nem tudo que é voluntário parece ser objeto de escolha. A escolha envolve um princípio racional e sugere pelo seu nome que ela *é aquilo que colocamos diante das coisas (proaíresis)*.

### 5.3 A boa deliberação

A escolha possui na teoria moral aristotélica uma característica importante: a boa escolha e, portanto, a boa deliberação ocorre com o homem que é prudente ou que possui sabedoria prática. Isto porque é necessário haver um conhecimento universal e necessário das coisas práticas sobre o que o homem deve escolher em vista da *eudaimonia*, que difere da mera opinião, porque esta o homem pode opinar a respeito de qualquer coisa.

Em 1112 a 7, Aristóteles escreve que o homem, por meio de sua ação, demonstra qual caráter ele tem, mas com a opinião isto não ocorre. A escolha envolve um princípio racional e seu próprio nome parece sugerir que *ela é aquilo que colocamos diante de outras coisas*. (EN 1112 a 13). O princípio racional que

antecede a escolha é a deliberação e o seu processo deliberativo é o que lida com o aspecto cognitivo da escolha e, por conseguinte, na virtude moral.

Para a *eudaimonia*, se não existisse um fim último, deliberar e escolher seriam, segundo o Estagirita, atitudes *vazias e vãs*, que não levariam em conta o desejo de algo. E ainda, se tudo o que ocupa a posição de fim pudesse ser, em outro momento, a deliberação consistiria em um processo infinito.

Desejar, escolher e deliberar faz parte da natureza do homem, pela qual a razão prática se realiza e ação torna-se concreta. A deliberação não atua nos fins, como já dissemos, porque o fim já é dado, ela atua nos meios, assim como a escolha, ou seja, está é um desejo deliberado.

O fim é o ponto de partida para toda a deliberação, o objeto último é visado, direta ou indiretamente, por todos os desejos que o homem possui ao longo da vida. E esse objeto para o qual todos os desejos e todas as deliberações tendem é a *eudaimonia*, pois esta é um fim intrínseco, isto é, sobre o qual não se delibera.

A deliberação que ocorre sobre os meios para que o fim determinado seja alcançado, necessita de outras deliberações, pois os fins são em vista da *eudaimonia* assim com as partes são em vista do todo. Do fim ninguém delibera, pois está fixado, mas sim sobre as coisas que conduzem a ele. Isto porque, deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance e podem ser realizadas, e essas são, efetivamente, as que restam (EN 1111 a 30). Essas coisas podem compreender tanto as coisas que causam o fim (sentido instrumental) quanto às coisas em que o fim consiste (sentido constituinte).

A prudência, do qual se falará na última parte deste Terceiro Capítulo, torna-se uma virtude intelectual intrinsecamente dependente da virtude moral, conquanto, tanto o desejo como a capacidade intelectual, têm de andar juntos, pois é amando a virtude que podemos aperfeiçoar a inteligência, o discernimento, a razão intuitiva, e assim a capacidade perceptiva é aumentada para “ajudar a deliberação a decidir por qual meio seguir”. É dessa prática que forma-se a concepção de felicidade para

cada ser humano, e assim, ela é o primeiro princípio das ações humanas (a causa final).

Para Aristóteles,

Com efeito, a virtude e o vício preservam e destroem, respectivamente, o primeiro princípio, e na ação a causa final é o primeiro princípio, como as hipóteses o são na matemática [...] o que ensina a reta opinião a seu respeito (primeiros princípios) é a virtude, quer natural quer produzida pelo hábito. (EN 1151 a 15) (parêntese nosso).

## 6 DESEJO

O desejo (*boulésis*) tem por objeto o fim. Alguns pensam que esse fim (*télos*) é o bem (*tá agathón*), e outros pensam que é o bem aparente (*phainomenon agathón*). O bem é o objeto do desejo, mas para cada pessoa em particular é o bem aparente; que aquilo que em verdade é objeto de desejo é objeto de desejo para o homem bom, pois para o homem mau qualquer coisa poderá ser, seja bom ou mau, tanto faz.

Cada disposição de caráter tem suas ideias próprias sobre o nobre e o agradável e a maior diferença entre o homem bom e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade de cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida (*métron autós*). Na maioria dos casos, o engano deve-se ao prazer (*hedoné*) que parece bom sem sê-lo, por isso escolhemos o agradável como um bem (*agathón*) e evitamos a dor como um mal (*kakon*), escreve Aristóteles em 1113 b 5. Sendo o fim aquilo que desejamos e o meio aquilo acerca do qual deliberamos e do qual escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS ACERCA DA VIRTUDE MORAL

O exercício da virtude diz respeito aos meios. A virtude também está em nosso poder, do mesmo modo que o vício, pois em nós está à possibilidade de agir e de não agir, seja uma ação nobre ou vil. E se é isso que se entende por ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos. (EN 1113 b 10).

São as atividades exercidas sobre objetos particulares que fazem o caráter correspondente. Se um homem faz coisas que o tornarão injusto, ele será injusto voluntariamente (EN 1114 a 15). Julgar com acerto e escolher o que é verdadeiramente bom são o que de mais nobre se pode ter.

Não são apenas os vícios da alma que são voluntários, o do corpo também, pois quem nasce feio o é por natureza, mas que o é por falta de cuidado, escolheu ser assim.

Como será a virtude, mais voluntária do que o vício? Tanto para o homem bom quanto o mau, o fim se apresenta para ambos e todos os homens agem referindo cada coisa a ele. (EN 1114 b 15). Por isso tanto a virtude como o vício podem ser voluntários, pois o caráter de ser voluntário está no agente, seja ele bom ou mau.

O gênero da virtude consiste em encontrar os meios adequados para agir e, por conseguinte, é também uma disposição de caráter; pela própria natureza da virtude, ela tende para a prática dos atos que as derivam, isto é, pelo conteúdo da ação podemos deduzir a virtude contida no ato. Além disto, a ação praticada por meio de uma virtude deve ser voluntária e seu agir é de acordo com as prescrições da regra justa (*orthós lógos*), mas as ações e as disposições de caráter não são voluntárias (*pratteis hekousioi*) do mesmo modo, pois o poder de agir ou não agir, desde o começo, estava em nosso poder.

Segue-se alguns exemplos: fala-se da coragem como o meio-termo entre o medo e a confiança. O homem teme todos os males, como a morte, a doença, o desprezo, mas não se pensa que a bravura se relacione com todos esses. Outro

exemplo, o desprezo, quem o teme é pessoa boa e recatada, já a desavergonhada não o teme. Todavia, há certa confusão, transferência do sentido da palavra, pois alguns chamam de bravo a tal homem que tenha [bravura] visto que também ele é destemido. As coisas terríveis não são as mesmas para todos os homens. Os bravos são tão indomáveis quanto pode sê-lo um homem, e enfrentam as coisas como devem e como prescreve a regra, pois essa é a finalidade da virtude, seguir a reta regra, mas é possível temer da forma errada, isto é: temer o que não se deve, ou temer como não se deve, ou temer quando não se deve, e assim por diante. O homem que teme as coisas que deve, pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devidas, e que mostra confiança nas condições correspondente, é bravo, porque sente e age conforme os méritos do caso e do modo que a regra prescreve.

O fim de toda atividade é a conformidade com a correspondente disposição de caráter; a coragem é nobre (*kalon*), portanto o seu fim também é nobre, pois cada coisa é definida pelo seu fim. A covardia, a temeridade (impensado) e a bravura relacionam-se com os mesmos objetos, mas revelam disposições diferentes para com eles, pois as duas primeiras são ou carência ou excesso, e a terceira mantém-se na posição mediana, que é a posição correta. A coragem é um meio termo no tocante às coisas que inspiram confiança ou medo e o homem corajoso escolhe e suporta coisas porque é nobre fazê-lo ou vil deixar de fazê-lo.

Aristóteles aprofunda os exemplos e as noções acerca da coragem e da bravura por serem temas caros ao grego antigo, em especial. A coragem se aplica também a cinco outras espécies: a coragem do cidadão-soldado; a experiência com relação a fatos particulares; a paixão também confundida às vezes com coragem, pois o homem bravo também é apaixonado (são auxiliados pela paixão); as pessoas otimistas são bravas, pois mostram confiança diante do perigo, mas os bravos também são otimistas, mas não por essas razões; e, por último, as pessoas que ignoram o perigo. É por fazer frente ao que é doloroso que os homens são chamados de bravos. O bravo permanece imperturbável. A coragem envolve dor e por isso é considerada louvada. Nem todas as virtudes, portanto, o exercício é agradável, salvo na medida em que alcançam o seu fim. (EN 1117 b 15).

## 8 PHRÓNESIS

O conceito de prudência está ligado à doutrina do justo meio, uma vez que *phrónimos* ou o homem prudente é aquele que é capaz de determinar o meio-termo em cada ação ou paixão, submetendo-se à reta razão (*orthós lógos*) de modo a agir conforme as normas do bem viver (*eu zen*) que ele conhece. A prudência ou *phrónesis* tem a capacidade de dar ao homem como e por qual meio razoável ele deve ter em sua ação. A *phrónesis* possui forte significação e relevância do ponto de vista de uma teoria da *práxis* e do entrelaçamento que há entre a razão e do desejo no agir humano. Do homem que sabe julgar bem procede que ele também sabe deliberar bem, e, por conseguinte, que esse homem possui sabedoria prática, outro nome para *phrônesis*.

A *phrônesis* ou sabedoria prática não é nem ciência (*epistéme*) e nem arte (*téchne*), porque a primeira envolve demonstração e a segunda tem como campo específico de aplicação a *poiesis*. A *phrónesis* pertence ao campo da *práxis*, e é pelo agir do homem dentro da estrutura dianoética que ele pode atingir seu *érgon*.

O homem que é bom para si mesmo e para os homens em geral será um homem dotado de *phrónesis*. E a temperança ou *sophrosýyne*, é a virtude moral que é capaz de preservar a *phrónesis*, pois ela preserva essa qualidade presente do *phrónimos*. De toda forma, a sabedoria prática ou *phrónesis* pode ser definida “como a capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito aos bens humanos”, nas formas variáveis da imprevisibilidade dos fatos do mundo. (EN 1140 b 20-25).

Aristóteles escreve que a *phrónesis* é o primeiro princípio da boa deliberação, isto é, por ela o homem pode avaliar uma situação em termos de suas características gerais no intuito de encontrar o modo correto de agir. Vale destacar a diferença que existe em deliberação boa e deliberação correta. A diferença é tênue, mas é bom destaca-la. Um homem mau e fraco pode deliberar de modo correto, pois acha que seu objetivo é o certo, muito embora o resultado concreto pode não ser bom nem para ele e nem para todos. Por isso uma deliberação boa tem sempre um resultado bom.

Cito Aristóteles,

[...] porque (1) o homem incontinente e o homem mau, se forem hábeis, alcançarão como resultado do seu cálculo o que propuseram a si mesmos, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão alcançado é um grande mal para eles. Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência na deliberação – isto é, aquela que tende a alcançar um bem. (EN VI, 9, 1142 b 15-20)

No capítulo 10 do Livro VI, Aristóteles aborda a diferença entre sabedoria prática e sabedoria filosófica. A sabedoria prática “emite ordens visto que o seu fim é o que se deve ou não fazer”, escreve Aristóteles. O que se chama discernimento é a reta determinação do equitativo, isto é, a forma imparcial ou neutra a respeito dos fatos, e assim, esse discernimento será correto pois julga com verdade. (EN 1143 a 20).

A diferença básica entre a *phrónesis* e a *sophia* ou sabedoria filosófica está em que a primeira governa a ação humana e a segunda diz respeito ao necessário, referindo-se a realidades imutáveis, cuidando da razão intuitiva ou *nous*, pelo qual o homem conhece os princípios e da *epístème*, pelo qual o homem é capaz de demonstrar e fazer deduções que derivam destes princípios, identificando-se com a Metafísica e ignorando, de certa forma, o mundo do devir, pois tem ligação com o divino, enquanto a *phrónesis* diz respeito ao mundo do acaso e do contingente e versando sobre as ações humanas que são variáveis, inconstantes e cheia de flutuações. (AUBENQUE, 2003, p. 68, p. 85 e p. 109).

Berti diz que bem diferente é o estatuto da *phrónesis*, que para Aristóteles é uma elevada virtude da parte calculadora da alma racional, isto é, da razão prática. A *phrónesis* tem a capacidade de deliberar bem e encontrar os meios necessários para alcançar o fim bom. No capítulo 12 do Livro VI, Aristóteles perguntando pela “utilidade” da *phrónesis* e da *sophia*, e colocadas as principais aporias, escreve:

(1) Antes de tudo, diremos que essas disposições de caráter devem ser dignas de escolha porque são as virtudes das duas partes da alma respectivamente, e o seriam ainda que nenhuma delas produzisse o que quer que fosse.

(2) Em segundo lugar, elas de fato produzem alguma coisa, não, porém, como a arte médica produz saúde, mas como a saúde produz saúde. É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e atualizar-se.

(3) Por outro lado, a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a sabedoria prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela que escolhamos os devidos meios. (EN 1044 a 5-10).

Com mais forte razão a *phrónesis* difere da *sophia*, segundo Berti, pois

...a primeira, ocupa-se do homem, isto é, das realidades humanas, enquanto a segunda...ocupa-se de realidades mais elevadas que o homem, das realidades divinas. ....Se o modelo da *phrónesis* é Péricles, os modelos de sabedoria indicados por Aristóteles são Tales e Anaxágoras, alhures considerados físicos, mas aqui apresentados como investigadores das realidades divinas (os princípios supremos). (BERTI, 2002, p. 147).

Outro ponto a destacar da *phrónesis* é que ela inclui, de certa maneira, também o conhecimento do universal, pois, por meio deste saber ela pode aplica-lo no caso particular. Vale citar o exemplo de Berti,

Não basta, para produzir saúde (ação), saber que as carnes leves são saudáveis (característica universal), caso não se saiba que carne de galinha é leve (caso individual ou particular), e, portanto, que carne de galinha é saudável (aplicação do universal ao particular). (Idem, p. 149)

O “homem é um princípio motor de ações” (EN 1112 b 30). Sendo, pois, o fim aquilo que se deseja e o meio pelo qual se delibera e que se escolhe, as ações

relativas aos meios devem coincidir ou concordar com a escolha e, naturalmente, a ação deve ser voluntária. Do outro lado, deve-se pensar que a causa da ação (fim, deliberação, escolha e ação) é propriamente a decisão ou *proaíresis* que envolve o desejo de um fim e os meios para alcançar esse fim, decorrente de um “intelecto desejante unido a um desejo refletido”. Se a *phrónesis* envolve os meios para o atingimento do fim, isto quer dizer que, ela

inclui a captação dos princípios da ação (do qual) está ligada à *proaíresis*, que é retificada pela virtude moral, e esta é a razão pelo qual o homem que possui *phrónesis* age “proaireticamente” em vista do fim belo-e-bom que é próprio da ação moralmente boa. (PERINE, 2006, p. 35)

De fato, realizar a *práxis* para Aristóteles exige que na escolha não haja separação dos meios e do fim da ação humana, isto é, todo isso acontece junto no ato de deliberar. Para Aristóteles,

É a mesma coisa aquela sobre que deliberamos e a que escolhemos, salvo estar o objeto de escolha já determinado, já que aquilo por que nos decidimos em resultado da deliberação é o objeto de escolha [.....]. Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance.; porque, após decidir em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos. (EN 1113 a 5-10)

Em suma, a *phrónesis* para Aristóteles é a faculdade da ciência da *práxis*. Seria com uma espécie de mediação entre o *ethos* vigente e o *lógos*, entre realidade (cultura) e pensamento, deparando-se na dinâmica entre os conceitos de universal e particular. Dito de outra maneira, na reflexão e na deliberação que ocorre diante de uma situação fática determinada, a ação para o Filósofo não é a simples efetivação de um elemento transcendente (uma idealidade ou uma ética de valores), mas sim como algo que resulta da deliberação e posterior escolha a partir de um mundo real com possibilidades reais.

Para finalizar, citamos o parágrafo final do capítulo “*phrónesis*: um conceito inoportuno”?, pertencente ao livro *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*, em que Perine nos contempla recordando-nos o que Temístio (317-388 d.C.), exegeta de Aristóteles e orador político, disse a respeito dos filósofos:

Quando Aristóteles escreveu a sua filosofia das coisas humanas, o sol da razão já cumprira o equinócio da primavera do século de Péricles. Alguns séculos depois, Temístio [...] diria que o venerável Platão fora imprudente ao afirmar que os males não cessariam de punir os homens enquanto os filósofos não se tornassem reis ou os reis, filósofos. Segundo ele a tese de Platão não resistiu à prova do tempo. Entretanto, prossegue o orador, o admirável Aristóteles encarregou-se de reaproximá-la da verdade por uma pequena mudança dos termos: não é necessário o rei filosofar, isso lhe seria um suplício, mas ele deve acolher os verdadeiros filósofos com boa-fé e com boa vontade de escutá-los. (Cf. Temístio, *Orat.* VIII, fr. 647)

## QUARTO CAPÍTULO

### EUDAIMONIA: BEM INCLUSIVO OU DOMINANTE

#### 1 A CONTEMPLAÇÃO E A FILOSOFIA

No livro X, capítulo 6, Aristóteles volta ao tema da *eudaimonia* e escreve que se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas em outra coisa, enquanto outras o são em si mesma, a *eudaimonia* deve ser incluída entre as desejáveis em si mesma, porque à felicidade nada lhe falta, sendo, pois, autossuficiente. Além disso, o Filósofo aborda que as ações virtuosas são dessa natureza, ou seja, praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo. E, a atividade que concorda com a disposição do caráter do homem que a pratica é, também, a mais desejável. Tudo que escolhemos o fazemos em “mira em outra coisa, salvo a felicidade que um fim em si” (EN 1176 b 30), e a felicidade reside nas atividades virtuosas. (EN 1177 a 10).

A sabedoria filosófica ou *sophia* é a razão intuitiva (*nous*) combinada com o conhecimento científico (*epistème*), uma ciência dos mais elevados objetivos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria. (EN 1141 a 15 e 1141 b 5). Além disso, a sabedoria filosófica produz felicidade, porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e atualizar-se. Isto é, a sabedoria filosófica, a parte superior da alma humana, é como a arte médica que não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios para produzi-la; e faz prescrições no seu interesse, porém não a ela. (EN 1145 a 10). No capítulo 7 do Livro X, Aristóteles,

Se a felicidade é atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe melhor em nós. Quer seja a razão [.....] tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, quer seja ele mesmo divino [...] sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente. (EN 1177 a 10-15).

Aristóteles pontua em várias partes da *Ética Nicomaqueia* a falar que a felicidade é atividade conforme a virtude, com a mais alta virtude que se possa ter e essa “será a do que existe de melhor em nós” (EN 1177 a 15). E quer seja a razão ou outra coisa que dirija o homem a seguir em frente na vida, seja até um “elemento divino” dentro do homem, essa atividade conforme a virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. E o Estagirita diz mais, que essa atividade (racional) é contemplativa, pois é a atividade melhor, a mais contínua, “já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade” (EN 1177 a 20-25).

Embora a felicidade tenha uma mistura de prazer, a atividade da sabedoria filosófica é, segundo o Filósofo, reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas, além de autossuficiente e amada por si mesma.

Aristóteles parece fazer da ação virtuosa um meio para se chegar à contemplação, que afirma ser a única atividade verdadeiramente amada por si mesma (EN 1177 b 1-3). (PERINE, Síntese, 2006, p. 36).

Aristóteles chega a afirmação de que a felicidade é uma atividade contemplativa, utilizando a questão divina, isto é, os deuses, admitindo-se que estão acima de “todos os seres, bem-aventurados e felizes”, poderão ser a eles atribuídas a espécie de ações que diferem das dos homens mortais, como atos de justiça, contratos, atos de coragem ou de liberalidade, ao até coisas materiais, como o dinheiro. Porém, argumenta Aristóteles, que ninguém duvida que “eles vivem e portanto são ativos” (EN 1178 b 15). Atividade ou ação é uma palavra-chave na ética aristotélica. Cita-se o Filósofo,

Ora, se a um ser vivente retirarmos a ação, e ainda mais a ação produtiva, que lhe restará a não ser a contemplação? Por conseguinte, a atividade de Deus, que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade.....A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, mas não como simples concomitante, mas em virtude da própria contemplação, pois que esta é

preciosa em si mesma. E assim, a felicidade deve ser alguma forma de contemplação. (EN 1178 b 20-30).

## 2 – BEM INCLUSIVO - TESE DE HARDIE

A ideia de uma *eudaimonia dominante*, formada pelo exercício da atividade do intelecto teórico, a contemplação (*theoria*), encontra algumas justificativas ao longo da obra *Ética Nicomaqueia*<sup>25</sup>, em especial no Livro X, sendo a atividade contemplativa como a virtude melhor e mais perfeita, ou completa, ou final (existem várias oscilações na tradução do trecho referente à *teleiôtaten*). Para Aristóteles,

Se a felicidade é atividade conforme a virtude, será razoável que ela esteja também em concordância com a mais alta virtude; e essa será a do que existe de melhor em nós. Quer seja a razão, quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele mesmo divino quer apenas o elemento mais divino que existe entre nós, sua atividade conforme a virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade. Que essa atividade é contemplativa, já o dissemos anteriormente. (EN 1177 a 15)

Desta forma, parece que a virtude mais perfeita/completa/final é a virtude do intelecto teórico cuja atividade é a contemplação.

No artigo *O bem final na Ética de Aristóteles*, publicado originalmente em 1967 na revista *Philosophy*, vol.40, consultada a versão publicada pela Editora Odysseus (2010) sob a organização de Marco Zingano que, para facilitar a assimilação do conteúdo indica-se, daqui em diante, como (HARDIE, 2010), Hardie inicia o artigo pelo argumento que abre a *Ética Nicomaqueia*, no capítulo I, 2 1094 a 20, onde Aristóteles sustenta que toda pessoa tem, ou deveria ter, um fim único (*télos*) a ser almejado.

---

<sup>25</sup> Conforme nota de rodapé da edição Pensadores, o tradutor cita: 1096 a5, 1141 a18, 1141 b3, 1143 b33, 1144 a6, 1145 a6-11.

Para Aristóteles em tal passagem:

Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (*aristón* - melhor). (EN 1094 a 20) (parêntese nosso).

Aristóteles não prova, nem se precisa supor que ele necessitasse reivindicar, afirma Hardie, que existe apenas um fim que é desejado por si próprio. Aristóteles apenas faz notar, corretamente, que se existem objetos que são desejados, mas não desejados por si próprios, deve haver algum objeto que seja desejado por si próprio. A passagem aristotélica sugere que, se existe tal objeto e apenas um, esse fato seria importante e útil para a condução da vida do homem.

Hardie cita que, enquanto na obra *Ética Nicomaqueia*, a ênfase recai sobre a ciência política onde o bem humano é tido com fim único, na obra *Ética a Eudemo*, Aristóteles atenta para o modo pelo qual o homem planeja a sua própria vida.

Hardie começa a estrutura da sua argumentação, questionando até que ponto o homem vai ao planejamento de sua vida em busca de um fim único, como Aristóteles sustenta na sua obra. E, formulando essa questão, é que Hardie aponta uma “confusão” na concepção aristotélica de fim único, uma vez que há homens que planejam suas vidas e outros, não. Daqueles que planejam e estão voltados a ter a vida organizada para obter a satisfação de uma paixão predominante, Hardie cita, como exemplos, a ambição política de Disraeli<sup>26</sup> (1804-1881) ou na dedicação de Henry James<sup>27</sup> (1843-1916) à arte literária.

---

<sup>26</sup> Político britânico, escritor, aristocrata. Foi Primeiro-Ministro do Reino Unido em duas ocasiões, tendo papel central na criação do Partido Conservador moderno.

<sup>27</sup> Foi um escritor norte-americano, naturalizado britânico em 1915. Uma das principais figuras do realismo na literatura do século XIX foi autor de alguns dos romances, contos e críticas literárias mais importantes da literatura de língua inglesa, do qual citamos, como exemplo, *A volta do parafuso*, que teve sua versão para o cinema, no filme *Os inocentes* de 1961, com Deborah Kerr e Michael Redgrave.

Todo homem tem, e sabe que tem certo número de desejos independentes, pois existem *desejos que não dependem de outros desejos no sentido em que o desejo por um meio depende do desejo por um fim* (HARDIE, 2010, p. 44)

Todo homem é capaz, de tempos em tempos, de alertar a si mesmo que, se ele perseguir um objeto particular de maneira muito ardente, ele pode perder ou colocar em risco outros objetos igualmente queridos para ele. O homem, pela sua racionalidade, é capaz, como todos os homens o são, de refletir e é, mesmo ocasionalmente e de maneira implícita, um organizador de sua vida. (Idem, p. 44).

Essa tese de Hardie está ligada ao fato de que todos os homens têm desejos a serem realizados e que uns desejos não, necessariamente, dependem uns dos outros, mas que o importante é esses desejos determinam seus fins eles, desejos se harmonizam em um todo coerente.

Hardie passa à dinâmica que estabelece o fim inclusivo que, de forma sumária, argumenta que um homem refletindo em seus vários desejos e interesses, nota que alguns significam mais para ele que outros ou que alguns são mais, outros menos, difíceis e custosos de adquirir; ou ainda, que a obtenção de um pode, em diferentes graus, promover ou atrapalhar a obtenção de outros. E, desta forma, por meio de tal reflexão ele é levado a planejar a obtenção, tanto quanto possível, ao menos de seus objetivos mais importantes. O desejo pela felicidade, assim entendido, é o *desejo pela ordenada e harmoniosa gratificação de desejos*.

Para Hardie,

Por vezes Aristóteles, ao tratar do bem final, parece estar tateando atrás da ideia de um fim inclusivo ou plano abrangente, nesse sentido. Assim na EN I 2 ele fala que os fins da ciência política “compreendem” outros fins (1094 b6-7). O propósito de uma ciência que é “arquitetônica” (1094 a26-27); (cf. EN VI 8 1141 b24-26) é um propósito de segunda ordem. [...]. Tais considerações deveriam levar Aristóteles a definir a felicidade com um fim de segunda ordem, como realização completa e harmoniosa de fins de primeira ordem. (Idem, p. 44)

Hardie conclui que Aristóteles deveria ter o que ele, Hardie, afirma sobre felicidade (fim de segunda ordem), mas não foi isto que o Estagirita fez, decorrendo disso, então, que o fim supremo não é inclusivo, e sim dominante, objeto de um desejo “excelso”, a filosofia. Dito de outra forma, Aristóteles parece não ter em mente que não há apenas um fim último singular como explicita na passagem abaixo,

Mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos será o que buscamos. (EN 1097 a 25).

Mesmo Aristóteles ao usar o conceito de função (*érgon*) do ser humano enquanto chave para a definição de felicidade, ele, segundo Hardie, usa de fato, a noção de natureza específica do ser humano, ou seja, as características que o distinguem “primordialmente” dos outros seres vivos.

Para Hardie,

Essa noção pode ser interpretada de modo amplo, que corresponde ao fim inclusivo, ou de modo restrito que corresponde ao fim dominante. (HARDIE, 2010, p. 45).

Buscando aquilo o que é próprio do ser humano excluindo para efeito de análise, a vida que consiste no nutrir e no crescer, e também, a vida regulada pelo sensível, o que sobra é a vida que tem um princípio racional que tem duas partes, uma *no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e exercer o pensamento* (EN 1094 a 5). A função do ser humano é mais abrangente do que a atividade teórica, pois inclui atividades de expressam inteligência prática e virtude moral.

Outro ponto nebuloso a Aristóteles, citado na famosa passagem 1098 a 16-18, parece que a virtude melhor e mais completa deve ser a sabedoria teórica.

Para Aristóteles,

O bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma, com a melhor e mais completa. (EN I 1098 a 15).

“A confusão entre um fim que é final por ser inclusivo, e um fim que é final por ser supremo ou dominante”, afirma Hardie é a base das críticas feitas pelos comentadores, acertadamente, segundo ele, do raciocínio relacionado às decisões práticas. Dito de outra forma, uma escolha “não é sempre, nem exclusivamente, um processo de encontrar meios para fins” (HARDIE, 2010, p. 46). O que recai sobre a deliberação, que fica com uma formulação incompleta na passagem EN I 1 e 2, quanto à relação entre política e as artes subordinadas a ela. Detalhemos essa passagem. Nela, Aristóteles expõe a doutrina de que a arte de governar tem o primado sobre as artes e ciências que lhe são subordinadas.

Para Hardie,

Uma arte “A” está subordinada a outra arte “B” quando a uma relação de meios-fim entre “A” e “B”. Por exemplo, se “A” é a arte de produção, tal qual a arte de fazer rédeas, seu produto pode ser utilizado por uma arte que lhe é superior, a equitação, mas está contida na arte do comando militar, na medida em que comandantes manejam a cavalaria; por sua vez, a arte do comando militar está contida na arte do governante, que é arte em mais alto grau arquitetônico (EN 1094 a 27; cf. VI 8, 1141 b23-25).

Como explica Hardie, Aristóteles “esquece-se” de que uma arte subalterna que é buscada em nome de uma arte superior (“arquitetônica”) pode, também, ser buscada por si mesmo, por exemplo, a equitação como entretenimento. E, sendo desta forma, no exemplo da arte política como almejando o exercício do saber contemplativo é a expressão mais enfática da concepção dominante do fim.

Para Hardie, Aristóteles sabe que um objeto pode ser desejado por si mesmo; pode ainda, ser dependentemente de seus efeitos, por exemplo, a honra; sabe, também, que a atividade contemplativa não é a única atividade que pode ser desejada de modo independente, mas, conclui Hardie,

É evidente que pensava que uma atividade que nunca era desejada a não ser por si mesma seria intrinsecamente desejável, num grau superior, a uma atividade que, além de ser desejável por si mesma, fosse *também* útil.....Com isso, e por outras vias, Aristóteles é levado a cunhar uma formulação restrita e exclusiva do bem final e a conceber o fim supremo como dominante e não inclusivo. (Idem, p. 49)

Em resumo, para entender melhor a doutrina aristotélica do bem final humano precisa apontar a distinção entre um fim que é inclusivo, como um plano de vida, e um fim que é dominante, como a satisfação de uma ânsia contemplativa pode ser dominante na vida de um filósofo. Assim, um fim que deve atuar como um *alvo*, como *critério para decidir o que fazer e como viver*, deve ser *inclusivo*.

O texto de Hardie, por diversas vezes, cita a *Ética a Eudemo* e a referência à questão do planejamento de vida. Ele contesta isso, pois em sua opinião não ter um plano não é algo descabido e acrescenta que, para muitos homens, o plano é não ter plano. Em sua *Ética*, Aristóteles ao trabalhar o tema da felicidade, oferece um *manual sobre como sermos felizes apesar de humano*. Assim, para muitos, um tratado sobre a conduta humana e com fins tão práticos e cautelosos, pode não ter o alcance de se aproximar dos conceitos que abrangem o “*dever e os valores morais*” de uma filosofia moral. Todavia, afirma Hardie, as palavras “dever” e “obrigação” são palavras com muitos significados e se relacionam de diversas maneiras com o valor moral. Aristóteles ao buscar, incansavelmente, associar o conceito de valor moral ao fato de que o ser humano é um planejador responsável de sua própria vida, é essa forma de ensinamento aristotélico que Hardie chama de doutrina do fim inclusivo.

E observa Hardie ao finalizar seu artigo, que a doutrina de Aristóteles do bem final é uma doutrina a respeito daquilo que é próprio do homem, isto é, na sua

capacidade única de refletir sobre seus desejos e habilidades, conceber e escolher para si uma forma de vida satisfatória.

### 3 – BEM DOMINANTE - TESE DE ACKRILL

Ackrill começa seu artigo<sup>28</sup> dispondo os dois problemas centrais, que a seu ver existem da *Ética Nicomaqueia*, a saber: o primeiro, diz respeito a qual será o critério de ação correta e ação moral e, o segundo, qual será a melhor vida para o homem.

O primeiro problema está no Livro VI, quando Aristóteles escreve que a virtude moral ou a excelência de caráter é uma mediedade ou mediania determinada pela regra que o homem sábio empregaria, passando-se, então, a investigar qual é a regra correta e qual o padrão que a determina.

O segundo, para responder qual a melhor vida para o homem, o Estagirita argumenta, em boa parte da *Ética*, senão na maior parte, que a boa ação é o melhor para a vida humana, isto é, a felicidade como uma espécie de boa vida e boa ação. Porém, no Livro X, ele afirma que a felicidade perfeita é a contemplativa.

Ackrill se pergunta, como conciliar essas duas ideias ou ao menos, combiná-las entre si.

Para Ackrill,

Com efeito, se Aristóteles realmente, defende, no fim, que a contemplação (*theôria*) é a *eudaimonia*.....as ações corretas o são precisamente em razão de tornar possível ou promover algum modo à contemplação, e que todos os estados de caráter dignos de louvor como as virtudes ou excelências o são porque favorecem o estado e a atividade a ser valorados acima do tudo o mais, o estado de sabedoria teórica (*sophía*) e a atividade da *theoria*. (ACKRILL, 2010, p.103)

---

<sup>28</sup> Usamos o artigo na versão em português inserido na versão publicada pela Editora Odysseus (2010) sob a organização de Marco Zingano que para facilitar a assimilação do conteúdo indicaremos daqui em diante como (ACKRILL, 2010).

Ackrill irá tentar provar em seu artigo, posições diferentes de outros comentadores, em mais ou menos profundidade, como Gauthier, Jolif, Hintikka e Hardie.

Relembre-se o posicionamento de Hardie. Ele argumenta que Aristóteles não consegue no Livro I pensar claramente acerca de fins e meios, o que o leva a confundir o fim último da forma inclusiva e dominante. Para Hardie, Aristóteles tem um “*insight* ocasional” acerca de que a melhor vida para o homem envolve uma variedade de objetivos e interesses, mas a doutrina segundo o qual a *eudaimonia* deve ser identificada a uma atividade sumamente desejada, é a concepção padrão aristotélica e não só a exposta no Livro X.

Ackrill, em seu artigo, escreve que, o argumento do Livro I e de modo geral no Livro X exposto por Aristóteles, expõe uma doutrina inclusiva da *eudaimonia* e que ele não incorre em confusão com relação aos meios e fins.

Primeiramente, o que se entende por inclusivo e dominante. Inclusivo sugere o contraste entre um objetivo e uma pluralidade, ao passo que dominante sugere o contraste entre um grupo cujos membros são aproximadamente iguais e outro no qual um dos membros é muito superior aos demais. Assim, o inclusivo sugere algum fim que combine ou inclua dois ou mais valores, atividades ou bens, ou pode ser entendido por um fim no qual diferentes componentes têm valores aproximadamente iguais.

Por dominante, pode ser entendido por um fim que consiste em apenas uma atividade ou pode ser aquele elemento em um fim que combina com dois ou mais bens independentemente dignos de valor e que tem importância dominante.

Hardie, segundo Ackrill, fica com o primeiro sentido de dominante, pois no Livro I, Aristóteles torna o *fim supremo o objeto de um desejo primeiro, ou seja, a filosofia*. E é, certamente, no sentido forte de “dominante” que Hardie afirma que nesse livro a *eudaimonia* é um fim dominante e não inclusivo.

No começo do Livro I, Aristóteles conecta a noção de fim com as expressões como “bem” e “em vista de”, e ainda, ele distingue entre atividades que têm fins para além de si mesmos (exemplo das rédeas) e outras atividades que são fins em si mesmos. Segue-se então, os exemplos de subordinação de atividades dos quais já citamos no item Tese de Hardie acima.

Ackrill reage à questão da subordinação de atividades visando os seus fins. Para Ackrill,

Seria natural esperar que, correspondendo à distinção inicial entre atividades, houvesse uma distinção fundamental entre os modos pelos quais atividades de dois tipos diferentes pudessem ser subordinadas a outra atividade..... O que vem de imediato à mente é uma relação como aquela da parte para com o todo, a relação que uma atividade ou fim pode ter para com a atividade fim ou fim que a inclui ou abarca. (ACKRILL, 2010, p. 107)

Sumariamente, Ackrill procura criar uma relação entre a *eudaimonia* e os outros bens do tipo “partes e todo”. Na passagem EN I, 1, 1094 a15, Aristóteles, como já dissemos, apresenta uma espécie de hierarquia de atividades (o ofício da selaria, a arte da equitação, entre outros) subordinada à arte arquitetônica da estratégia. Dito de outra maneira, ele apresenta essas atividades subordinadas umas às outras e subordinadas em última instância à estratégia cujo fim é a vitória. Ackrill reforça a relação “parte/todo”, isto é, a relação entre as atividades que são seus próprios fins e as atividades superiores a elas, “*pois eudaimonia é constituída de atividades que, nelas próprias, são seus fins*”.

Para dar esteio à linha de pensamento, Ackrill retoma a passagem EN I, 7 1097 b 2, e analisa os critérios de finalidade e autossuficiência. Ao indagar o que se pretende numa ação e qual é o seu bem, Aristóteles afirma que se existir apenas um fim, este será o seu bem. Se houver mais de um fim, mas alguns escolhidos em vista de outro algo de modo que, nem todos esses fins são *teléia* (finais), será o bem final aquele mais elevado (*teleiótaton*).

Aristóteles ao expor o critério de finalidade, estabelece uma hierarquia entre os fins, a saber, "fins instrumentais" e "fins escolhidos por si mesmos". No primeiro, os fins instrumentais, estes encontram sua razão de ser na medida em que servem a outro fim. Esses fins não são escolhidos por si mesmos, mas sim, em virtude do fim que almejam. No segundo, os fins escolhidos por si mesmos, o Estagirita cita a honra, o prazer, a razão, mas que podem ser escolhidos em virtude de outra coisa.

Acrescenta ainda, Aristóteles, em 1097 a 34, que existe outro tipo de fim que sendo igualmente escolhidos por si mesmos, nunca são escolhidos em virtude de outra coisa, e escreve que a "*eudaimonia parece ser principalmente desse tipo*".

Para Aristóteles,

Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que a honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem em geral, qualquer coisa que não seja ela própria. (EN 1097 b 5).

Ackrill avalia essa passagem e afirma:

Para colocar a questão da maneira a mais crua possível, pode-se responder a uma questão "por que você procura prazer?" dizendo que você o vê e o procura como um elemento do tipo mais desejável de vida; mas não se pode responder ou esperar que se responda à questão "por que você procura o tipo mais desejável de vida?". A resposta à questão sobre o prazer implica que o prazer não seja intrinsecamente válido, mas apenas meio para um fim. Ela implica, antes, que o prazer é intrinsecamente válido sendo um elemento da *eudaimonia* e esta é o tipo de vida mais desejável, a vida que contém as atividades intrinsecamente válidas. (Ackrill, 2010, p. 110)

Observada a questão da autossuficiência (*autárkes*) é autossuficiente aquilo que, tomado isoladamente (*monoumenon*), torna a vida desejável e carente de nada (*medenòs endeâ*). Para Ackrill,

A *eudaimonia* faz exatamente isso, pois ela é, afirma Aristóteles: *nós a consideramos a mais digna de escolha de todas as coisas, não a contando como algo bom entre outras coisas, pois então, a adição de qualquer outra coisa a tornaria ainda melhor, mais digna de escolha, e não seria carente de nada.* (Idem, p. 111)

Ackrill exemplifica sua ideia com o exemplo do “café da manhã” (bacon, ovos e tomate). Ele começa por expor que há duas condições que o critério de autossuficiência se manifesta. O primeiro de que a *eudaimonia* não se coloca com um bem entre outros, e o segundo, que ela não se torne “maior” pela adição de outros bens. A análise pode ser dita de forma, sumária, se a *eudaimonia* é um conjunto que contém todos os bens ela não se torna um bem entre outros, pois um conjunto não é elemento de si mesmo. Ackrill escreve,

Aristóteles está dizendo, então, que a *eudaimonia*, sendo absolutamente final e genuinamente autossuficiente, é mais desejável que qualquer outra coisa no sentido de que ela inclui tudo que é desejável em si mesmo. (...) ele é o que há de melhor, e melhor que tudo o mais, não da maneira com bacon é melhor que ovos e que tomates (e assim o melhor dos três para escolher), mas da maneira como bacon, ovos e tomates é um café da manhã que ou bacon ou ovos ou tomates – e é de fato, o melhor café da manhã em absoluto. (Idem, p. 111).

Em relação ao trecho de Aristóteles, 1098 a 16-18, Ackrill, de certa forma concorda com a expressão “virtude melhor e mais completa” em seu inclusivismo.

Se entendida a expressão que faz referência à virtude, cuja atividade possibilita a contemplação, a sabedoria teórica (*sophia*), a definição de *eudaimonia* não segue as premissas que deveriam sustentá-la. Isto porque Aristóteles chega à

definição por meio do argumento da função (*érgon*) do homem, ou seja, o melhor homem é aquele que melhor cumprir sua função.

Como a função do homem é certa atividade da alma, tanto melhor será essa atividade quanto melhor ela for consumada, e tanto melhor ela será consumada quanto melhor for a excelência (*areté*) com a qual ela seja efetivamente consumada. Então, a *eudaimonia* será a atividade da alma segundo virtude ou excelência, e segundo a melhor.

Se a tese da relação *partes/todo* apresentada por Ackrill parece ser tão esclarecedora, Ackrill se pergunta por que Aristóteles não a utilizou. Para Ackrill,

Assim, talvez, pode ser que a razão por que ele não fala das partes de um todo na *Ética Nicomaqueia* não é que ele não considera a *eudaimonia* como inclusiva, mas que agora ele está mais alerta de quão difícil dizer exatamente como a noção de “inclusão” deve ser entendida. (Idem, p. 114)

A consideração acerca da função (*érgon*) do homem leva Aristóteles à tese da *eudaimonia*, porque o mais alto bem humano é a vida ativa do homem, como aquele que possui um princípio racional. E quais são, então, as capacidades ou atividades peculiares ao homem? A resposta é a capacidade humana de pensar.

Em I 9 1100 a 5, Aristóteles afirma uma espécie de conclusão do argumento do *érgon*, “*porque, como dissemos, há mister não só de uma virtude completa, mas também de uma vida completa*”. Para completar que a conclusão do argumento do *érgon* faz referência à virtude completa e não a uma particular, em EN 1102 a 5, Aristóteles escreve,

Já que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita devemos considerar a natureza da virtude: pois talvez possamos compreender melhor, por esse meio, a natureza da felicidade.

#### 4 – CONSIDERAÇÕES GERAIS

Ackrill reage contra Hardie a propósito da dupla concepção aristotélica de bem supremo. Para Ackrill, Aristóteles não hesita entre um bem inclusivo e bem dominante, pois a *eudaimonia* não é uma virtude, e sim todas as virtudes. Haja vista, o exemplo do café da manhã.

A tese parte/todo advém da leitura da passagem da *Ética a Eudemo*, Livro II 1,1219 a 35-39, onde Aristóteles escreve,

E já que a felicidade, como foi dito, é algo perfeito, e há uma vida perfeita e uma vida imperfeita, e do mesmo modo (pois uma é total – *holé*, e a outra parte – *móron*), a atividade das imperfeitas sendo imperfeita, a felicidade será a atividade de uma vida perfeita segunda virtude perfeita.

Assim, Ackrill considera que vida perfeita significa todas as virtudes, mas, no entanto, pode não ser desta forma. A vida perfeita parece ser no sentido de completa, pois felicidade requer temporalidade, vida longa.

A relação parte/todo requer uma oposição entre ter uma ou algumas virtudes e ter todas. Porém, o texto aristotélico discorre acerca da atividade virtuosa, e isto pode se referir a uma ou algumas ou todas as virtudes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Aristóteles, o mundo da experiência revela ao homem suas possibilidades, seus desafios, suas limitações, suas fraquezas e suas fortalezas, ou ainda, suas virtudes e seus vícios. Ao buscar entender a natureza humana ele procurou, na construção de uma *ciência do ethos* (LIMA VAZ, 2012), posicionar o homem, como ser individual e como ser político, diante das exigências da própria vida.

Observar, pensar, refletir, aprender e apreender são modos de o homem escapar do “não saber”, somado ao desejo de conhecer cada vez mais, pois é por meio do conhecimento que o homem pode, se assim o desejar, melhorar a condição humana e a do planeta. Não se trata de um mero impulso, mas de uma espécie de “pressão da alma” causada por uma aporia, algo que, a princípio, parece insolúvel. Vale citar a frase que abre *Metafísica*: “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (980 a 5).

Para Aristóteles, as ações humanas, mesmo quando feitas por uma “vontade racional ou desejo raciocinante”, permanecem contingentes, dependentes de escolhas e situações concretas, sendo impossível submetê-las mecanicamente à ideia de um universal, como a ideia de Bem ou de Justiça. Por isso, ele afirma que será pelo conhecimento das ações boas e justas que se pode definir o Bem e a Justiça como valores ou regras gerais de conduta.

O ponto fulcral da ética aristotélica está no ato racional de deliberar sobre os meios mais adequados para obter determinado fim ou bem supremo, definido por Aristóteles, como a *eudaimonia*, sendo esta a ideia central do seu estudo sobre a moral. A necessidade de deliberar e escolher bem, isto é, utilizar o “meio-termo relativo a nós”, é, exatamente, o que realiza o homem prudente ou aquele que se utiliza da *phronesis* para viver bem e feliz. O toque de Midas é justamente esse, usar a sua natureza racional, exercer plenamente a sua função de ser humano e agir por meio de um processo deliberativo que perpassa a percepção e o desejo, e faz o homem agir no mundo de maneira voluntária e, com isso, alcançar o que lhe é mais divino, a *eudaimonia*. No processo de escolha deliberada, tanto deve ser “verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada” (EN VI 1139 a 25-30).

O objetivo desta dissertação foi o de tratar a concepção e o lugar que a *eudaimonia* ocupa na *Ética Nicomaqueia* e expor, resumidamente, as teses inclusivista e dominante relativas ao bem supremo. Para tanto, procurou-se fazer uma síntese dos traços principais da *eudaimonia* nos Livros I a IV conhecido como Tratado da Virtude e, por necessidade da abordagem das teses inclusivista e dominante, trabalhou-se, mesmo que sinteticamente, os pontos abordados no Livro X, em especial capítulos 6 a 9. Ainda convém sublinhar que na elaboração desta dissertação houve uma preocupação com a terminologia usada, de forma a oferecer ao leitor a compreensão do texto. Assim, procurou-se sempre que oportuno usar o recurso da transliteração além de reconhecer os limites da tradução do termo *eudaimonia* por felicidade.

Aristóteles começa o Livro I pontuando o lugar da Ética como parte integrante da ciência “mais arquitetônica” que é a Política, pois isto remete e fortalece a ideia que o Filósofo tem do ser humano, ou seja, o homem como animal racional e político, um ser que vive na *pólis*. Ao constatar a experiência como base para sua filosofia, ele observou o homem nos diversos campos em que atua, teórico, prático e poético, e como ele “persegue” sempre um fim (*télos*) diante de suas escolhas e ações. Desta maneira, “agir bem é agir de modo a alcançar o fim pretendido”. Com essa articulação entre bem e fim, Aristóteles definiu, formalmente, o bem como *télos*, o “fim a que todas as coisas visam”. Para não cair na questão de uma estrutura hierarquizante de bens, pois se houvesse sempre um fim subordinante se chegaria a uma situação de “regresso infinito”; e como a única maneira de não “cair” numa cadeia imensurável de fins que se transformam em meios para, depois, alcançar outros fins, Aristóteles percebe a necessidade de estabelecer um fim último ou supremo de toda a ação humana, e este como um bem procurado por si mesmo e por nada mais.

Toda escolha deve ter uma razão (intelecto) e uma disposição moral (ética). A boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. Para ordenar a investigação, ele distingue três tipos de vida no início da *Ética Nicomaqueia*, Livro I, 5, a saber, a vida de prazer, a vida política e a vida contemplativa (1095 b 15-19). Em seguida, Aristóteles nos relata que a maior parte dos homens (1095 a 15) diz que tal bem supremo ou fim último de toda ação humana é a *eudaimonia*.

De fato, pode-se dizer que há na *Ética Nicomaqueia* uma espécie de “tensão entre os estilos” de vida política e contemplativa, embora seja possível observar que há entre eles certa conexão, pois para um grego antigo a vida contemplativa só é possível na *pólis* como um lugar onde o cidadão pode encontrar a realização de uma vida perfeitamente justa e, para alguns homens, a possibilidade de ultrapassar a dimensão política e se dedicar à *theoría*.

Os dois tipos de vida, a política (*práxis*) e a contemplativa (*theoría*), representam formas fundamentais de realização pelo homem na perspectiva de uma Filosofia Prática, seja enquanto indivíduo, contemplado no estudo da *Ética*, seja enquanto cidadão da *pólis*, pelo estudo da *Política*. O cidadão da *pólis* que age de forma virtuosa é propenso a alcançar a *eudaimonia*. Nesse contexto, Aristóteles fala de autossuficiência (*autarquéia*) no sentido de realização plena do desejo humano mais autêntico. Todavia, a *eudaimonia*, sendo uma atividade, exige esforço e é uma tarefa que o homem tem de realizar durante toda a sua vida (1098 a 18-20).

O discurso ético possui, por sua própria natureza, alguma imprecisão acerca da capacidade de ditar regras ou convenções para as ações humanas. O discurso filosófico sobre a ética pretende desenhar alguns vetores. Por exemplo, a virtude é um meio-termo que pode ser corroído pela falta ou pelo excesso, extremos que caracterizam justamente os vícios. Essa doutrina aristotélica do justo meio mostrou-se como um molde pelo qual Aristóteles examina as virtudes morais individualmente no decorrer dos capítulos. Outro ponto importante é a questão de que nos tornamos justos praticando atos justos, porque algo que simplesmente pode ser feito, poderá ser feito de modo acidental e até por ignorância. Assim, as condições necessárias para a ação ser virtuosa é o conhecimento do agente acerca da ação, para realizar uma escolha deliberada e que essa escolha seja firme e estável.

No entanto, a ação pode ser voluntária, involuntária e mista. Destacam-se as duas perspectivas à luz dessas definições: a primeira diz respeito ao agente fazer algo de boa vontade, e assim o fazer de forma voluntária e os seus contrários (má vontade e ação involuntária); e a segunda perspectiva diz respeito à autoria da ação, isto é, se é o agente que está na origem da ação, está é voluntária; caso contrário, o agente agirá de forma involuntária.

Outro ponto a destacar é referente à noção de escolha deliberada. Para Aristóteles isso significa que escolher é escolher por razões. O ato de “pesar as razões” é o que torna a escolha deliberada, afastando-se por assim dizer, dos três

tipos de desejos que ele identifica no homem, a saber, o impulso, o apetite e o querer, além da mera opinião. Desta forma, a virtude pode ser dita como uma modalidade de escolha para agir e, o seu contrário, será o vício. Todavia, virtude não é paixão ou faculdade (*dýnamis*, potência), mas uma disposição que se faz presente na natureza humana. Para agir de forma virtuosa, o homem deve agir de acordo com sabedoria prática ou prudência (*phrónesis*). O homem prudente também é um homem autossuficiente para conquistar o fim desejado, objeto do seu querer, da sua deliberação, da sua escolha deliberada, da sua ação praticada no momento adequado, na medida certa e com as coisas e as pessoas adequadas, pois o equilíbrio é obtido assim, pelo hábito do meio-termo relativo a nós.

Para Aristóteles, a *eudaimonia* é uma atividade e isso em a ver com a função (*érgon*) do homem. A função de qualquer coisa é a sua plena realização ou atualização das suas possibilidades próprias. A *eudaimonia*, assim, só poderia consistir na atividade que mais caracteriza o ser humano na sua existência, que é o de ter *lógos*, eliminando-se as funções características da vida vegetativa e nutritiva. Aristóteles constata que a função própria do homem só pode ser a atividade da parte da alma (*psyché*) que tem razão (*lógos*), e assim, a felicidade do homem é atingida (completa e perfeita – *teleion*) quando o homem está em ação na forma mais excelente (*areté*) segundo a reta razão (*orthós lógos*).

Para uma compreensão mais afinada da *eudaimonia*, o Filósofo pressupõe determinada análise da *psyché* humana. A alma possui duas partes, uma que exercita e “escuta a razão” e outra, que não possui essa capacidade, mas é capaz de “ouvir a sua voz” e obedecer-lhe (1098 a 5). Dito de outra forma, Aristóteles quer abordar o tema do desejo e como o homem irá lidar com ele, sendo importante sublinhar como será a função mediadora dessa faculdade, como ela é e como opera. Recorrendo a analogia com as artes (1097 a 15-20, b 20-28 e 1098 a 10-15), Aristóteles distingue as virtudes dianoéticas ou intelectuais, e as virtudes éticas ou morais, de modo a mostrar a ligação existente entre a *eudaimonia* e a atividade racional do homem, que faz com que ele exerça a excelência e a perfeição na sua ação.

O cerne da *Ética Nicomaqueia* é a articulação entre a *eudaimonia* e o conceito de bem supremo para o homem. E o bem supremo aquele desejado por ele mesmo e nunca por causa de outro (fim), ser autossuficiente no sentido de quem o alcança se realiza plenamente, e, por último, que a completude concretizada mostra

que o homem que alcança esse tipo de bem, não precisa procurar outro na esperança de encontrar outro que seja melhor ao que já obteve.

Neste trabalho procurou-se também expor sumariamente as diferentes versões de dois comentadores de Aristóteles, Hardie e Ackrill, acerca do bem último ou supremo, a saber, a *eudaimonia*.

W.F.R Hardie, em "The Final Good in Aristotle Ethics", aborda a questão da *eudaimonia* sob dois aspectos. No primeiro, como um bem não contável com os demais bens que inclui e organiza de alguma maneira os demais bens, a saber, os da alma, do corpo e os exteriores, de forma a desenhar um "todo harmonioso", numa interpretação, em especial no Livro I, e nos demais livros da *Ética Nicomaqueia*. E no segundo, analisa se a abordagem da *eudaimonia* seria feita de modo a ser identificada com a sabedoria teórica, como parece indicar o Livro X e em algumas passagens nos demais livros.

Resumidamente, para Hardie, Aristóteles apresenta duas concepções confusas a respeito da doutrina do fim supremo: o problema parece se referir ora a um único fim (em detrimento de outros) ora parece um fim de segunda ordem, isto é, que não consta ao lado de outros fins, mas sim, os inclui em si mesmo. Reagindo contra essa leitura Ackrill sustentou que a *eudaimonia* não é uma dentre as atividades segundo a virtude, mas consiste em todas elas. Comparando-a com um desjejum, a felicidade não seria como o bacon que é melhor do que ovos ou tomates, mas seria como bacon, ovos e tomates, que constituem juntos um desjejum melhor do que bacon, ovos ou tomates separadamente.

Como último comentário, destaca-se que Aristóteles coloca a *eudaimonia* no vértice da existência humana do bem-viver e não do simplesmente viver. Na obra *Protréptico*<sup>29</sup>, Aristóteles escreveu que a sabedoria deriva do aprender e do pesquisar sobre as coisas da natureza, e a filosofia fornece a capacidade ao homem

---

<sup>29</sup> *Fragmento cinco*, no texto recomposto por Berti (1998): "Todos admitiriam que a sabedoria, de outra parte, deriva do aprender e do pesquisar aquelas coisas de que a filosofia nos deu a capacidade; em vista disto como não se deveria sem hesitação filosofar? .....Aqueles que se põem a indagar sobre estas coisas não devem esquecer que todos os bens e coisas vantajosas para a vida dos homens consistem também no uso e na prática, e não só no conhecer, pois não somos sãos pelo fato de conhecer as coisas que produzem a saúde, mas pelo fato de aplicá-las ao corpo; nem somos ricos pelo fato de conhecer a riqueza, mas pelo fato de possuir muitos bens; nem, mais do que tudo isso, vivemos bem pelo fato de conhecer certos tipos de entes, mas pelo fato de que nos comportamos bem: nisso de fato consiste a verdadeira felicidade. Assim, convém que também a filosofia, se é verdade que é vantajosa, ou seja, um realizar ações boas ou seja útil para tais ações".

de pensar, refletir e agir para se alcançar o bem-viver como o caminho para a felicidade.

O estudo por meio da filosofia possui a capacidade de ordenar todas as ciências e em conformidade com a natureza (ordem ética) e nisto reside o bem no sentido mais próprio. E ela, a filosofia, consegue isto, pois há em si mesma o reto juízo e a sabedoria prática ou a *phrónesis* que ordena de modo infalível o *bem que se deve fazer e o mal que se deve evitar* na conduta humana.

A relação que se estabelece entre vida contemplativa e ação mostra que para agir bem é preciso saber agir prudentemente de modo tal que o exercício da vida contemplativa favorece a realização da ação virtuosa. O homem sendo animal racional e seu Ser regido segundo sua razão e inteligência, busca a verdade a respeito de tudo, pois a verdade é tarefa e função (*érgon*) do homem.

No campo do domínio das ações e decisões, a razão é a protagonista em moderar e dirigir as emoções, ou seja, uma razão deliberativa que legitima a atividade racional em busca da descoberta da verdade na ação. E é pela *phrónesis* que o homem realiza sua função como acesso à sua perfeição (*areté*), como virtude da parte racional da alma seja por meio das virtudes dianoéticas e das virtudes éticas que se definem pelo seu uso, como o justo meio entre os extremos viciosos.

Há a vida em vista de o simples viver e a do bem-viver (moralmente), isto é, viver com o empenho de alcançar a sabedoria que tem como atributo conhecer a verdade, como é próprio do ser dotado de razão e liberdade. Por isso, Aristóteles identifica a *eudaimonia*, isto é, a vida plenamente realizada, com a contemplação e a busca da verdade, sem, no entanto, deixar de conquistar a felicidade de cada dia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bronheim da versão inglesa de W.D. Rosá. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ética Nicomachea*. Tradução Claudio Mazzarelli. Edição bilíngue (grego e italiano). Bompiani. 2014.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea*. Texto grego: Bywater, I. Oxford: Oxford University Press, 1894.

\_\_\_\_\_. *Ética a Eudemo*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2015.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Texto em grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Política*. São Paulo: Edipro, 2008.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Tradução: Ross, W.D. Oxford: Oxford University Press, 1956.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. São Paulo: WMF Martin Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Da Interpretação*. Edição bilíngue. São Paulo: Unesp, 2013.

\_\_\_\_\_. *Categorias*. Coleção Pensamento e Filosofia. Introdução, tradução, notas e apêndices de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget. 2000.

\_\_\_\_\_. *Politics*. Tradução: Barker, E. Introdução e notas de R.F. Stanley. Oxford: Oxford University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Ross, W.D. Oxford: Oxford University Press, 1957.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ACKRILL, J.L. *Aristotle on Eudaimonia*. In: Rorty, A.O. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*. California: University California Press, 1980.

ADAM, Adela Marion. *Plato, moral and political ideal*. Cambridge, 1913.

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinícius Honesko. São Paulo: Autêntica, 2015.

ARENDT, Hanna. *A vida do Espírito: o pensar, o querer e o julgar*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1991, p. 63.

AUBENQUE Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução Marisa Lopes. 2º. Ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2003..

ANNAS, J. *Aristotle on Virtue and Happiness*. In: Sherman, N. (ed.) *Aristotle's Ethics. Critical essays*. Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998.

\_\_\_\_\_. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

BERTI, Enrico. *Novos Estudos Aristotélicos III – Filosofia prática*. Tradução Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola. 2014.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Estrutura e significado da metafísica de Aristóteles*. Organizado por Ignazio Yarza. São Paulo: Paulus, 2012.

BOCCA, Francisco Verardi (Orgs). *Ética em movimento: contribuições dos grandes mestres da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 2009

BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*. Tradução Carlos Nougué. Revisão, introdução e notas de Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Record, 2000.

CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à república de Platão*. São Paulo: Paulus, 2011.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*. São Paulo: Loyola, 1999.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética, direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Cia das Letras. 2006.

CORNFORD, F.M. *Antes e depois de Sócrates*. Tradução Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

COOPER, J.M. "Contemplation and Eudaimonia: a Reconsideration". In: Cooper, J.M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Reason and Human Good*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1986.

DEVEREUX, D.T. *Aristotle on the Essence of Happiness*. In: O'Meara, D.J. (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981.

FARIA, Maria do Carmo B. de Faria. *Direito e Ética*. São Paulo: Paulus, 2007.

FERMANI, Arianna. *L'ética di Aristotele. Il mondo dela vita umana*. Bescia: Morcelliana, 2012.

GADAMER, Hans-Georg, *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. São Paulo. Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2013.

GAUTHIER, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

GAZOLLA, Rachel (org). *Cosmologias, cinco ensaios sobre a filosofia da natureza*. São Paulo: Paulus. 2008.

\_\_\_\_\_. *Pensar mítico e filosófico*. Estudos sobre a Grécia Antiga. São Paulo: Loyola, 2011.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2014.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980 (2ª ed.).

\_\_\_\_\_. *Aristotle on the Best Life for a Man*. In: Irwin, T. (ed.) *Aristotle's Ethics*, vol. 5. New York: Garland Publishing, Inc., 1995.

HESÍODO. *Teogonia, a origem dos deuses*. Estudo e Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2011.

\_\_\_\_\_. *Os trabalhos e os dias*. Tradução, introdução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2008.

HOBUSS, J. *Eudaimonia e Autossuficiência em Aristóteles*. Pelotas: Editora Universitária/Ufpel, 2002.

\_\_\_\_\_. *Virtude e Mediedade em Aristóteles*. Pelotas, UFPel, 2009.

IRWIN, T.H. *Aristotle's Methods of Ethics*. In: O'Meara, D.J. (ed.) *Studies in Aristotle*. Washington: The Catholic University of America Press, 1981.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira, 2ª ed São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 14-16 e 25-28

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

KENNY, A. *Aristotle on Happiness*. In: Barnes, J. e Sorabji, M.S.R. (ed.) *Articles on Aristotle - Ethics e Politics*. London: Duckworth, 1977.

\_\_\_\_\_. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Nicomachean Conception of Happiness*. In: Annas, J. *Studies in Ancient Philosophy* (supplementary volume). Oxford: Oxford University Press, 1991.

KRAUT, Richard. *Aristóteles, Ética a Nicômaco*. Textos Seleccionados. Porto Alegre: Artmed, 2009.

\_\_\_\_\_. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles*. In Kraut, R. (ed) *A ética a Nicômaco*, Porto Alegre: Artmed, 2009.

LAËRTIOS, Diôgenes, *Vida e doutrinas dos Filósofos ilustres*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2.ed.. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

LIMA VAZ, H.C. *Escritos de filosofia II – Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola. 1988.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia IV, Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Escritos de filosofia V*, Introdução à ética filosófica 2. São Paulo: Loyola. 2000.

MAZZARELLI, Claudio. *Aristotele, Ética Nicomachea*. Edição bilingue grego e italiano. Itália: Bompiani, 2014.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de Ética*. De Platão a Foucault. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NATALI, Carlo. *La saggezza di Aristotele*. Napoli: Bibliopolis, 1989.

NATORP, Paul. *Teoria das Ideias de Platão, uma introdução ao idealismo*, Volume I. Tradução para o inglês de Vasilis Politis e John Connolly. São Paulo: Paulus, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araujo de Oliveira. *Ética e sociabilidade*. São Paulo, Loyola. 2002.

PERINE, Marcelo (org). *Estudos Platônicos, sobre o Ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola. 2009.

\_\_\_\_\_. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. *Platão não estava doente*. São Paulo: Loyola, 2014.

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

RAMOS, César Augusto. *Aristóteles e a ética das virtudes*. Coleção Filosofia. In: temas de éticas. Inês Lacerda Araújo. Curitiba: Champagnat, 2005.

REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde*. São Paulo. Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Aristóteles*. Tradução Eliane Aguiar. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2014

ROSS, D. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe de Bragança. Lisboa, Dom Quixote. 1997.

REEVE, C.D.C. *Ação, contemplação e felicidade*. São Paulo: Loyola, 2014

ROSSETTI, Livio. *Introdução à filosofia antiga*. São Paulo: Paulus, 2006.

RORTY, A.O. *The Place of Contemplation in Aristotle's Ethics*. In: Rorty, A.O. *Essays on Aristotle's Ethics*. California: California University Press, 1980.

SPINELLI, P. T. *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

\_\_\_\_\_. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

STEWART, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. I e II. Oxford: Clarendon Press, 1892.

SGANZERLA, Anor (org). *Ética em movimento*. São Paulo, Paulus. 2009.

SZLEZÁK, Thomas. *Ler Platão*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo e os deuses*. Tradução Rosa freire d'Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles*. Physis, Ethos e Nomos. São Paulo, Paulus. 1995.

VIGO, Alejandro G. *Aristóteles, una introducción*. Chile, Santiago, Instituto de estudios de la sociedad. 2007.

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

ZINGANO, M.A. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*. In: Zingano, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. (org.) *Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Textos Seleccionados. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ethica Nicomachea I 13 - III 8*. Tratado da Virtude Moral. Introdução, notas e comentários: São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. *Platão e Aristóteles: o fascínio da filosofia*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

## DICIONÁRIOS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª. Edição brasileira por Alfredo Bosi; Revisão da tradução e tradução de novos textos por Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AUDI, Robert (org.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.

BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Campinas, Unicamp, 1995.

*Classical Greek Dictionary*, Oxford University Press, 2002.

BRISSON, Luc e Jean-François Pradeau. *Vocabulário de Platão*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MOLINARO, Aniceto. *Léxico de Metafísica*. Tradução de Benôni Lemos e Patrícia G.E.C. Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2000.

PETERS, F.E. *Termos filosóficos Gregos, um léxico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 84.

PELLEGRIN, Pierre. *Vocabulário de Aristóteles*. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

## REVISTAS

PERINE, Marcelo, *Nas origens da ética ocidental: a Ética a Nicômaco*. Revista Síntese, Nova Fase. Belo Horizonte: maio/agosto, 1982, No. 25, v. X p p. 21-38.

\_\_\_\_\_. *A dimensão ética do homem*. III Semana de Estudos Filosóficos, PUC MG. 1988.

SPINELLI, Miguel. *Aísthêsis e nóêsis: de como filosofia grega rompeu com as aparências*. Kriterion: Revista de Filosofia. vol.50 no. 119 Belo Horizonte Junho 2009 (Home Page <http://www.scielo.br>.)