



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PINHEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, NATURAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA
CURSO DE LICENCIATURA INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

LUCIDALVA PEREIRA GONÇALVES

ÉTICA E SABEDORIA PRÁTICA:
um estudo sobre a *Phrónêsis* a partir da *Ethica Nicomachea*

Pinheiro
2016

LUCIDALVA PEREIRA GONÇALVES

ÉTICA E SABEDORIA PRÁTICA:
um estudo sobre a *Phrónêsis* a partir da *Ethica Nicomachea*

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, Campus de Pinheiro (Campus V), como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciada em Ciências Humanas/Habilitação Filosofia.

Orientador: Prof. Me. Wesley Fernandes Araújo Freire

Pinheiro
2016

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Gonçalves, Lucidalva Pereira.

Ética e sabedoria prática : um estudo sobre a Phrónêsis a partir da Ethica
Nicomachea / Lucidalva Pereira Gonçalves. - 2016.

112 f.

Orientador(a): Prof. Ms. Wesley Fernandes Araújo Freire.

Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas Filosofia, Universidade
Federal do Maranhão, Pinheiro, 2016.

1. Aristóteles. 2. Ethica Nicomachea. 3. Ética. 4. Phrónêsis. 5. Sabedoria
Prática. I. Freire, Profº Ms. Wesley Fernandes Araújo. II. Título.

LUCIDALVA PEREIRA GONÇALVES

Ética e Sabedoria Prática:
um estudo sobre a *Phrónêsis* a partir da *Ethica Nicomachea*

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, Campus de Pinheiro (Campus V), como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciada em Ciências Humanas/Habilitação Filosofia.

Aprovado em ____/____/2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Me. Wesley Fernandes Araújo Freire (Orientador)
Mestre em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Me. Ivan Jorge Sousa Pessoa (1º Examinador)
Mestre em Ética e Epistemologia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Me. Danielton Campos Melônio (2º Examinador)
Mestre em Educação
Universidade Federal do Maranhão

Aos meus pais, Geraldo Jorge e Pêdra Paula.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho ocorreu graças ao auxílio de pessoas muito especiais em minha vida. Por isso, não poderia deixar de aproveitar este espaço para agradecê-los.

A Deus (princípio de tudo, do ser humano e da minha vida) por me impulsionar diariamente na edificação de novos aprendizados, e por me conceder a graça de crescer humanamente a partir do conhecimento construído e compartilhado na universidade e do saber das pessoas mais simples que fazem parte da minha vida.

Aos meus pais, Pêdra Paula e Geraldo Jorge, pelo cuidado incondicional comigo e com meus irmãos; por terem semeado em mim desde a infância a necessidade pela obtenção do conhecimento, como também o interesse pelos problemas humanos e por terem me apoiado nas decisões mais importantes de minha vida (como a de me mudar para outra cidade para cursar o Ensino Superior).

À minha irmã Dinalva e meu cunhado Domingos, por terem me acolhido nessa jornada de quatro anos e me auxiliado em tudo o que precisei.

Aos meus irmãos Luzinaldo e Lucinaura, por me fortalecerem afetivamente e com palavras de ânimo nesta minha caminhada, impulsionando-me a prosseguir sempre.

À minha sobrinha Yasmim, que mesmo não compreendendo ainda a necessidade da dedicação que advém do comprometimento de estudar, me desobrigou tantas vezes do compromisso de ser sua companhia em brincadeiras, passeios e outros momentos de entretenimento, embora eu quisesse muito estar ao seu lado.

Aos meus colegas de turma, pelos momentos de alegria, tristeza e aprendizado compartilhados no período da graduação. Em especial agradeço aos colegas Gilnaldo, Claudiane, Adriano, João Batista e Elinalva. Juntos estabelecemos laços de amizade sinceros.

Ao professor Wescley Fernandes Araújo Freire, pelo privilégio de me conceder a sua tão dedicada orientação para a produção deste trabalho.

Aos professores Danielton Melonio, Diogo Corrêa, Márcio Schäfer e Flávio Luís Freitas, pelo saber partilhado no decorrer do curso, e em especial durante a habilitação em Filosofia.

Aos demais professores do curso de Licenciatura em Ciências Humanas, que no ofício de regerem as disciplinas de História, Geografia e Sociologia souberam nos ensinar que nenhuma formação se faz verdadeiramente completa sem o compromisso de tornar a nossa sociedade humanamente melhor.

A todos aqueles que não citei e que estão próximos de mim, fazendo parte da minha história, dou-lhes o meu sincero agradecimento.

*“É a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio;
o inacabamento do mundo é o nascimento do homem”.*

Pierre Aubenque

RESUMO

A presente pesquisa investiga a função da *Phrónêsis* na realização do agir moral enquanto virtude intelectual vinculada a *Bouleusis* (deliberação) e a *Proáiresis* (escolha deliberada), com base na *Ethica Nicomachea*. No cumprimento desse objetivo, aborda primeiramente a crise do *ethos* grego no contexto dos sistemas éticos que antecederam Aristóteles, de modo especial, o modelo ético socrático-platônico. Posteriormente, explica em que consiste a tese aristotélica da *Eudaimonía* (ênfatizando o seu vínculo à Teoria do Bem), e a seguir caracteriza a *Phrónêsis* enquanto fundamento do agir moral, com base na distinção entre as virtudes éticas e dianoéticas. Por fim, explica que a *Phrónêsis*, embora compreendida enquanto virtude dianoética, possui uma “dimensão estética” (de *aísthesis*, a sensação e percepção dos casos singulares) indispensável à realização da *Eupraxia*. Esta pesquisa se realiza em três capítulos: o primeiro capítulo trata de modo especial do sistema ético socrático-platônico, e aponta que Sócrates e Platão não evidenciaram como ocorreria a correspondência entre o saber ético e a prática; o segundo capítulo apresenta o modo como Aristóteles reconfigurou a Teoria do Bem, como ele fundamentou a *Eudaimonía* enquanto princípio da ação ética e como a *Phrónêsis* aparece enquanto virtude relacionada à realização da felicidade; o terceiro capítulo discute que a “dimensão estética” da *Phrónêsis* possibilita a relação do agente com o caso particular, com os fins da ação e com a deliberação sobre os meios adequados à realização do *bem viver* (*eu zen*). Observo que o primeiro capítulo possibilita entender que o saber prático não atinge completude quando a referência se concentra em conceitos universais, faltando indicar de que modo o saber ético atinge dimensão na *práxis*. O segundo capítulo nos evidencia que a Teoria aristotélica do Bem situa a *Eudaimonía* no âmbito do saber ético (*éndoxa*), que para Aristóteles se distingue do saber prático. O terceiro capítulo explica o modo como se relaciona a *teleologia* da ação e a *práxis* humana, situando a sabedoria prática em uma única virtude (intelectual), a *Phrónêsis*. O método utilizado neste trabalho foi o analítico-hermenêutico e o referencial teórico constituído por Aristóteles (basicamente a *Ethica Nicomachea*) e pela literatura especializada, em particular, as obras de Werner Jaeger, Enrico Berti, Philipp Brüllmann, Ursula Wolf e Pierre Aubenque. Argumento que a função da *Phrónêsis* na realização do agir ético, por se relacionar com o caso particular contido no âmbito da contingência, consiste na apreensão do *télos* da ação e na deliberação acerca dos meios adequados para se alcançar os fins definidos pelas virtudes morais. Indico ser a *Proáiresis* a causa eficiente da ação, as virtudes éticas a causa final e que a interferência dos prazeres e dores na *práxis* não corrompe a verdadeira teleologia do agir (causa final), somente a escolha dos meios adequados à realização dos fins (causa eficiente). Portanto, o “reto agir” (expresso pelas virtudes morais) não deixa de representar o *télos* verdadeiro da ação, apenas deixa de ser visado nas circunstâncias em que ocorre a predominância das afecções humanas.

Palavras-chave: *Ethica Nicomachea*. Aristóteles. Ética. Sabedoria prática. *Phrónêsis*.

ABSTRACT

This research investigates the role of *Phrónêsis* in the realization of moral action as a *dianoethical virtue* linked to *Bouléusis* (determination) and *Proáiresis* (deliberate choice), based on *Nicomachean Ethics*. In fulfilling this objective primarily addresses the Greek ethos crisis in the context of ethical systems that preceded Aristotle, especially the socratic-platonic ethical model. Later it explains what is the aristotelian theory of *Eudaimonía* (emphasizing its commitment to the *Well Theory*), and then immediately characterized *Phrónêsis* as the foundation of moral action, based on the distinction between ethical and dianoethical virtues. Finally, he explains that *Phrónêsis*, though understood as dianoethical virtue, has an "aesthetic dimension" (of *aísthesis*, sensation and perception of individual cases) necessary for realization of *Eupraxia*. This research is carried out in three chapters: the first chapter deals especially the socratic-platonic ethical system, and points out that Socrates and Plato did not show as there would be a correspondence between the ethical knowledge and practice; The second chapter refers to how Aristotle reconfigured *Theory Well*, as it based the *Eudaimonía* as a principle of ethical action and how *Phrónêsis* appears as a virtue related to the achievement of happiness; the third chapter aware that the "aesthetic dimension" of *Phrónêsis* enables the agent's relation to the particular case, with the purpose of the action and the decision on the appropriate means to achieve the good life. I note that the first chapter makes it possible to understand the practical knowledge does not reach completion when the reference focuses on universal concepts, missing indicate how the ethical dimension reaches know in practice. The second chapter shows us that the aristotelian *Well Theory* situates *Eudaimonía* in the ethical knowledge (*Éndoxa*), which for Aristotle is distinguished from practical knowledge. The third chapter explains how it relates to teleology of action and human *praxis*, placing practical wisdom in a single virtue (dianoética), *Phrónêsis*. The method used in this work was analytic-hermeneutical and the theoretical framework was based in Aristotle's *Nicomachean Ethics* and the specialized literature in his philosophical contributions (and classical philosophy), in particular the works of Werner Jaeger, Enrico Berti, Philipp Brüllmann, Ursula Wolf and Pierre Aubenque. I argue that the function of *Phrónêsis* in the realization of ethical action, for to relate to the particular case contained within the contingency, is the apprehension of the action *telos* and deliberate on the appropriate means to achieve the objectives set by the moral (ethical) virtues. I indicate be *Proáiresis* the efficient cause of action, the ethical virtues final question and that the interference of pleasure and pain in the practice does not corrupt the true rationale of the act (final cause), only the choice of the appropriate means to attain the objectives (efficient cause). Thus the "good acting" (expressed by the moral virtues) does not fail to represent the true *telos* of action, only ceases to be endorsed in the circumstances in which the prevalence of human affections.

Keywords: *Nicomachean Ethics*. Aristotle. Ethics. Practical wisdom. *Phrónêsis*.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O <i>ETHOS</i> GREGO NO CONTEXTO DA ÉTICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA	14
3	A TEORIA DO BEM EM ARISTÓTELES E OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA EUDAIMONÍA NA <i>ETHICA NICOMACHEA</i>	35
3.1	A ciência do <i>Ethos</i> e a Teoria do Bem na <i>Ethica Nicomachea</i>	37
3.2	A <i>Eudaimonía</i> na <i>Ethica Nicomachea</i> : o <i>Ergon</i> humano e os fundamentos da vida filosófica e política	44
3.3	A distinção entre <i>Virtudes éticas</i> e <i>Virtudes intelectuais</i>	52
4	A FUNÇÃO DA <i>PHRÓNESIS</i> NA REALIZAÇÃO DA AÇÃO ÉTICA	73
4.1	O papel do <i>Noûs</i> (Intelecto) na função da <i>Phrónêsis</i> e a estrutura do silogismo prático	74
4.2	O <i>Phrónimos</i> : entre o <i>Kalon</i> , a <i>Enkrateia</i> e as paixões humanas	80
4.3	A natureza da ação ética e da <i>Proáiresis</i> : o ato voluntário e a deliberação dos meios adequados na realização da <i>Phrónêsis</i>	96
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
	REFERÊNCIAS	111

1 INTRODUÇÃO

Pensar o agir humano representa uma atividade indispensável à realização moral do homem. Conhecer o que é melhor para si e para todos nos permite reger nossas ações com base numa *teleologia* que torna as nossas vidas e a convivência com os outros melhores. No período clássico (séculos V e IV a. C.) do mundo ocidental essa *teleologia* ou *fim* da ação humana se apresentou por meio do pensamento filosófico como uma aspiração ao *Bem*, sendo a realização do *Bem* a efetivação do saber ético no âmbito prático. Observo que por saber ético e por prática entendemos duas dimensões distintas pelas quais se realiza moralmente o homem.

No âmbito das relações sociais, o vínculo entre ambas dimensões (o saber ético e a prática) se configura e sustenta entre os indivíduos discussões relacionadas ao agir correto. Comumente concordamos e discordamos de determinados pensamentos que dizem respeito à ação moral e levantamos juízos sobre o que seria melhor para a vida em sociedade (abrangendo com isso as relações familiares e dos seres humanos na sua relação política e com a natureza). Somos capazes de levantar os ânimos para defender nossas visões de mundo, aquilo que julgamos ser correto e, por isso, mais justo para nós e para todos, porém como explicar que as nossas ações na vida prática por vezes venham a testemunhar algo contrário àquilo que outrora defendemos?

Embora seja inegável a estreita relação que há entre a “teoria”¹ e a prática existe independência entre ambas as dimensões da realização ética do indivíduo; o saber sobre o que é moralmente bom existe mesmo se a prática humana não o realiza. Por tomar consciência disso, problematizo de que modo o saber atinge dimensão na vida prática dos indivíduos. Destaco ao longo deste trabalho que Sócrates e Platão não defenderam a dissociação entre o saber e a prática humana, e que a distinção entre ambas as dimensões da realização moral do homem (o saber e o agir) só ocorre a partir das contribuições éticas desenvolvidas por Aristóteles. Defenderam Sócrates e Platão que o conhecimento acessado pelo pensamento é o que rege a voluntariedade da ação, e que o homem, ao conhecer o que é correto, não age de modo contrário ao seu saber. De maneira distinta defendeu Aristóteles ao vincular a relação entre o saber ético e a prática humana a uma única virtude, a *Phrónêsis*.

A *Phrónêsis* representa para Aristóteles a *Sabedoria Prática* propriamente dita, e para condução deste trabalho intenciono responder como problema central a seguinte questão: *qual a*

¹ No caso da visão aristotélica, exposta na *Ethica Nicomachea*, essa relação só pode ser pensada quando consideramos a dimensão “teórica” ocupada pelas virtudes éticas, tomadas como *bens* a serem atingidos no âmbito da *práxis*, não sendo para estes casos apropriados a visão teórica da *Epistemê* e da *Sophía*.

função da Phrónêsis na realização da ação ética, conforme a compreensão aristotélica apresentada na Ethica Nicomachea? Considerando essa problematização, apresenta esta pesquisa o título “*Ética e Sabedoria Prática: um estudo sobre a Phrónêsis a partir da Ethica Nicomachea*”. No seu desenvolvimento explico de que modo a *Ciência do Ethos* se desenvolveu com Sócrates e Platão (o que apresentaram de novo à *Paideía* e como identificaram a relação entre teoria e prática). Em seguida, destaco as contribuições éticas de Aristóteles presente na *Ethica Nicomachea*, ressaltando sua perspectiva empirista na significação de conceitos como o *Bem* e a *areté*.

A distinção entre o sistema ético socrático-platônico e o sistema ético aristotélico fundamenta duas teorias interpretativas acerca do *Bem* (a *teleologia* do agir), que abordo com o propósito de distinguir o papel da *Eudaimonía* (felicidade) na ação ética. Após explicar que a *Eudaimonía* (felicidade) para Aristóteles se relaciona com o *Ergon* humano, e que a sua concepção de virtude distingue as virtudes éticas e intelectuais destaco a função da *Phrónêsis* no tocante à relação entre o saber ético e a ação.

Mas sendo nós agentes éticos do século XXI, separados por 25 séculos do período clássico, por qual motivo estudar o conceito de *Phrónêsis* em Aristóteles? Observo que a partir de suas contribuições éticas, Aristóteles se pronunciou em defesa dos “bons hábitos” do agente. Para ele seriam os “bons hábitos” condicionantes à realização da virtude ética e da *Eudaimonía* (felicidade), pois na sua concepção somente aquele que os possui pode realizar a *Phrónêsis*. Embora novos problemas caracterizem o nosso meio social, como o avanço da ciência e da tecnologia, a filosofia prática aristotélica não deixa de apresentar relevância no modo como agimos eticamente na atualidade. Mesmo passado tanto tempo, identificar o modo como o *Bem* para si e para todos pode ser realizado por meio das nossas ações não deixou de ser uma atividade indispensável à convivência harmônica entre os indivíduos.

Com a *Ciência do Ethos* de Aristóteles somos identificados como princípios moventes no âmbito indeterminado pelo qual repercutimos nossas ações, e não simplesmente indivíduos sujeitos ao acaso ou passivos a aceitar qualquer mudança sem a criticidade que nos leva a identificar o que é *bom* ou *mau*. Embora cada período histórico diferencie o contexto que caracteriza o meio de realização humana, a razão ou *diánoia* continua sendo o princípio que define o homem em seu *Ethos*. Observo que diariamente nos dispomos a fazer escolhas e tomar decisões, nos vemos em circunstâncias que nos advêm sem necessariamente querermos ou que tenhamos colaborado para tanto, e é comum nesses momentos agirmos contra nós ou em nosso favor, de acordo com valores e normas que definem o nosso caráter ou de modo contrário ao que corresponde o *Bem* enquanto

Téleion. Se os homens deixarem de discutir a relação entre teoria e prática, e igualmente deixarem de problematizar o caráter do agente, sua realização moral perderá a criticidade, indispensável às escolhas que definem a relação com os outros. As ações não mais caminharão para o *Bem*, mas serão definidas a partir das afecções a que estão sujeitos todos os homens.

O tratado ético de Aristóteles mais estudado é a *Ethica Nicomachea*, que se tornou tradicionalmente vista como o escrito de melhor completude do Estagirita. De acordo com Lima Vaz (2002, p.115), os livros que compõem essa obra “[...] nos oferecem uma visão mais ampla da pragmatéia ética de Aristóteles, de seu método e de sua lógica interna [...]” e, por isso é ela também a obra ética pela qual busquei desenvolver este trabalho. O referencial teórico utilizado, além de se basear na *Ethica Nicomachea*, contou ainda com contribuições presentes nas obras *Metafísica* e *Política* de Aristóteles, como também com as interpretações da literatura especializada no Filósofo (e na filosofia clássica de Sócrates e Platão) que trata do tema proposto. De forma mais específica cito Wilhelm Werner Jaeger, Enrico Berti, Philipp Brüllmann, Ursula Wolf e Pierre Aubenque.

Primeiramente, objetivo contextualizar a crise do *Éthos* grego em face aos modelos éticos anteriores à *Ethica Nicomachea*, particularmente o modelo socrático-platônico, indicando ser a crise deste último relacionada ao vínculo entre o saber ético e a *práxis* sem a interferência dos hábitos. Logo em seguida, intenciono explicar em que consiste a tese aristotélica da *Eudaimonía* (felicidade) enquanto fundamento da ação ética e sua vinculação à *Teoria do Bem*, e caracterizar a *Phrónêsis* à luz da distinção aristotélica entre virtudes éticas e intelectuais. Por fim, pretendo indicar que a *Phrónêsis* embora compreendida enquanto virtude intelectual possui uma “dimensão estética” (de *aísthesis*, a sensação e percepção da singularidade dos casos) indispensável à realização de sua função e da *Eupraxia*.

Apresento a hipótese de que sendo a *Phrónêsis* uma virtude intelectual que provém da parte deliberativa da alma, sua função é apreender os *fins* (da ação) já determinados pelo “o quê” do âmbito mutável e tornar os meios retos para o alcance desses *fins* mediante a *Proáiresis* (escolha). Argumento para tanto que se a escolha é a *causa eficiente* da ação e se por *causa final* (que por ser causa também representa um princípio originário da ação) entendemos os *fins* que devem ser visados no exercício da *Phrónêsis*, então, é certo que a *escolha* se ocupa unicamente com os meios (em relação ao *fim*), pois uma vez corrompida a ação pela dor ou prazer ocorre somente a interferência dos mesmos nas escolhas dos meios (rumo aos fins), isto é, interferem a causa eficiente da ação. A *teleologia* do agir moral (que possibilita a *Eupraxia*) não deixa de ser em natureza o *fim*, apenas não é visada nesse contexto.

Utilizo como metodologia estruturante deste trabalho o método analítico-hermenêutico. Relacionando conceitos gregos como *Ethos*, *Areté*, *Bem*, *Eudaimonía*, *Sophía* e *Phrónêsis*, distingo a relação entre teoria e prática no pensamento socrático-platônico e na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, identificando o modo como o Estagirita atribuiu novos significados aos conceitos abordados por seus antecessores. Para tanto, interpreto a filosofia prática socrático-platônica e a *Ethica Nicomachea* de Aristóteles com o auxílio da literatura especializada indicada.

No primeiro capítulo indico que Sócrates defendeu por *Areté* a *Sophía*, atividade que torna a *Psykhé* boa e perfeita em si mesma, sendo esse o *télos* (*fim*) da ação humana, e que para Platão, a *Ideia do Bem* representava a fonte de todo saber e somente possuiria a *Sophía* aquele que conhecesse essa *Ideia*. No segundo capítulo observo, primeiramente, que Aristóteles apresentou um novo sentido à *Ideia do Bem*, (vinculando-a a *Eudaimonía*), em seguida que por *Eudaimonía* devemos entender a vida filosófica e política enquanto exercício da função humana e que Aristóteles distinguiu as virtudes éticas e intelectuais, estando a *Phrónêsis* entre as virtudes intelectuais. No terceiro capítulo aponto primeiro que o Estagirita atribuiu uma dimensão *aísthesis* à *Phrónêsis* (que permite apreender o fato particular e os fins da ação), em seguida que a *Phrónêsis* só é exercida por quem apresenta “bons hábitos” (e por isso suas ações são belas e apresentam autodomínio) e, por fim, que a *Phrónêsis* delibera sobre os meios e escolhe-os em função do *télos* da ação. Considerando o que foi exposto, intenciono ainda indicar que a prática filosófica apresenta contribuições em nossa vida cotidiana, proporcionando a condução de nossa história de forma ética.

2 O *ETHOS* GREGO NO CONTEXTO DA ÉTICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA

O legado filosófico acerca do *Ethos* remete a raízes deixadas pelo período da Grécia clássica (V a IV a.C.). Por *Ethos* entendemos uma denominação que não mede sua significação pela extensão de sua escrita e para precedência de seu estudo se torna necessária uma definição que represente a dimensão que seu significado constitui para o homem, para que assim possamos entender a relevância dos sistemas éticos da época clássica para a humanidade. Assim, à denominação *Ethos* indico, primeiramente, tratar-se de um fenômeno cultural que tem afirmação na construção histórica do homem.

Lima Vaz (2002) se refere ao *Ethos* como “a ‘casa’ (*Oikos*) do ser humano”, cujo sentido nos faz entender não a casa material, construída para abrigo e proteção, “[...] mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana [...]” (LIMA VAZ, 2002, p. 39-40). A “casa espiritual” que o autor se refere é o mundo da cultura, que é essencialmente humano e se mantém por meio da tradição. Essa permanência por meio da tradição nos revela um segundo sentido atribuído ao *Ethos*, que como também indicou Lima Vaz (2004, p. 14). “[...] diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre frequentemente ou quase sempre (*Pollákis*), mas não sempre (*aeí*), nem em virtude de uma necessidade natural”.

Essas duas afirmações, o *Ethos* como o *oikos* do ser humano e como comportamento confirmado pela repetição de atos, apresenta uma relação de dependência mútua (na qual uma afirmação confirma o sentido da outra). Se enquanto “morada do homem” se faz referência à cultura construída na historicidade pelos grupos humanos (e nisso são incluídos princípios, valores e normas estabelecidos), e se, concomitantemente, assegura-se um sentido que remete a ocorrência dos atos de forma constante, então, é sensato observar o vínculo de dependência que uma significação possui em relação à outra. A repetição dos atos (que ocorre devido ao *Ethos*) gera o *hábito*, que é confirmado na *práxis*².

² “Ação, ato (por oposição a fabricação, *poiésis*); atividade (por oposição a paixão, passividade, *páthos*); realização; maneira de agir e maneira de ser. O verbo *práttō* (no infinitivo: *prátein*) significa: percorrer um caminho até o *fim*, chegar ao *fim*, alcançar o objetivo, executar, cumprir, realizar, agir, conseguir, fazer acontecer alguma coisa, fazer por si mesmo”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. ver., atual. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 510.

A forma do *Ethos* é apontada por Lima Vaz (2002, p. 41) a partir da definição de costume³, “[...] que, em sua abrangência e universalidade, é a forma com que a vida humana é vivida dentro de determinada tradição”. Identifica-se, conforme destacou o próprio Lima Vaz (1993, p. 15), “[...] uma circularidade entre três momentos: costume (*Ethos*), ação (*práxis*), hábito (*Ethos-Héxis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos”.

A partir desse movimento dialético que relaciona costumes, ações e hábitos, a *Ciência do Ethos* delineou no período clássico dois grandes sistemas de pensamento e consagrou como seus titulares as figuras de Sócrates (470-399 a.C.), Platão (427-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.). Com eles se desenvolveu uma significativa discussão acerca da relação entre *Sophia*⁴ e *práxis*, cujo problema buscava responder de que modo ocorreria o alcance da teoria pela prática do agir moral. Podemos dizer que normas e valores são autossuficientes de tal maneira a dispensar a relevância do hábito? Com Sócrates e Platão se estabeleceu um fundamento metafísico para a efetivação do *Ethos*, pelo qual defendiam que a racionalidade poderia atingir o conhecimento e, conseqüentemente, o princípio regente dos atos morais.

De modo diferente Aristóteles respondeu às mesmas questões, e devido a suas contribuições temos a defesa dos hábitos como condição indispensável à realização do agir moralmente bom. Em outras palavras fora com o Estagirita que o sentido do *Ethos* se estabeleceu com a completude da circularidade dialética indicada (costume, *práxis* e *Ethos-Héxis*). Para tanto, estabeleceu-se um longo processo na história do pensamento filosófico ocidental. Antes de Sócrates

³ Com base no conceito presente no dicionário de filosofia do Nicola Abbagnano o termo “costume” é entendido como sinônimo de “hábito”. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 218. Porém ao conceito de “costumes” (em que o plural é empregado) o sentido apresentado pelo Abbagnano faz referência a “atitudes institucionalizadas de um grupo social, às quais se aplicam eminentemente os qualificativos ‘boas’ e ‘más’ e que são reforçadas pelas sanções mais enérgicas porque consideradas condições indispensáveis de qualquer relacionamento humano”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**, 2007, p. 218. Observo que a noção de “costume” empregado por Henrique Lima Vaz, não é o mesmo que *hábito* e remete ao que entendemos por “costumes”, com base no dicionário do Nicola Abbagnano. Cf. Henrique C. **Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica** 1. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 41. O costume como *atitudes institucionalizadas dos grupos sociais* compreende o que Henrique Lima Vaz afirma quando se refere a *forma de vida humana*. É com base na noção de *forma de vida* (ou atitudes institucionalizadas dos grupos sociais) que podemos entender o costume como *Ethos* e podemos utilizar o termo *costume* em referência ao sistema ético de Platão.

⁴ “Sabedoria. Inicialmente significa habilidade manual para as artes e técnicas. A seguir, a sabedoria moral ou prudência do homem razoável e sensato. Finalmente, passa a significar o conhecimento teórico em seu ponto de mais alta perfeição. O verbo *sophízo* significa: tornar hábil, prudente, sábio”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 511. Neste trabalho veremos que Platão e Aristóteles concebem a *Sophía* como conhecimento teórico (filosófico) e que para Aristóteles “a sabedoria moral ou prudência” representa uma outra modalidade de saber, a *Sabedoria Prática*, tema central deste trabalho.

e Platão a formação do homem grego⁵, com base no que assegurou Wilhelm Werner Jaeger (2013) girava em torno da formação de um “ideal de homem superior”. Para Jaeger (2013, p. 23) “Toda formação posterior, por mais elevada que seja, e ainda que mude de conteúdo, conserva bem clara a marca de sua origem. A formação não é outra coisa senão a forma aristocrática, cada vez mais espiritualizada, de uma nação”. Mas o que torna essas raízes tão singulares ao ponto de se apontar a permanência da marca cultural deixada pela nobreza⁶ aos sistemas de pensamento filosófico acerca do *Ethos*?

A ideia de *excelência* humana desenvolveu entre os indivíduos da aristocracia a preocupação com um ideal formativo que lhes distinguisse e foi com base nesse sentimento que os poemas homéricos (a *Ilíada* e a *Odisseia*) permitiram que se delineasse entre os séculos XII e VIII a. C. uma categoria fundamental que conduziria as discussões da *Ciência do Ethos* posteriormente: a *areté*. De acordo com Jaeger (2013, p. 23), como interpretação do termo *areté* temos “[...] a palavra ‘virtude’, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro [...]”.

Nessas condições, configurou-se como costume a noção do homem guerreiro *belo e bom* (*kaloskagathos*), cujo ideal formativo desenvolvido para a formação dos meninos⁷ ditava as regras de comportamento extraídas dos modelos heroicos presentes nos poemas de Homero⁸ e Hesíodo⁹. Noto que ao sentido essencialmente nobre da *areté* não se faz somada uma perspectiva religiosa, pois “[...] a religião grega não se apresentava formalmente como promulgadora de leis e

⁵ De acordo com Werner Jaeger os registros do termo *Paideía* na história datam o início de sua utilização a partir do século V a.C. Cf. JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução M. Parreira. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 23. Assim, segundo o Jaeger “ao contrário do que à primeira vista se poderia julgar, não se pode utilizar a história da palavra Paideia como fio condutor para estudar a origem da formação grega, [...]”. JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego, 2013, p. 23. Por isso, recorri ao emprego da expressão “formação do homem grego” nas linhas acima, considerando ser oportuno fazer referência à *Paideía* em momento posterior.

⁶ Conforme destacou a Marilena Chauí os aristocratas desenvolveram um ideal formativo baseado em valores de uma nobreza guerreira, enriquecida pela detenção de latifúndios e baseada em laços sanguíneos. Cf. CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, 2002, p. 156. Segundo destacou o Werner Jaeger na formação aristocrática “a utilidade lhe é indiferente ou, pelo menos, não essencial. O que é fundamental nela é o *καλόν*, isto é, a beleza, no sentido normativo da imagem desejada, do ideal”. JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego, 2013, p. 22.

⁷ No que tange a formação das mulheres o ideal formativo aristocrático dizia ser a *formosura* a sua *areté*. Cf. JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego, 2013, p. 45. Segundo observou o Werner Jaeger nesse contexto “a mulher [...] não surge apenas como objeto de solicitação erótica do homem, como Helena e Penélope, mas também na sua firme posição social e jurídica de dona de casa. As suas virtudes são, a esse respeito, o sentido da modéstia e do desembaraço no governo do lar”. JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego, 2013, p. 45, grifo nosso.

⁸ Sobre Homero indico a leitura de JAEGER, Werner Wilhelm. Homero como Educador. In: _____. **Paideia**: a formação do homem grego, 2013, p. 60-83

⁹ Sobre Hesíodo indico a leitura de JAEGER, Werner Wilhelm. Hesíodo e a vida no campo. In: _____. **Paideia**: a formação do homem grego, 2013, p. 84-105.

mandamentos morais [...] não se constituindo portanto como fonte primeira e instância última reguladora do Ethos [...]” (LIMA VAZ, 2002, p. 86). Acrescenta ainda Lima Vaz (2002) que esse fator favoreceu o desenvolvimento da “razão científica” acerca das questões antropológicas, que aos poucos foi se definindo como problemas discutidos de forma analítica e crítica, configurando o domínio da *Ciência do Ethos*, isto é, da Ética propriamente dita.

A filosofia, que até o momento se ocupava com os problemas vinculados ao *kósmos*¹⁰ e buscava respostas que atendessem suas inquietações quanto à *arkhé*¹¹, passou a problematizar a forma do homem organizar-se politicamente. Surgiu, com isso, entre os séculos V e IV a.C. uma nova vertente de discussões, sendo o contexto político de Atenas o principal palco desse novo movimento filosófico. A noção de *areté* acompanhou as mudanças que permitiram as questões antropológicas serem tomadas como problemas filosóficos e continuou representando o principal conceito pelo qual se constituía o *Ethos*. Nesse período, ocorreu o declínio do antigo regime aristocrático e a ascensão da democracia na cidade de Atenas, o que culminou no surgimento de instituições eletivas na esfera política e na intensificação da participação cidadã na mesma.

¹⁰ “Bom ordenamento de coisas e pessoas; boa ordem; arranjo conveniente e adequado [...]; ordem estabelecida; princípio ordenador e regulador das coisas; ordem do mundo e; por extensão, mundo. Inicialmente esta palavra indica a ação dos seres em conformidade com um comportamento estabelecido; a seguir, significa a ação humana organizadora que produz uma ordem nas coisas ou nas instituições; por extensão, refere-se à ordem e organização da natureza ou do mundo”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, 2002. p. 504.

¹¹ “O que está à frente. Esta palavra possui dois grandes significados principais: 1) o que está à frente e por isso é o começo ou o princípio de tudo; 2) o que está à frente e por isso tem o mesmo comando de todo o restante. [...] Os dois sentidos estão fundidos na cosmologia e, posteriormente, na metafísica de Platão e Aristóteles. É o princípio absoluto, eterno, idêntico e incorruptível de todas as coisas e que governa / comanda a realidade”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, 2002. p. 495.

As bases da democracia na *pólis* ateniense foram estruturadas a partir das medidas adotadas por representantes políticos, entre os quais destaco a figura de Clístenes (510 a. C.). Conforme destacou Chauí (2002, p. 132) Clístenes¹² “[...] criou as duas mais importantes instituições políticas de Atenas: a *boulé*¹³ e a *ekklesia*¹⁴”. Além disso, com a implantação da democracia dois princípios básicos passaram a integrar o regime político ateniense, a saber, a *isonomia*¹⁵ e a *isegoria*¹⁶. Pela *isonomia* temos entendida a igualdade de todos os cidadãos¹⁷ assegurada por lei. Por esse princípio entendemos também o fundamento da *isegoria*, pois se todos os cidadãos compartilhavam o valor constitutivo da *pólis* pela isonomia, então também tinham eles assegurado o direito de participarem dos espaços públicos de deliberação política (a *boulé* e a *ekklesia*) sem distinções, o que possibilitava a *isegoria* (o mesmo direito de fala).

Considerando esse novo contexto observo que se a democracia ateniense assegurava o direito de igualdade legal aos cidadãos e se, com isso, configurou-se uma nova realidade à *pólis* grega (na qual não cabia mais a manutenção dos privilégios da nobreza de sangue), então, a nova faceta à noção de *areté* passou a se referir à excelência cidadã. Por sua vez, o uso do *lógos* representou nessa nova realidade o meio pelo qual se fez possível o exercício da virtude. Ressalto que embora sujeita às transformações do contexto grego a noção de *areté* se conservou em

¹² Clístenes foi o governante da cidade de Atenas que sucedeu o tirano Pisístrato, e se destacou por exercer papel relevante na implantação da democracia ateniense ao criar a *boulé* e a *ekklesia*, como também por efetuar mudanças na organização do espaço ateniense que desfavoreceram a antiga aristocracia. Segundo destacou a Marilena Chauí “a reforma de Clístenes institui o espaço político ou a *pólis* propriamente dita. [...] Clístenes reordena a Ática (na parte que constituía o território de Atenas) distribuindo os géne, de maneira a retirar deles, pelo modo de sua distribuição no espaço, a concentração de seus poderes aristocráticos e oligárquicos”. CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, 2002, p. 132, grifo nosso.

¹³ “Conselho dos Quinhentos, aberto a todos os homens atenienses com mais de trinta anos. Reunia-se diariamente, fiscalizava os funcionários e as finanças das cidades, preparava a agenda da *ekklesia* e a presidia. Seus membros eram os *bouletai*, conselheiros escolhidos por sorteio em cada uma das *phylé*, com mandato de um ano e sem reeleição”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, 2002, p. 496.

¹⁴ “A assembleia aberta a todos os homens atenienses com mais de dezoito anos. Organismo soberano da cidade, votava sobre todas as questões principais da paz e da guerra e elegia os funcionários mais importantes. Era convocada regularmente e seu poder era superior ao da *boulé*”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, 2002, p. 500.

¹⁵ “Palavra composta por ‘ise’ e *nomia*, vinda de *nómos*. Inicialmente, significa repartição igual; a seguir, significa igualdade de direitos perante a lei no regime democrático”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, 2002, p. 503.

¹⁶ “Palavra composta de dois elementos: ‘ise’, que vem de ‘isos’ (igual, igual em número e em força; igualmente repartido, ter parte igual, justo, equitável, equilibrado, nivelado), e ‘goria’, derivada do verbo ‘agoreúo’ (falar em público, falar numa assembleia, discursar em público). É o direito de cada cidadão de dizer sua opinião na assembleia democrática. É a liberdade de expressão que cada um possui e de que todos os cidadãos desfrutam”. CHAUÍ, Marilena. Glossário de termos grego. In: _____. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, 2002, p. 503.

¹⁷ De acordo com Marilena Chauí a cidadania em Atenas se constituía como direito de participação no âmbito político assegurado aos homens adultos, livres e nativos da *pólis*. As mulheres, crianças e estrangeiros não participavam do exercício da cidadania. Cf. CHAUÍ. **Introdução à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles, 2002, p. 134.

referência ao gênero de “excelência humana”. De acordo com Kersting (2002) a tradução mais apropriada ao que até agora se convencionou chamar de “excelência” ou virtude seria a “otimização”. Não sendo o objetivo destas linhas tratar da tradução mais adequada do termo *areté*, convém enfatizar apenas o que é destacado pelo autor quanto ao seu sentido:

A otimização inclui todas as capacidades que permitem o melhor funcionamento e uma segura realização do *fim*. Tudo o que pode ser julgado e avaliado num contexto teleológico segue uma *normatividade intrínseca* que nos permite constatar a aptidão de objetos, atitudes e estados da alma pelos quais definimos a distância da perfeição. Essa *normatividade interna* que define a perfeição de algo, de maneira que não pode ser superada pelo melhoramento da qualidade, é a otimização, a virtude (KERSTING, 2002, p. 122, grifo nosso).

Por “normatividade intrínseca” ou “normatividade interna” entendemos a realização propriamente dita da perfeição prevista pela virtude e, com isso, percebo indicada aqui outra categoria central dos sistemas éticos da época clássica. Faço referência à categoria da *finalidade*. “O que os homens fazem, fazem-no com um certo fim que querem alcançar. Esse fim é o bem que querem possuir. Por isso, sua realização é o fim do seu agir” (KERSTING, 2002, p. 120). Por essa significação do *fim*, também apreciado como o *Bem* visado pela *práxis* humana, se introduziu ao domínio da *Ciência do Ethos* a noção de *Eudaimonía*, entendendo-se por esta a felicidade do homem. Enquanto no contexto da formação homérica a finalidade correspondia à vitória e à conquista da honra, no período de ascensão da democracia ateniense essa finalidade representava o exercício da vida política. Ainda assim temos um novo contexto, uma nova concepção de *areté* e, conseqüentemente, de *finalidade*. Além disso, um novo problema surgiu: “É o problema das relações das grandes personalidades espirituais com a comunidade, problema que ocupou todos os pensadores até o fim da cidade-estado, sem que chegassem a entrar em acordo” (JAEGER, 2013, p. 338).

Em resposta a essa questão diferiram-se Sócrates e Platão dos seus contemporâneos, os Sofistas. Estes últimos se apresentavam como mestres da *Tékhne Rhetoriké* (arte retórica), cuja definição significa, segundo W. C. K. Guthrie (1977, p. 179, tradução nossa), “[...] ‘a arte do *lógos*’, que não é somente fala e argumento, mas também aparência ou crença como oposta à verdade (*Ergon*), e seu objetivo é a persuasão”. Surgiu com eles, segundo Jaeger (2013, p. 335), “[...] a origem da educação no sentido estrito da palavra: a *Paideía*”, que viria apresentar amplitude em importância e significado no século IV a.C.. Os Sofistas, primeiros a fazer uso da *Paideía* em referência a *areté* humana, tinham a incumbência de ensinar os cidadãos a persuadir os outros nos espaços de deliberação política, favorecendo o caminho de uma democracia direta (na qual o âmbito político se configurava com a participação dos cidadãos). Entretanto, só quem apresentava êxito no

exercício dessa *areté* eram os próprios aristocratas, como também os indivíduos das camadas mais baixas, que enriquecidos com o movimento comercial da *pólis* ateniense podiam pagar aos Sofistas pelo seu ensino.

A sofística iniciou “[...] um movimento educacional tão poderoso [...] – que pela primeira vez estende a vastos círculos e dá publicidade total à exigência de uma *areté* baseada no saber” (JAEGER, 2013, p. 339). Com os Sofistas o sentido aristocrático pelo qual nasceu a *areté* cedia espaço aos membros das camadas mais baixas, favorecendo assim a permanência da democracia. Sócrates e Platão mesmo não sendo defensores da *areté* homérica compartilhavam com os aristocratas severas críticas em relação aos sofistas e ao regime político que sustentavam. Na concepção socrático-platônica o uso do *logos* não deveria ser restrito a atividade persuasiva (pois a persuasão conduziria somente a um “saber aparente”) mas deveria viabilizar o alcance da verdade, fundamento do *bem agir*. Além disso, segundo Jaeger (2013, p. 514), Sócrates

[...] tinha declarado defeituoso, como norma fundamental, o princípio democrático dominante em Atenas, segundo o qual o Governo era incumbência da maioria do próprio povo; em sua substituição proclamara, como norma para a direção do Estado, o princípio do superior conhecimento das coisas.

Para Sócrates e Platão o objetivo da “*arte do lógos*” deveria ser tornar o conhecimento acessível. De acordo com Guthrie (1977, p. 177, tradução nossa), “o objetivo de Platão era tirá-la das mãos dos persuasores superficiais e persuasores especiais, e mostrar que aplicada propriamente e baseada sobre o conhecimento da verdade, ela era coextensiva com a filosofia”. Uma das características que distinguem o pensamento filosófico socrático-platônico é o método dialético com que desenvolviam as questões pelas quais se propunham a discutir. Se tratando do ensinamento de Sócrates, Lima Vaz (2002) destaca que sua originalidade se constitui no desenrolar de temas específicos, os quais correspondem à *Psykhé* (homem interior), à *Sophrosýne*¹⁸ (verdadeira sabedoria) e à *areté* (virtude). Especificou ainda Lima Vaz (2002, p. 95, grifo do autor) que

[...] o tema do *homem interior* ou da “alma” (*psyché*) no sentido especificamente socrático, e que assinala uma profunda revolução no curso do pensamento antropológico grego, constitui o motivo dominante da interpelação dirigida por Sócrates aos cidadãos de Atenas, tendo em vista mostrar-lhes que o verdadeiro valor do homem reside no único *bem* inatingível pela inconstância da fortuna, a incerteza do futuro, a precariedade do sucesso, as vicissitudes da vida: o bem da *alma*.

¹⁸ Henrique de Lima Vaz traduz o conceito de *Sophrosýne* na visão socrática por “verdadeira sabedoria”. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica, 2002, p. 95. Ao comentar as contribuições filosóficas de Platão indicou por *Sophrosýne* a virtude da temperança. Cf. LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica, 2002, p. 104.

Ora, mas o que seria o *bem* da *alma*, segundo Sócrates? Ou, dito de outro modo, qual seria a sua *finalidade*? Na linha do pensamento grego, a resposta distinguia a noção de *Psykhé* em relação à virtude humana. Para o filósofo a *areté* seria adquirida pela atividade racional em processo dialético, pelo qual se chegaria não a um “saber aparente”, mas sim à *Sophrosýne*. O conhecimento, então, seria a virtude suprema e “o homem sábio é necessariamente bom, e o homem malvado é necessariamente ignorante, o sábio nunca faz o mal voluntariamente e somente o homem virtuoso é verdadeiramente feliz” (LIMA VAZ, p. 96-97). Em outras palavras, Sócrates acreditava que o homem sempre age de modo a buscar aperfeiçoar sua alma, isto é, buscando sempre o seu *Bem* (o que ocorreria por meio da razão) e os erros nunca seriam cometidos voluntariamente, mas sim por ignorância (por não se conhecer o que seria a causa da verdade).

Jaeger (2013) enfatiza ter sido as contribuições filosóficas de Sócrates resultado também de críticas em relação à filosofia da *phýsis*. “Considerava características da ação da natureza o salutar e o conveniente” (JAEGER, 2013, p. 516). A leitura de Anaxágoras havia lhe sido oportuna, assim como foi comum a todos os cidadãos cultos de Atenas. “Sócrates esperava uma explicação dos fenômenos e da sua estrutura, baseada na razão de ‘ser melhor assim’” (JAEGER, 2013, p. 516). A defesa da *Sophrosýne* como também a exigência de bases racionais que explicassem os fenômenos a partir da noção de *excelência* possibilitou a Sócrates o mérito de assentar os fundamentos metafísicos da *Teoria do Bem* apresentada por seu discípulo Platão e, com isso, possibilitar o início de um novo capítulo para a metafísica e a *Ciência do Ethos*. Antes de considerar a interferência da *Teoria do Bem* apresentada por Platão como fundamento da *práxis* humana e do que Lima Vaz (2002) denominou se tratar de *Ciência do Bem* resalto ainda o que disse Sócrates em relação ao conhecimento e, conseqüentemente, à ética propriamente dita.

Sócrates acreditava que a felicidade do homem, a *Eudaimonía*, estaria relacionada à posse do conhecimento, sendo a verdade a virtude propriamente dita. O filósofo, com base na frase proferida pelo Oráculo de Delfos, a saber, *conhece-te a te mesmo* defendia o “cuidado do homem interior”. “Ora, o cuidado do homem interior exige, antes de mais nada, o conhecimento de si mesmo, ou seja, o exercício de uma razão voltada prioritariamente para o próprio homem e para ‘coisas humanas’ (*tà anthrópina*)” (LIMA VAZ, 2002, p. 96). Quem procura conhecer a si mesmo se desfaz do “saber aparente” e reconhece “que nada sabe”. Para Sócrates *só sei que nada sei* representa o princípio da *Sabedoria Verdadeira*. Destacou Lima Vaz (2002, p. 96, grifo do autor) que

sem essa catarse preliminar, destinada a desfazer a falsa imagem que cada um constrói de si mesmo ou a evidenciar a própria ignorância a respeito do que mais importa para a vida que

é saber *como devemos viver*, a busca da definição da *virtude* não poderia ter lugar. O reconhecimento da ignorância sobre si mesmo torna-se uma ‘douta ignorância’, a sabedoria verdadeira, e é essa ignorância que constitui, paradoxalmente, o primeiro momento da ciência socrática e torna possível o aprendizado da verdadeira *areté*.

Observo ainda que para Sócrates o despojamento da ilusão de saber, enquanto primeiro passo a ser adotado para apreensão do conhecimento verdadeiro, deve ser seguido por um processo metodológico cujo resultado final culmina na descoberta de ideias adormecidas na *Psykhé*. Esse processo é a dialética, que na concepção socrática possibilita a alma conhecer as ideias adormecidas em seu interior e trazer à luz o conhecimento inato ao homem. Dito de outro modo, para Sócrates a arte do *lógos* representa um diálogo da alma consigo mesma, que deve resultar na *maêutica* (arte de trazer à luz as ideias). Sem deixar registro de seus ensinamentos, as contribuições socráticas foram escritas por seus discípulos, tais como Platão e Aristófanes, e por Sócrates tratar do diálogo da alma consigo mesma “nos diálogos que [...] devem ser considerados como as primeiras obras de Platão, todas as investigações de Sócrates assumem a forma de perguntas e respostas sobre conceitos universais: O que é a coragem? O que é a piedade? O que é o autodomínio?” (JEAGER, 2013, p. 507).

Para Rineu Quinalha Filho (2015) a interpretação platônica do *élechos* investigativo de Sócrates apresenta duas variações em sua dinâmica, delineando, com isso, o *élechos denunciativo* e *élechos pedagógico*¹⁹. O *élechos refutativo*, que num primeiro momento nada mais representa do que um “teste de definições” ou “prioridade de definições”, tal como observou Quinalha Filho (2015), concede espaço ao *élechos denunciativo*, quando (pelo processo de perguntas e respostas) são descobertas as contradições do interlocutor de Sócrates em relação aos problemas propostos, como também ao *élechos pedagógico*, já que o diálogo ocorre em meio a um grupo de jovens cidadãos²⁰ e, sendo assim, o ensino de Sócrates termina por caracterizá-lo como *paidêutico* ou

¹⁹ Em referência à investigação socrática indicada por Platão em seus diálogos Rineu Quinalha Filho propôs que, numa perspectiva político-educacional, notam-se duas variações, o *élechos denunciativo* e o *élechos pedagógico*. Entretanto o autor adverte que sua pesquisa se restringiu especificamente a dois diálogos de Platão, *Laques* e *Cármides*. Cf. QUINALHA FILHO, Rineu. As duas vias do Eléchos: um estudo sobre a aplicação platônica da prática investigativa socrática. In: CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MOTENEGRO, Maria A. (Org.). **Platão**. São Paulo: ANPOF, 2015. Disponível em: <http://anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/CarvalhoM.CornelliG.MontenegroM.A._Platao._Colecao_XVI_Encontro_ANPOF.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016, p. 54-55.

²⁰ Observo que essa colocação pode conduzir a um problema que não cabe ser discutido neste trabalho: O *élechos pedagógico* de Sócrates é *pedagógico* em razão dos jovens ou porque visa o ensino filosófico? Noto que para Rineu Quinalha Filho a referência ao *élechos* pedagógico de Sócrates é efetuada em defesa do ensino voltado para os (jovens) ouvintes. Para ele “[...] é diante do ouvinte, muito mais do que no embate direto com seu pretense sábio interlocutor, que Platão pinta com tintas fortes o êxito do seu Sócrates e de suas intenções políticas e, conseqüentemente, da sua pretensão educacional [...] Platão quer mostrar aos jovens, através do *élechos denunciativo*, que o interlocutor não reconhece a inadequação de sua posição”. QUINALHA FILHO, Rineu. As duas vias do Eléchos: um estudo sobre a aplicação platônica da prática investigativa socrática. In: CARVALHO, M.; CORNELLI,

pedagogo. A *Paideia* vai ampliando sua significação a partir das contribuições filosóficas que buscam responder o que é a *areté* e como devemos viver.

Em defesa do método como também da perspectiva racionalista socrática, Platão defendia a apreensão do conhecimento verdadeiro e universal por meio da *dialética*. Entretanto, longe de restringir suas contribuições filosóficas à mera reprodução do que dissera o seu antecessor “[...] o gênio de Platão eleva a herança de Sócrates a uma altitude especulativa com a qual o mestre jamais sonhara” (LIMA VAZ, 1990, p. 97). O pensamento platônico, segundo apontou Lima Vaz (2002), retorna sempre à questão socrática “como devemos viver”. Afirma ainda Lima Vaz (2002, p. 98, grifo do autor) que

a ideia diretriz do pensamento ético de Platão, na qual se entrecruzam a significação ética e a significação metafísica, é a ideia de *ordem* (*táxis*). É ela que permite a unificação, sob a égide da teoria das Ideias, da Ética, da Política e da Cosmologia, assegurando a justa medida da *areté* ao indivíduo e à cidade e guiando o Demiurgo na construção de um *Kósmos* harmonioso.

De acordo com Jaeger (2013, p. 506), “Sócrates visava com a sua questão a essência conceptual de predicados tais como o bom, o belo, o justo, etc., sobre os quais assenta a nossa existência de seres morais [...]”. Na concepção de Sócrates esses conceitos apresentavam universalidade, ou seja, conservavam-se imutáveis. Do mesmo modo defendeu Platão, mas para ele a universalidade desses conceitos dependeria das Ideias presentes num mundo suprassensível. Nesse contexto temos introduzido por Platão um novo conceito filosófico em referência à *Sophía*; as *Ideias* (também chamadas Formas) se referiam ao conhecimento propriamente dito, e por conhecimento entendemos tanto os conceitos do saber ético (justiça, virtude e outros) quanto dos objetos empíricos. Para o filósofo das Ideias, “[...] o que é realmente está no domínio da razão; os sentidos nos dão meramente aparências, que nos põem a pensar [...]” (ZINGANO, 2005, p. 45). Além disso, as Ideias não seriam produtos da criação humana e nem poderiam corresponder às variações de concepções que apresentamos em relação aos objetos do conhecimento (ético ou empírico); elas são concebidas como o que estabelece na matéria a realidade tal como ela se apresenta aos sentidos. Para o discípulo de Sócrates, “não podemos perceber ou sentir as Ideias, podemos somente concebê-las ou compreendê-las; elas não existem no mundo sensível, mas residem alhures, lá onde o pensamento as apreende” (ZINGANO, 2005, p. 46).

G.; MOTENEGRO, Maria A. (Org.). **Platão**. São Paulo: ANPOF, 2015. Disponível em:< http://anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/CarvalhoM.CornelliG.MontenegroM.A._Platao._Colecao_XVI_Encontro_ANPOF.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016, p. 65, grifo nosso.

Platão acreditava num modo dualista de conceber o *Ser*, e por isso assegurava a existência de dois mundos, o *sensível* e o *inteligível*. No mundo inteligível estariam as Ideias, enquanto a matéria no *mundo sensível*, e embora relacionados ambos existiriam separadamente. Em sua obra *A República*²¹ destaco a passagem em que encontramos disposto o modo dualista de conceber o mundo.

Sócrates - [...] observa que se trata de dois poderes, como dissemos; um reina no gênero e na sede do inteligível; o outro, no mundo visível. [...] Mas, decerto, apanhas bem estes dois conceitos, o visível e o inteligível?

Glauco – Sem dúvida.

Sócrates – Sendo assim, imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível. Assim, com o grau de clareza ou obscuridade de cada uma acharás que a primeira seção do domínio do visível consiste em imagens. Dou o nome de imagens, em primeiro lugar, às sombras; depois, aos simulacros formados na água e na superfície dos corpos opacos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais do mesmo gênero, se é que me compreendes.

Glauco – Compreendo, sem dúvida.

Sócrates – Imagina agora outra seção, da qual a anterior é simples imagem: os animais à volta de nós, o mundo das plantas e o conjunto de objetos fabricados pelo homem.

[...]

Sócrates – Considera agora como devemos dividir a seção do inteligível.

Glauco – Como será?

Sócrates – É o seguinte: numa das suas subdivisões, a alma, empregando como imagem os objetos imitados da seção anterior, vê-se obrigada a instituir suas pesquisas a partir de hipóteses, e sem prosseguir na direção do começo, mas na da conclusão; na outra porção, alma também parte de hipóteses, para um princípio absoluto, e sem fazer uso de imagens, como no caso anterior, avança apenas com o auxílio de seus próprios conceitos (PLATÃO, 2000, p. 314-315).

Na concepção platônica o *mundo sensível* é um mundo de aparências e como primeiro grau de um saber aparente temos indicadas as cópias dos objetos sensíveis (os reflexos no espelho e na água, as pinturas, a poesia, as esculturas e as imagens da memória); o segundo grau do saber das aparências é constituído por esses objetos sensíveis. “É um conhecimento necessário para o uso da vida cotidiana [...] conhecimento que não foi demonstrado nem provado, mas passivamente aceito por nós pelo testemunho de nossos sentidos [...]” (CHAUÍ, 2002, p. 250). No plano do *mundo inteligível* se encontram os objetos da matemática num primeiro grau e as Ideias num grau ainda mais elevado. Segundo observou Platão (2000, p. 315) quem se ocupa com os objetos da matemática “[...] se servem das figuras visíveis e discorrem a seu respeito, muito embora não pensem nelas, mas nas outras, as formas primitivas com que elas se parecem [...]”.

Para ter acesso ao conhecimento das Ideias, a *Psykhé* deveria proceder dialeticamente, sendo esses objetos inteligíveis (as Ideias) as verdades eternas e imutáveis na concepção platônica. Segundo apontou Zingano (2005, p. 47), “o dialético é aquele que, tendo abandonado o mundo das

²¹ PLATÃO. **A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

sensações, não se limitou à compreensão inteligível das coisas que a Matemática oferece, mas chegou à visão da Ideia suprema, a Ideia de Bem”. A *Ideia do Bem* para o discípulo de Sócrates representava o *fim último (Téleion)* do conhecimento humano. No que tange a esse conceito, Platão (2000, p. 313, grifo nosso) indicou se tratar da origem de todo conhecimento e da verdade.

Ora, o que comunica a verdade aos objetos conhecidos e ao sujeito cognoscente a faculdade de conhecer, podes afirmar que é a ideia do bem; *é a fonte primitiva do conhecimento e da verdade*, tanto quanto estes podem ser conhecidos; mas, por mais belos que sejam ambos, o conhecimento e a verdade, se admitires que muito mais belo é esse outro elemento – a ideia do bem – terás pensado com acerto. Conhecimento e verdade: assim como há pouco nos foi lícito admitir que a luz e a visão têm analogia com o sol²², porém que seria erro identificá-los com ele, agora podemos considerar o conhecimento e a verdade semelhantes ao bem, sem que nenhum, no entanto, possa ser com ele identificado, pois a natureza do bem deve ser tida em muito maior apreço.

Apresentadas essas considerações *metafísicas* podemos entender melhor de que modo elas contribuíram para delinear o primeiro grande sistema ético da filosofia ocidental. Pelo pensamento de Platão entendemos que se a alma através da *dialética* acessa as Ideias do mundo inteligível (e assim a *Ideia do Bem*), e se a universalidade do saber acessado é referente não somente aos objetos concretos, mas também corresponde aos conceitos do saber ético (a virtude, a justiça e a *Eudaimonía*, por exemplo), então o conhecimento verdadeiro, ou seja, a *Sophia* é também o que rege a ação. A *Ideia do Bem* concentra em si a realidade em seu máximo grau e, por isso, dela seriam também derivadas as Formas dos *bens* executados pela ação. Bastaria a contemplação da *Ideia do Bem* para que o homem pudesse manifestar-se eticamente na *práxis*. Para Platão somente aquele que contempla essa Ideia é capaz de agir de forma justa, tomando as decisões corretas. Mas de que modo definir o agir correto com base na universalidade dos conceitos pela qual entendemos a *Sophia*? O que delinea uma ação virtuosa para o filósofo?

²² Na sua obra *A República*, Platão estabeleceu uma relação entre a luz, a visão e o sol, indicando que a visão nada veria se não houvesse o sol para iluminar os objetos sensíveis. “Sócrates – A qual dos deuses do céu atribuis semelhante capacidade, cuja luz faz que veja tão maravilhosamente nosso sentido da vista e sejam vistos os objetos visíveis? Adimanto – O mesmo que tu indicas, e contigo todo o mundo; pois, é evidente que te referes ao sol”. PLATÃO. Livro VI. In: _____. **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 311. Platão fez referência ao sol para explicar a *Ideia do Bem*. Assim como o sol emite a luz que possibilita aos olhos perceberem as cores e demais objetos sensíveis, a *Ideia do Bem* representa o princípio supremo da verdade que “ilumina” as Ideias e permite a alma conhecê-las. Marilena Chauí nos ajuda a compreender a analogia que Platão fez entre o Sol e o Bem e entre o mundo sensível e o inteligível ao comparar as especificidades dos objetos que encontramos nos dois mundos. Dessa relação entendemos que o Sol é semelhante ao Bem, a luz semelhante à verdade, as cores às Ideias, os olhos à alma humana (ou inteligência), a visão à intuição (maneira de ver por meio do pensamento) e as trevas (privação de luz) à ignorância (opinião ou privação da verdade). CHAUI. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, 2002, p. 258. Para compreender de que maneira a *Psykhé* procede rumo ao conhecimento da *Ideia do Bem*, ver ainda PLATÃO. Livro VII. In: _____. **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 319-357, onde o filósofo descreveu pelo “mito da caverna” (fazendo uso da analogia entre o Bem e o sol) o itinerário realizado pelo homem ao conhecer inicialmente o primeiro grau do saber aparente até chegar ao grau máximo do saber.

Distinguindo-se de Sócrates, Platão ousou imprimir singularidade ao seu próprio pensamento e, no que tange à virtude, pensou o *Ethos* no delineamento de uma *pólis* ideal, pensada a partir da prevalência de uma comunidade virtuosa. Segundo Jaeger (2013, p. 592), “A sua obra de reformador está animada do espírito educador da socrática, que não se contenta em contemplar a essência das coisas, mas quer criar o bem”. Nesse sentido, considerando as contribuições do pensamento platônico pelas quais o filósofo apresentou as bases de uma comunidade política conforme a virtude, observo que para Platão a *areté* não constituía a mesma para todos e se contrapõe também à organização político-social em que se encontrava a cidade de Atenas (regida pela participação de todos num âmbito político movido a partir da persuasão, que longe de conduzir à *Sophia* gerava tão somente a ignorância). No pensamento de Platão, a virtude dos cidadãos não consistiria na participação política que ocorria nas instituições da *boulé* e da *ekklesia*, mas sim nas diversas funções que caberiam ser exercidas na *pólis*. Em sua obra *A República* temos descrito pelas palavras de Sócrates que o fundamento “arquitetural” da *Cidade Ideal* são as próprias necessidades humanas, as quais nos remetem primeiramente àquelas que possibilitam a conservação da vida humana e da vida na cidade.

Sócrates - [...] Muito bem, lhe disse; façamos, então surgir em pensamento uma cidade desde o seu começo. Em sua origem, ao que parece, estão nossas necessidades.

Adimanto - Que mais poderia ser?

Sócrates - Mas a primeira e maior necessidade é encontrar alimentos, base imprescindível da existência e da vida.

Adimanto - Sem dúvida nenhuma.

Sócrates - A segunda é a moradia; a terceira, vestes e coisas semelhantes.

Adimanto - Isso mesmo.

Sócrates - Vejamos agora, continuei, de que modo a cidade se arranjará para suprir tantas necessidades. Alguém não terá de ser lavrador, um outro, pedreiro, e um terceiro, tecelão? E não será bom acrescentarmos a esses um sapateiro ou mais algum artesão para outras necessidades do corpo?

Adimanto - Perfeitamente.

[...]

Sócrates - E então? Deverá cada um pôr à disposição dos demais o resultado de seu trabalho, como lavrador que, sendo um somente, produzirá alimento para quatro, gastando quatro vezes mais tempo no esforço de assegurar a alimentação dos outros, ou, de preferência, sem preocupar-se com estes, só cuidará de obter para si mesmo um quarto desse alimento na quarta parte do tempo empregando as outras três partes na construção de sua casa, ou no preparo de vestes e de sapatos, sem se incomodar de trabalhar para os outros e suprindo sozinho a todas as suas necessidades?

Nessa altura, Adimanto observou: Talvez, Sócrates, a primeira hipótese seja mais cômoda do que a outra.

Sócrates - Sim, por Zeus, voltei a falar; e não seria nada de admirar; para começar, enquanto falavas, ocorreu-me que não somos iguais por natureza, mas nascemos com disposições diferentes, cada um com mais jeito para determinado trabalho, não te parece?

Adimanto - É também o que eu penso.

[...]

Sócrates_ Por conseguinte, tudo se fará em maior quantidade, mais facilmente e melhor quando cada pessoa puder trabalhar de acordo com suas aptidões e no tempo certo, e deixar tudo o mais de lado. (PLATÃO, 2000, p. 110-111).

Observo que esses argumentos atentam para uma cidade organizada a partir das necessidades ditadas por uma vida em conjunto, e que essa organização só ocorre quando cada um cumpre a sua função sem interferir na dos outros. Trata-se de uma cidade em que é a ideia da *ordem* que imprime na realidade o *Ethos* pensado filosoficamente. Segundo Lima Vaz (2002, p. 98),

a ideia da ordem exprime essencialmente uma proporção (analogia) que une elementos e seres diversos no mais belo dos laços e será, portanto, uma relação analógica que Platão irá estabelecer entre as partes da alma e suas virtudes, entre a alma e a cidade e entre a alma e o mundo.

Platão atribuiu à alma humana uma divisão, e entender de que modo podemos falar em *virtudes* (numa referência que denota pluralidade), e de que modo o sucessor de Sócrates estabeleceu uma relação entre a *Cidade Ideal* e a alma, compete destacar que os encargos dos indivíduos da *pólis* (pensada por Platão) foram definidos a partir da divisão da alma. Na citação de *A República* indicada acima observamos apontadas atividades que atendem às funções de determinada classe. O lavrador, o pedreiro, o tecelão, o sapateiro, assim como as demais funções relacionadas a uma espécie de técnica, seriam próprias da *classe dos artesãos* da cidade, cuja denominação Platão atribuiu àqueles que desenvolvessem a virtude da *temperança*, responsável por manter o governo da parte *apetitiva* da alma.

Na concepção do discípulo de Sócrates nossa *Psykhé* é dividida em três partes: a *apetitiva*, a *irascível* e a *racional*. Segundo apontou Jaeger (1995, p. 757), “o que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado [...] não tem outra função senão apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura respectiva”. Isso é perceptível quando no Livro IV²³ de *A República*, Platão concluiu (utilizando-se da figura de Sócrates) o vínculo entre as classes de funções exercidas na cidade e as partes da alma. A apetitiva é a parte vinculada aos prazeres e tornar-se predominante quando o homem se comporta de modo a atendê-los; a irascível apresenta um aspecto de irritabilidade, tendendo para uma relação de auxílio em relação à razão por ser a ira manifestada contra os desejos (justamente por apresentarem os

²³ “Sócrates - [...] mas, afinal concordamos plenamente em que os mesmos princípios que ocorrem na cidade existem na alma dos indivíduos, em número igual tanto numa como na outra. Glauco – Isso mesmo. E não será, então, forçoso que, sendo sábia a cidade por determinada causa, pela mesma razão seja também sábio o indivíduo? Glauco – Sem dúvida. Sócrates – E, sendo corajoso de qualquer maneira o particular, será também, pela mesma causa, corajosa a cidade, havendo entre ambos relação idêntica em tudo o que diz respeito à virtude? Glauco – Necessariamente. Sócrates – Diremos, portanto, Glauco, que um homem é justo do mesmo modo que é justa a cidade”. PLATÃO, *A República ou sobre a justiça. Gênero Político*, 2000, p. 218.

desejos caráter contrário à racionalidade)²⁴; a parte racional é aquela guiada somente pela razão. Com base nessa divisão da alma, Platão indicou serem suas virtudes a *temperança*, a *coragem* e a *Sophia*, respectivamente.

Considerando as contribuições éticas de Platão, se para ele os encargos da cidade são definidos com base nas partes da alma, então, de que modo o sucessor de Sócrates definiu as funções relacionadas às partes irascível e racional? Como vimos acima, os ofícios do lavrador, do pedreiro, do tecelão e do sapateiro são funções específicas dos artesãos (cuja excelência depende do governo da parte apetitiva da alma), e não seriam suficientes para a tessitura de uma *Cidade Ideal*. Em conjunto com essa classe temos ainda as classes dos *guardiões* e dos *governantes*, e são as suas funções as que se vinculam às partes irascível e racional da alma. Todas as classes, estabelecidas a partir das funções a serem exercidas nas cidades (e das subdivisões da alma), representam as partes de uma totalidade, pelas quais se torna possível a realização da ideia da *ordem*.

Assim, de maneira a contribuir com essa *ordem* os artesãos deveriam cumprir os encargos já destacados, e os guardiões da *pólis* teriam por função combater invasores e conquistar novos territórios. Platão esclareceu ser a origem dessa função vinculada a problemas econômicos, que geram as necessidades de posse por novas terras e de combate a invasores. Sem problematizar se os efeitos da guerra são bons ou ruins na criação da *Cidade Ideal*, “[...] Platão refere-se aqui à guerra como um fato dado, reservando expressamente para outra investigação o problema de saber se a guerra é boa ou má” (JAEGER, 2013, p. 770).

Sócrates - [...] Muita gente, ao que parece, não se agrada da primeira nem de seu regime de vida; acrescentam-lhe mesas, leitos e móveis de várias natureza, iguarias, perfumes, incenso, cortesãs, bolos, tudo com variedade e abundância. Sim, teremos de ir além do necessário a que nos referimos acima: casas, vestes, calçados, para movimentar também as pinturas e os bordados e adquirir ouro e marfim e tudo o mais da mesma espécie, não é verdade?

Glauco - Sim, respondeu.

[...]

Sócrates - Logo, teremos de cortar uma fatia do território dos nossos vizinhos, se quisermos ter chão bastante para a lavoura e o pasto, como aqueles também terão de fazer a mesma coisa com o nosso, logo que transpuserem os lindes do necessário e, também como nós, se empenharem na corrida para a aquisição de bens.

Glauco - Seria inevitável, Sócrates.

Sócrates - Então, daí por diante, Glauco, teremos de guerrear. Ou como faremos?

Glauco - Isso mesmo, retrucou.

Sócrates - Não nos alarguemos agora, observei, em considerações sobre sabermos se a guerra tem boas ou más consequências; limitemo-nos a dizer que descobrimos a origem da

²⁴ “Sócrates – [...] não observamos também, com bastante frequência, sempre que em alguém predominam os desejos sobre a razão, que essa pessoa se injurie e se insurge contra a porção de si mesma que a violenta, e que em tal modalidade de duelo sai a cólera em ajuda da razão? Mas que saia em ajuda das paixões, quando a razão diz que não pode ser feito, é o que nunca, quero crer, poderás dizer que já observaste em ti mesmo ou em quem quer que seja”. PLATÃO, *A República ou sobre a justiça. Gênero Político*, 2000, p. 216.

guerra, fonte das mais terríveis calamidades, assim públicas como particulares, onde quer que se manifeste.

Glauco - Perfeitamente.

Sócrates – Sendo assim, caro amigo, *nossa cidade terá de ampliar-se mais ainda*; e não se tratará desta vez de algo insignificante, *mas de um exército inteiro que terá de sair ao encontro dos invasores, em defesa dos nossos haveres e de tudo o que enumeramos há pouco* (PLATÃO, 2000, p. 116-117, grifo nosso).

No que se trata a ocupação dos governantes, o discípulo de Sócrates esclareceu serem eles aqueles que após desenvolverem em *excelência* a função dos guardiões, chegam a acessar o conhecimento necessário para governar a cidade e torna-la “sabia” (por manter a ordem em sua totalidade).

Sócrates – E então? perguntei: haverá em algum dos componentes da cidade fundada por nós um conhecimento próprio para aconselhar, não a respeito deste ou daquele assunto peculiar à vida pública, mas ao conjunto dela própria, sobre a melhor maneira de dirigir-se a si mesma e de tratar com as demais comunidades?

Gláucon – Há, sem dúvida.

Sócrates – Qual é, perguntei, e em que se encontra?

Gláucon – O conhecimento dos guardas, me disse, que se encontra nos governantes por nós qualificados como guardas perfeitos.

Sócrates – E de que modo denominas a cidade que possui semelhante conhecimento?

Gláucon – Prudente, me falou, e verdadeiramente sábia (PLATÃO, 2000, p. 198).

Se Platão estabeleceu como unidade formadora da *Cidade Ideal* a divisão categorial das funções, e se, por isso, temos estabelecido que cada classe deve exercer encargos distintos estabelecidos numa relação com as partes da alma, então a pedagogia do *lógos* apresentada por Platão propôs também que as diferentes virtudes (a temperança, a coragem e a sabedoria) fossem exercidas pelos indivíduos de acordo com a função que desenvolvessem na *pólis*. Para que assim ocorresse Platão apontou para a necessidade de uma seleção de indivíduos, pela qual seriam atribuídas as ocupações de maiores prestígios no interior da *pólis* (as funções dos guerreiros e dos governantes) aos considerados “melhores”.

Com base no Livro IV²⁵ de *A República* e nas atividades da cidade observo que os integrantes das classes dos artesões (lavradores, pedreiro, tecelões e sapateiros), por corresponderem à classe em que prevalece o aspecto concupiscível da alma deveriam desenvolver a virtude da “temperança”, cuja virtude consiste no governo e disciplina dos prazeres e desejos vinculados ao corpo; quanto aos guardas da cidade por se tratarem da classe em que prevalece a parte irascível da alma, deveriam desenvolver além da virtude da temperança a *areté* da “coragem”;

²⁵ “Sócrates – [...] Pelo que vi até agora, o certo é que a temperança se assemelha mais a acorde e harmonia do que a anterior. Glauco – Como assim? Sócrates – Por ser uma espécie de ordem, continuei, e domínio sobre os prazeres, o que em geral se define pela expressão ‘Ser senhor de si mesmo’, que se me afigura um tanto estranha, e outras mais que são como traços deixados por essa virtude, não é verdade?”. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 201.

e, por fim, os governantes, sendo os que governam a cidade deveriam ser aqueles capazes de desenvolver não só a temperança e a coragem, mas também a maior de todas as virtudes, a saber, a *Sophia*²⁶. A vigência de uma cidade conforme essas *aretai* define uma *pólis* justa; a justiça é a virtude produzida pela realização plena das demais, isto é, pela predominância da *ordem*. Temos indicado, portanto, segundo o pensamento platônico que “[...] a justiça consiste em fazer cada um o que lhe compete e não entregar-se a múltiplas ocupações [...]” (PLATÃO, 2000, p. 205). Agir justamente é agir de maneira correta na concepção platônica.

De maneira sumária, observo ainda com base no estabelecido que a seleção e escolha dos melhores restringe aos ofícios da classe dos artesãos os que desenvolvem a virtude da temperança sem a soma das demais virtudes cabíveis às classes dos guardiões e governantes. Assim, quem pela educação do corpo e da alma torna-se apto para exercer apenas as atividades dos artesãos restringe-se à virtude da temperança, e aqueles que desenvolvem também as funções dos guardiões da cidade notadamente contornam também uma conduta temperante antes de desenvolver a *areté* da coragem. Dito de outro modo, a temperança é a virtude que deve ser desenvolvida em primeiro plano por todos os cidadãos, possibilitando-lhes alcançar as demais modalidades de *excelências*²⁷.

Com base no que foi exposto noto que o modelo da *Cidade Ideal* atribuiu um sentido novo à *Paideía*, apresentando contraste não só com os Sofistas (e o regime democrático que sustentavam), mas também com a antiga formação homérica. Na *Paideía* platônica encontramos uma perspectiva que defende a educação do corpo e da alma e reafirma assim os mecanismos que a tradição já havia apontado como viabilizadores da formação do *kaloskagathos*, a saber, a ginástica para o corpo e a música para a alma,²⁸ mas tampouco isso representava uma defesa do ideal de formação da antiga aristocracia. Segundo Jaeger (2013, p. 774-775), para Platão a relevância da

²⁶ “Sócrates – Logo, é graças à classe menos numerosa e à menor porção de si mesma e ao conhecimento que nela existe, a saber: a classe dos presidentes e governantes, que no seu todo é sábia a cidade constituída segundo a natureza. Tudo indica que essa classe, naturalmente pouco numerosa, é que detém o único conhecimento digno de ser denominado sabedoria. Glauco – É muito certo, respondeu. Sócrates – Assim, já encontramos uma das quatro virtudes – de que modo, não saberei dizê-lo – como também ela própria e o lugar que lhe compete na cidade”. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 199.

²⁷ “[...] a temperança não é como a coragem e a sabedoria, que se encontram em partes diferentes da cidade e a deixam valente ou sábia, conforme o caso. Com a temperança não se dá isso; estende-se por toda a cidade e, segundo as leis da mais perfeita harmonia, promove acordo entre os cidadãos: os fracos, os fortes e os medianos, seja com relação à inteligência, se o quiseres, ou com força, seja também quanto ao número e à riqueza ou com qualquer vantagem do mesmo gênero. Daí, estarmos plenamente justificados por termos dado o nome de temperança a essa concordância, a saber, a harmonia entre as pessoas superiores e as de natureza inferior, para decidir quem deve governar na cidade e nos indivíduos”. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 203.

²⁸ Platão indicou a música e a ginástica como instrumentos da *Paideía*. Quanto ao início da discussão acerca da educação observo a passagem do Capítulo 17, do Livro II: “Sócrates - Que educação lhes daremos? Será difícil achar outra melhor do que a que já foi encontrada no decurso do tempo, a saber: Ginástica para o corpo e Música para a alma”. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 122.

música “[...] não abrange apenas o que se refere ao tom e ao ritmo, mas também – e até em primeiro lugar [...] – a palavra falada, o *lógos*” (JAEGER, 2013, p. 774-775).

Foi por isso que ele criticou os antigos poetas, visto terem apresentado mitos que não poderiam ser inclusos na educação das crianças e defendeu a “[...] vigilância sobre os criadores de fábulas, para aceitarmos as boas e rejeitarmos as ruins” (PLATÃO, 2000, p. 123). A crítica de Platão girava em torno das atitudes más que as personalidades dos poemas de Homero e Hesíodo apresentavam, as quais segundo conta o próprio discípulo de Sócrates “[...] fazem uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, à maneira do mau pintor, cujo trabalho em nada se parece com o original que se propusera retratar” (PLATÃO, 2000, p. 123). Observo que mesmo tendo nivelado a poesia ao primeiro grau de conhecimento das aparências (o qual entendemos ser a imitação do real, tal como as sombras em relação aos objetos sensíveis), para Platão, segundo destacou Jaeger (2013, p. 779) “[...] o aspecto da poesia muda, caso se analise o seu valor como norma de conduta ou como conhecimento da verdade absoluta”.

Por considerar a educação do corpo e da alma, a *Paideía* platônica refere-se à formação do homem guerreiro e para tanto a ginástica cumpriria papel relevante. Platão não apontou uma *Paideía* específica para os membros da classe dos artesãos, acreditando que a base da educação deveria ser os princípios que formam o homem guerreiro. Assim, a temperança seria desenvolvida nesse processo e pela seleção dos melhores seriam identificados os mais aptos ao cargo de guardiões. A *Paideía* guerreira defendia o desempenho das aptidões físicas para desenvolver a coragem, e para isso, a ginástica deveria ser praticada com moderação, pois um guerreiro não excede na força física e nem na alimentação²⁹. Assim, Platão não concebeu a ginástica como uma prática cuja finalidade seria desenvolver somente as aptidões do corpo, mas empenhar-se com o melhoramento da alma, assim como a música. Segundo Jaeger (2013, p. 804),

Não é certo, portanto, como muitos acreditam e como o próprio Platão parecia a princípio entender, que a ginástica tenha a missão de educar exclusivamente o corpo, e a música, formar exclusivamente a alma. É a alma que ambos educam primordialmente. Fazem-no, porém, em sentido diverso, e será unilateral a ação desenvolvida quando se der preferência a uma à custa da outra. Uma educação meramente ginástica cultiva demais a dureza e a fereza do homem, e uma excessiva educação musical torna o homem muito mole e delicado.

A *Paideía* platônica observou ainda serem duas as qualidades que definem o homem guerreiro: animosidade em relação aos seus conhecidos e agressividade em relação aos

²⁹ “Fará seus exercícios e trabalhos mais com o fito de despertar e fortalecer a coragem inata do que a força física, diferentemente dos demais atletas, que só por amor da força bruta se sobrecarregam de alimentos e exercícios”. PLATÃO, *A República ou sobre a justiça. Gênero Político*, 2000, p. 172.

desconhecidos³⁰. Por meio dessas duas qualidades, Platão apontou o caráter filosófico contido na conduta do guerreiro, e isto porque as condutas amigável com os conhecidos e hostil em relação a quem lhe é estranho representa nada mais que a natureza humana de ser “amiga do saber”.

Em contraste ainda com o ideal formativo homérico (da aristocracia) a educação da mulher³¹ segundo as definições pedagógicas da ética platônica sugere uma formação semelhante à dos homens. Ter-se-iam às guardiãs ao lado dos guardiões exercendo as mesmas funções e educadas também pela música, ginástica e pela arte da guerra e quanto aos filhos deveriam eles ser entregues à responsabilidade da autoridade da *pólis*³². Assim definida a *Paideia* de Platão, suas discussões culminaram em contribuições relacionadas à educação dos governantes da cidade.

³⁰ Para explicar a relação entre a conduta filosófica do guardião o filósofo fez referência ao modo como se comportam os cães, apontando que é comum aos cães amarem quem eles conhecem e apresentarem comportamento desdenhoso em relação aos desconhecidos. “Sócrates – E não te parece, também, que o futuro guarda necessita de mais alguma coisa: além de espírito animoso, disposição filosófica? Glauco – Como assim? Perguntou; não compreendo. Sócrates – É o que poderás observar nos cães, lhe disse, qualidade muito digna de admiração num animal. Glauco – De que se trata? Sócrates – Rosna ao ver um desconhecido, ainda mesmo que antes não tivesse sido maltratado por ele, ao passo que manifesta alegria para os conhecidos, embora sem nenhum carinho da parte destes. Nunca te causou admiração semelhante fato?”. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 120.

³¹ A respeito da educação das mulheres observo a passagem do Capítulo 3 do Livro V de *A República*, pela qual Platão estabelece que as mulheres devem exercer as mesmas atividades que os homens e serem educadas da mesma maneira. O fundamento para tanto está relacionado à comparação que o discípulo de Sócrates fez entre os seres humanos e os cães. “Sócrates – É o seguinte: admitimos que as fêmeas dos cães devem vigiar com estes os rebanhos, ir à caça ao lado dos machos e fazer tudo em comum; ou dar-se-á, pelo contrário, que tenham de permanecer em casa, por incapazes, a não ser para procriação dos filhos, ficando exclusivamente para os machos o trabalho com o rebanho? Glauco – Não, respondeu; tudo terá de ser feito em comum, com a diferença de que a uns devem ser atribuídas tarefas mais pesadas e a outros, mais leves. [...] Logo, se tivermos de empregar as mulheres nos mesmos trabalhos que os homens, terão de receber educação igual. Glauco – Certo. Sócrates – Os homens aprenderam Música e Ginástica. Glauco – Sim. Sócrates – Nesse caso, estas duas artes terão de ser ensinadas também às mulheres, bem como a arte da guerra, que elas precisarão praticar do mesmo modo que os homens”. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 230. Além de exercerem as mesmas atividades que os homens e serem educadas também pela música e pela ginástica, deveriam as mulheres procriar com os homens de sua mesma classe e dar à luz filhos considerados “melhores”, assim como é sugerido acontecer com os cães, cujas raças acarretam (culturalmente) o sentido de superioridade. Cf. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 241-242.

³² Platão sugeria que os filhos fossem entregues à autoridade pública. “Sócrates - Quanto aos filhos, a medida que forem nascendo, serão entregues a comissões adrede organizadas, ou de homens somente, ou de mulheres, ou, ainda, dos dois sexos, por serem comuns as funções públicas”. PLATÃO, **A República ou sobre a justiça. Gênero Político**, 2000, p. 243. A posse dos filhos por parte da autoridade pública resultou do fato de Platão não defender a estrutura familiar, mas sim a procriação entre os melhores (sem o vínculo de uma relação monogâmica); sugeria ele uma *Cidade Ideal* que não apresentasse possibilidades de se estruturar com base numa aristocracia, definida por laços sanguíneos. Sobre a educação da mulher e dos filhos segundo a *Paideia* platônica, ver JAEGER, Werner Wilhelm. *A educação da mulher e da criança*. In: _____. **Paideia: a formação do homem grego**, 2013, p. 820-826.

Os governantes seriam aqueles que apresentassem melhor desempenho em relação ao exercício de governar o corpo, pois assim procedendo saberiam também gerir a cidade que por definição nada mais seria em sua estrutura que uma correspondência em nível macro da dimensão corpórea do ser humano³³. Com base nessa conjuntura Platão esclareceu: “[...] somente os filósofos podem ser guardas perfeitos” (PLATÃO, 2000, p. 304). Por assim definir o governante da cidade, o pensamento platônico delimitou o ponto central de sua pedagogia do *lógos*. Ao governante³⁴ é reservado o “conhecimento mais difícil de compreender e ao mesmo tempo a mais importante aquisição do governante do Estado” (JAEGER, 2003, p. 872), cujo conhecimento entendemos tratar-se da *Ideia do Bem*, que segundo Platão (2000, p. 307) “[...] constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes”. Entendemos com isso o que fez o discípulo de Sócrates contrariar a posição dos sofistas ao defenderem a relatividade do conhecimento.

De modo contrário ao que propunham eles enquanto mestres de retórica, o fundador da Academia intencionou evidenciar que a dialética muito mais que uma arte persuasiva representa o processo metodológico pelo qual o filósofo contempla a *Ideia* unificadora da multiplicidade das coisas, a saber, a *Ideia do Bem*. Ao governante pertence a incumbência de garantir o *Bem* da *pólis*, que é mantê-la em unidade e, assim, torná-la justa. Para Platão é esta a finalidade da política e os governantes só podem garanti-la ao conhecerem a *Ideia do Bem*. Dito de outro é por contemplarem o *Bem* que os governantes filósofos

[...] podem superar a pluralidade de concepções subjetivas e culturalmente codificadas de justiça, beleza, verdade e virtude, em favor de um saber objetivo e único acerca da natureza do bem e do verdadeiro, que ainda se autocomprova. Eles podem apaziguar as controvérsias sociais de interpretação sobre a importância das concepções de orientação para cada ser humano e sobre a convivência humana por meio da autoridade superior do saber. Esse saber não deriva da competição de opiniões; ele vem de fora; é um saber diferente; sua superioridade epistêmica tem de ficar inacessível à parte não filosófica da população (KERSTING, 2002, p. 116).

Com base nesses fundamentos Platão definiu suas contribuições éticas delineando uma filosofia moral enquanto *Ciência do Bem*. Ao considerar o contexto político em que se encontrava a cidade de Atenas e o *Éthos* defendido pelos Sofistas (como também aquele herdado pelo ideal

³³ Platão comparou a cidade bem administrada com o funcionamento do corpo, e com o comportamento que o corpo apresenta em suas partes no tange aos sentimentos de prazer e dor. “Sócrates - Mas já reconhecemos ser essa unidade de sentimentos o maior bem para a cidade, quando comparamos a cidade bem constituída com o corpo, o qual compartilha da sensação de dor ou de prazer de qualquer de seus segmentos”. PLATÃO, *A República ou sobre a justiça. Gênero Político*, 2000, p. 249.

³⁴ Sobre o governante filósofo, ver PLATÃO. Livro VI. In: _____. *A República ou sobre a justiça. Gênero Político*, 2000, p. 277-317 e JAEGER, Werner Wilhelm. *A Paideia dos governantes*. In: _____. *Paideia: a formação do homem grego*, 2013, p. 871-890.

formativo da aristocracia) apontou para uma crise “político-ética”, e por isso, o filósofo, em outras palavras, “[...] proíbe uma continuidade do costumeiro e exige um reinício radical, uma reorientação revolucionária” (KERSTING, 2002, p. 117).

O governante filósofo cujo conhecimento estaria ligado ao saber universal, objetivo e desvinculado dos sentidos seria ciente daquilo que é considerado válido para todos e, conseqüentemente, saberia realizar na *práxis* o melhor para os cidadãos, e ao assim proceder nada mais faria senão revolucionar o âmbito “ético-político”. Nisso consistiu o primeiro grande sistema ético da cultura Ocidental. Observo que nele temos delineado no *Ethos* uma correspondência imediata entre *Sophia* e *práxis*, mas pode o saber teórico, por si só, constituir algo suficiente à garantia da realização ética do ser humano? A voluntariedade da ação se faz condicionada tão somente à apreensão da verdade? O *Ethos* em sua manifestação não exige uma confirmação pelo hábito? Considerando essas questões Aristóteles, discípulo de Platão, delineou o segundo grande sistema ético do Ocidente, adotando uma perspectiva empirista e defensora dos “bons hábitos” como modo de consolidação do *Ethos* no agir moral.

Segundo Lima Vaz (1990, p. 110), “[...] é historicamente incontestável que o pensamento ético de Aristóteles situa-se no prolongamento da ética socrático-platônica e dela recebe os grandes temas e problemas que seu gênio repensará numa perspectiva original”. A originalidade de seu sistema ético indicou que a crise apresentada pelos modelos éticos apresentados até então não se encerrou com os sofistas, mas comportava também as contribuições de seus antecessores Sócrates e Platão justamente por permanecerem no movimento circular entre *Ethos* e *práxis* e não apontarem para a relevância dos hábitos humanos na consolidação do agir moral. Compreender as contribuições de Aristóteles à *Ciência do Ethos*, de que modo elas foram estabelecidas em defesa dos hábitos e como definiu ele a relação entre o saber (ético) e a prática exige um estudo que aponte a continuidade dos conceitos e questões apresentadas nas linhas deste capítulo. Com sua nova perspectiva, Aristóteles estabeleceu as bases de uma filosofia empirista a qual no âmbito da ética delineou um sistema ético construído a partir de uma relação estreita com a *experiência de vida* e com os fatos particulares.

3 A TEORIA DO BEM EM ARISTÓTELES E OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DA EUDAIMONIA NA *ETHICA NICOMACHEA*

Embora tenha sido discípulo de Platão e da Ética socrático-platônica herdado os temas e problemas a serem discutidos em seus escritos éticos, Aristóteles se diferenciou significativamente de seu mestre. Segundo Lima Vaz (1990), é dele mesmo o título de grande fundador da Ética, o que pode ser justificado quando consideramos a *Ciência do Ethos* uma disciplina específica, cujas características obedecem a classificação das *ciências práticas*, as quais se distinguem das *ciências teóricas e poiéticas*³⁵. A ética e a política foram concebidas por Aristóteles como *ciências práticas* por serem *ciências relacionadas ao homem enquanto princípio movente*. Para o discípulo de Platão, “[...] o princípio das ações práticas está no agente, isto é, na *volição*, enquanto coincidem o objeto da ação prática e da *volição*” (ARISTÓTELES, 2002, p. 271). Segundo Pierre Aubenque (2008, p. 231), “a originalidade de Aristóteles consiste, na realidade, em uma nova concepção das relações entre a teoria e a prática, consequência de uma ruptura, pela primeira vez consumada, no universo da teoria”.

Na *Ciência do Ethos* aristotélica há uma distinção entre o saber ético e o saber prático. Para Aristóteles, a realização moral do homem ocorre quando o agente se dispõe a agir retamente, de acordo com a “norma” presente no âmbito da contingência, “[...] no domínio daquilo que pode ser diferente do que é” (AUBENQUE, 2008, p. 109). Mas sendo a contingência o domínio daquilo que pode ser diferente, e nela a *práxis* humana se apresenta de maneira *pluriforme e mutável*, de que modo podemos falar em “norma”? Entender a “norma” presente no âmbito da realização humana

³⁵ Aristóteles foi responsável pela divisão das ciências, e seu critério de divisão ou classificação foram os objetos com os quais elas se ocupam. Assim ele classificou as ciências em três grupos distintos: o grupo das *ciências teóricas*, o das *ciências poiéticas* e o das *ciências práticas*. Para ele a Filosofia Primeira conhece o “[...] ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal [...]” e as demais ciências estudam uma parte do ser. Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**: ensaio introdutório. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 131. Por se tratar do estudo do que há de mais cognoscível a Filosofia Primeira faz parte do grupo das *ciências teóricas* e as *ciências matemáticas*, por estudarem as Formas e Entes matemáticos (objetos que apresentam certo grau de exatidão), compartilham com a Filosofia Primeira o título de *teóricas*. São elas (as *ciências matemáticas* e a Filosofia Primeira) distintas das *ciências práticas e poiéticas* (produtivas), pois nestas há movimento e mutabilidade assim como na *ciência física* (cujo objeto de estudo corresponde aos corpos simples dos entes naturais, que apresentam o princípio do movimento e do repouso). Entretanto, mesmo tratando de objetos em que há mutabilidade a *ciência física* não pertence ao domínio das *ciências práticas* ou *poiéticas*, pois nelas a *geração* (inerente ao princípio da ação e da produção) se encontra em quem age ou produz, ou seja, o princípio movente se encontra no indivíduo. A *ciência física*, por não apresentar o ser humano como o responsável por sua *geração* faria parte do conjunto de *ciências denominado teóricas*. Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**. 2002, p. 271. Se tratando das *ciências práticas*, observo se tratarem elas da *Ciência do Ethos* (que se refere à *práxis* humana e sua realização moral) e da *política* (*ciência esta que estuda a manifestação humana na convivência comunitária da polis*). Por fim, no que tange às *ciências poiéticas* são elas aquelas cuja realização remete como *fim* um produto que se distingue de quem produz. Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética**. Tradução de Vincenzo Coceo, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim e Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1984, p. 144. Nesse sentido, advindas, então, de uma função técnica e produtiva são exemplos de *ciências poiéticas* a navegação, a guerra, a arquitetura, a poesia e demais tipos de atividades manuais.

representa para Aristóteles o mesmo que conhecer a *Eudaimonía* (felicidade) do homem, sendo essa questão o que move as suas contribuições éticas.

Em relação aos escritos éticos do mestre do Liceu três relevantes obras chegaram até nós e mesmo havendo controvérsias a respeito de sua autoria³⁶ são reconhecidas como registros do Tratado Ético de Aristóteles as obras *Ethica Eudemia*, *Magna Moralia* e *Ethica Nicomachea*. Entre estas obras, é a *Ethica Nicomachea* tradicionalmente mais comentada e indicada como o registro que apresenta uma visão mais ampla³⁷ da Ética aristotélica. O que Aristóteles discutiu nessa obra e de que modo tratou as questões antropológicas já apresentadas por seus antecessores (Sócrates e Platão) nos permite entender o segundo grande sistema ético da cultura Ocidental. Compreender as contribuições filosóficas deixadas pelo Estagirita em relação à *Ciência do Ethos* exige a explicação de como ele apresentou uma nova *Teoria do Bem*, em que consiste a *Eudaimonía* (felicidade) na sua concepção e qual a relação da mesma com a *práxis*. Com base nesses propósitos, intenciono neste capítulo explicar os fundamentos filosóficos da *Eudaimonía* (felicidade) presente na *Ethica Nicomachea* e a sua relação com a *Teoria do Bem*.

³⁶ A autenticidade dessas obras enquanto heranças de Aristóteles tem dividido os comentadores e intérpretes do Estagirita. A *Magna Moralia* (ou Grande Ética) representa a obra em que esse problema se faz mais discutido, em menor grau a *Ethica Eudemia* e de modo ainda menor a própria *Ethica Nicomachea*. Ao comentar a *Magna Moralia*, a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*, Chris Bobonich observou alguns critérios que chamam a atenção dos críticos para a falta de autenticidade da *Magna Moralia*, sendo esses critérios as “a) características do estilo que não parecem aristotélicas [...]; b) as referências internas inconsistentes com a escrita de Aristóteles [...] c) inconsistência com outras ideias de Aristóteles, principalmente a teologia do Livro XII da *Metafísica*; d) uma forte semelhança com partes dos textos, sobretudo da *Ethica Eudemia* e da *Ethica Nicomachea*”. BOBONICH, Chris. Os tratados éticos de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. São Paulo: Artmed, 2009, p. 24. Em relação à *Ethica Eudemia*, Chris Bobonich comentou que no século XIX devido a influência de Schleiermacher e Spengel os estudiosos a concebiam como obra inautêntica, mas a partir do século XX os especialistas passaram a conceber a autenticidade da *Ethica Eudemia* devido a defesa de Case e mais especificamente do Werner Jaeger em sua obra *Fundamentals of the History of his Development* de 1923. Cf. BOBONICH, Chris. Os tratados éticos de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**, 2009, p. 23. No que tange às controvérsias relacionadas aos escritos da *Ethica Nicomachea*, Bobonich comentou que Anthony Kenny defendeu em 1978 ser a *Ethica Eudemia* a obra de Aristóteles propriamente dita, tendo sido a *Ethica Nicomachea* formada a partir de um texto anterior e incompleto, o qual acrescido pelos Livros IV, V e VI da *Ethica Eudemia* (os quais correspondem aos livros V, VI e VII da *Ethica Nicomachea*) teria então constituído o tratado mais comentado na atualidade como próprio de Aristóteles. Cf. BOBONICH, Chris. Os tratados éticos de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**, 2009, p. 23. Não corresponde ao propósito deste trabalho discutir essas controvérsias, apenas apontar que elas existem. Para melhor compreensão dessa questão, ver BOBONICH, Chris. Os tratados éticos de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. São Paulo: Artmed, 2009, p. 21-41.

³⁷ Cf. LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1**, 2002, p. 115.

3.1 A Ciência do Ethos e a Teoria do Bem na *Ethica Nicomachea*

De maneira distinta da perspectiva racionalista de Platão, Aristóteles se manifestou em defesa da experiência enquanto meio pelo qual obtemos o aprendizado. Para o discípulo de Platão, a percepção sensitiva possibilitaria ao ser humano conhecer o “quê” e o “porquê”, pois conforme observou Berti (1998, p. 4), na concepção aristotélica, “ter ciência, isto é, saber, significa, em suma, conhecer não somente o ‘que’, mas também o porquê de certo estado de coisas, [...]”. Segundo as contribuições de Aristóteles, o domínio das ciências práticas, denominado filosofia prática, representa também uma forma de conhecer o “quê” e o “porquê”. Para Aristóteles, a filosofia prática se encarrega com a ação ou “aquilo que pode ser praticado”, sendo o seu compromisso identificar a verdade (o “quê”) cuja realização depende do homem enquanto princípio. Mas de que modo podemos entender a verdade manifesta pela *práxis* humana? De acordo com Berti (1998, p. 116), para a filosofia teórica,

[...] a verdade é *fim* para si mesma, enquanto para a filosofia prática a verdade não é o *fim*, mas apenas um meio em vista de outro, ou seja, da ação. Enquanto, em suma, a filosofia teórica deixa, por assim dizer, as coisas como estão, aspirando apenas conhecer o porquê de estarem em certo modo, a filosofia prática, ao contrário, procura instaurar um novo estado de coisas, e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo.

Na *Ethica Nicomachea*, no Capítulo 4 do Livro I, o Estagirita destacou que “com efeito, embora devamos começar pelo que é conhecido [...] é de presumir, pois, que devamos começar pelas coisas mais conhecidas a nós” (ARISTÓTELES, 1984, p. 51). Aristóteles fez referência ao que se encontra mais próximo aos nossos sentidos³⁸ como princípio de investigação para conhecer a verdade que corresponde ao domínio da *Ciência do Ethos*; o que há de “mais conhecido a nós”, nessas circunstâncias, consiste nas *éndoxa* (ou seja, nas opiniões) relacionadas à realização plena do *bem agir* pelas quais o Estagirita indicou ser possível conhecer o “quê” constituído no âmbito da *práxis*. Com base nas *éndoxa*, Aristóteles delineou o modo como opera o método dialético (também chamado *endoxal*) na perspectiva da filosofia prática.

³⁸ Conforme observou Enrico Berti para Aristóteles as premissas são “mais conhecidas” devido a dois sentidos distintos. “[...] Como mais conhecidas para nós, e nesse caso se trata de realidades mais próximas à sensação, isto é, de premissas particulares, ou como mais conhecidas por natureza, e nesse caso se trata de realidades distantes da sensação, isto é, de premissas universais”. Cf. BERTI, **As razões de Aristóteles**, 1998, p. 6.

A principal indicação desse método na *Ethica Nicomachea* corresponde à passagem contida no Capítulo 1³⁹ do Livro VII, na qual o mestre do Liceu fez referência à falta de domínio da razão.

A exemplo do que fizemos a todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente – ou, se não todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos inatas as opiniões comuns, teremos provado suficientemente a tese (ARISTÓTELES, 1984, p. 157).

Um detalhe relevante a observar na *Ethica Nicomachea* corresponde ao fato de as opiniões investigadas pelo método *endoxal* conceder espaço tanto para as *éndoxa* advindas das contribuições dos sábios como também das opiniões do público comum⁴⁰. Segundo Ursula Wolf (2013, p. 62), “trata-se [...], de reunir os fenômenos conhecidos e as opiniões preservadas, e examinar onde em seu conjunto estas incidem em aporias [...]. Se isso ocorre, deve-se procurar resolver as aporias⁴¹”. Mas qual o interesse que pode apresentar um grande investigador e sistematizador do saber com a opinião da maioria? Não seria mais legítimo considerar apenas os resultados da investigação apresentada por estudiosos?

De acordo com Richard Kraut (2009), Aristóteles era convicto de que certas proposições podem ser tomadas como verdadeiras pelo simples fato de serem defendidas pelos filósofos que se ocuparam com as investigações relacionadas a *práxis*, e que almejam, por isso, o título de verdadeiras às teses que defendem. Nesse contexto, torna-se comum que a ambição dos

³⁹ A relevância da passagem referenciada é indicada por Ursula Wolf. Cf. WOLF, Ursula. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução Enio Paulo Giachini. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 62. É também destacada por Richard Kraut. Cf. KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: _____ (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**, 2009, p. 88.

⁴⁰ Observo por outro lado que na *Ethica Eudemia* Aristóteles exclui a opinião geral como objeto de investigação das *éndoxa*. “Ahora bien, es inútil examinar todas las opiniones que algunos tienen acerca de la felicidad. Muchas ideas, en afecto, se forjan los niños, los y los locos, sobre las cuales ningún hombre sensato se plantearía problemas, puesto que no tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política [...]. Igualmente, es inútil examinar la opinión de la masa, pues ella habla al azar sobre casi todo, y de manera especial de la felicidad. Hemos de examinar solamente las opiniones de lo sábios, ya que está fuera de lugar aplicar el razonamiento a aquellos que no tienen ninguna necesidad de ello, sino sólo de experiencia”. ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*. Tradução Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 417. Entretanto, por considerar que na obra estudada (a *Ethica Nicomachea*) Aristóteles incluiu também a opinião da maioria em seu método *endoxal*, conforme exposto e fundamentado neste trabalho, e que é a *Ethica Nicomachea* tradicionalmente mais estudada e considerada a obra de maior completude do pensamento ético de Aristóteles, considero legítimo sustentar nestas linhas que para o Estagirita era digna de ser estudada também a opinião da maioria em relação à *Eudaimonía* (felicidade).

⁴¹ No decorrer da *Ethica Nicomachea* podemos encontrar algumas *aporias* elencadas pelo empirista. Elas ganham formas de perguntas, o que sugere haver sempre uma resolução. Como exemplo de *aporia* destaco o momento em que Aristóteles problematizou se é preciso esperar a morte para ser feliz ou se é absurda essa concepção. “Então ninguém será considerado feliz enquanto viver, e será preciso ver o fim, como diz Sólon? Mesmo que esposemos essa doutrina, dar-se-á o caso de que um homem seja feliz depois de morto? Ou não será perfeitamente absurda tal ideia, sobretudo para nós, que dizemos ser a felicidade uma espécie de atividade?”. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 59-60.

especialistas, para vencer os demais estudiosos, os induza a perder a “[...] habilidade de dizerem coisas razoáveis de se acreditar” (KRAUT, 2009, p. 80)⁴².

Talvez seja por isso que o método de Aristóteles exija que o estudante de um assunto atente não apenas ao que parece ser o caso para especialistas, mas também ao que parece sê-lo para as pessoas comuns. Fazer isso é uma maneira de se proteger contra a possibilidade de que um assunto seja distorcido pelas ambições profissionais daqueles que se especializaram (KRAUT, 2009, p. 80).

Apresentando um posicionamento valorativo quanto ao que se fez dito por especialistas e pelo público comum, Aristóteles buscou distinguir a verdade que deve corresponder ao agir moral do homem e o “porquê” a justificar essa verdade. Nas suas contribuições, segundo notou Berti (1998, p. 125), o “quê” consiste “[...] na ‘norma’, ou seja na indicação de ‘que’ certa coisa é boa, ou de ‘que’ se deve fazer certa coisa; [...]”. A “norma” é, portanto, a verdade realizada pela ação moral do homem e representa o resultado da investigação *endoxal*. Sendo as *éndoxa* o que correspondem ao que há de “mais conhecido” para o homem, representam também o que concebemos como candidatas à verdade presente no âmbito da contingência. As percepções sensitivas foram defendidas pelo mestre do Liceu como primeiro passo pelo qual podemos chegar ao aprendizado⁴³, viabilizado pela experiência.

No domínio da filosofia prática a experiência é gerada a partir do contato que obtemos com as opiniões relacionadas ao *Bem* do homem. É ela (a experiência) configurada nesse contexto enquanto “experiência de vida”, que pode ser entendida enquanto “[...] conhecimento repetido de certas situações devido ao fato de tê-las vivido” (BERTI, 1998, p. 123). É a partir da “experiência de vida” que as *éndoxa* reputáveis (dos estudiosos e do público em geral) podem ser conhecidas e se tornarem objeto de investigação. Na *Ethica Nicomachea*, o início da investigação *endoxal* apontou ser o *Bem* o que a *Ciência do Ethos* entende como verdade normativa, explicando haver um *Sumo Bem* que conduz a realização de todas as atividades humanas. Para Aristóteles (1984, p. 49),

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.

⁴² Segundo Richard Kraut, “Talvez realmente pareça, para alguns daqueles que passam a vida filosofando, que essas proposições são verdadeiras. Porém, se é assim, elas parecem verdadeiras apenas porque os filósofos que as defendem querem que seu argumento vença”. KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: _____ (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**, 2009, p. 80.

⁴³ Para o Aristóteles as sensações são condições que viabilizam a experiência, e a experiência somada à faculdade da audição o que possibilita o aprendizado. Cf. ARISTÓTELES, **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 3.

Definida a investigação *endoxal* como o método da *Ciência do Ethos*, a experiência de vida” como o tipo de experiência pela qual conhecemos as *éndoxxa* reputáveis e o *Sumo Bem* como *fim* almejado mais que todos os outros fins (regentes das atividades humanas), considero oportuno destacar ainda quem para Aristóteles deve ser considerado apto para conhecer a verdade ética e a sua justificação. Observo que se por um lado Aristóteles defendeu o estudo da opinião do público em geral, por outro pressupôs para a investigação das *éndoxxa* que o investigador não seja “jovem em caráter”⁴⁴.

Para o discípulo de Platão, mesmo quem apresenta certo avanço na idade pode ainda indispor da maturidade exigida ao partidário da filosofia moral e, nesse sentido, não poderia ser considerado apto para emitir juízos a respeito do que se referem às ciências práticas. Conforme indicou o filósofo, apenas quem obedece à razão (*diánoia*), e de modo racional age e deseja, poderia ser considerado desprovido da condição de “jovem”, pois “[...] um jovem não é bom ouvinte de preleções sobre ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida [...]; além disso, como tende a seguir as suas paixões, tal estudo lhe será improfícuo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 50).

A obediência à racionalidade pressuposta aos agentes que se dispõem a filosofar sobre a *práxis* lhes concede o mérito de não se inclinarem às paixões, como também a destreza de acumular *as experiências dos fatos da vida*. São aqueles que obedecem a razão mais aptos à adotarem o ponto de partida da investigação *endoxal* (o que há de mais próximo a nós, as *éndoxxa*). Para Aristóteles são eles (os que obedecem à razão) os que tiveram uma educação pautada nos *bons hábitos*⁴⁵, pois conforme indicou o próprio Estagirita “[...] o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade” (ARISTÓTELES, 1984, p. 51). Observo ainda que os chamados “jovens” foram assim denominados por Aristóteles devido à falta de “maturidade no caráter”, o que não sugere que um “jovem em idade” (uma criança)⁴⁶ que desde cedo tenha sido educada “nos bons hábitos” seja capaz de conduzir o método *endoxal*⁴⁷.

⁴⁴ De acordo com Aristóteles, em relação ao conceito de “jovem” entendemos aqueles que ainda não aprenderam a conduzir a vida segundo o princípio racional. Para ele “[...] o defeito não depende da idade, mas do modo de viver e de seguir um após outro cada objetivo que lhe depara a paixão. A tais pessoas, como aos incontinentes, a ciência não traz proveito algum; mas aos que desejam e agem de acordo com um princípio racional o conhecimento desses assuntos fará grande vantagem”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 50.

⁴⁵ No Capítulo 4 do Livro I da *Ethica Nicomachea* Aristóteles esclareceu ser a educação baseada nos bons hábitos a condição indispensável para o agente que se dispõe a realizar a investigação da *ciência do ethos*, o que pode ser observado na seguinte passagem: “Eis aí por que, a fim de ouvir inteligentemente as preleções sobre o que é nobre e justo, e em geral sobre temas de ciência política, é preciso ter sido educado nos bons hábitos”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 51.

⁴⁶ No Capítulo 8 do Livro I Aristóteles indicou que uma criança não pode ser considerada *eudaimon*, visto ainda não serem capazes de praticar ações políticas. Para o filósofo, “os meninos a quem chamamos felizes estão simplesmente

No que tange ao *Sumo Bem*, observo que Aristóteles procedeu de modo a apresentar uma nova *Teoria do Bem*, criticando a *Ideia do Bem* platônica. Como vimos no primeiro capítulo, Platão se referiu à *Ideia do Bem* enquanto *Téleion* da *Paideia* dos governantes; seria esta a suprema *Ideia* responsável por manter a ordem e a *Eudaimonia* (felicidade) na *pólis*. Para Aristóteles, o conceito da *Ideia do Bem* de Platão pressupunha uma unidade entre os *bens humanos* que não apresentava uma correspondência no mundo empírico⁴⁸. O empirista esclareceu que a experiência humana denuncia uma significativa variedade na utilização do termo *bem*, da qual não se pode extrair uma *Ideia* uniforme para se referir a todas as circunstâncias em que o empregamos.

Ora, o termo “bem” é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser); de modo que não pode haver uma *Ideia* comum por cima de todos esses bens. [...] está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser predicado em todas as categorias, mas somente numa (ARISTÓTELES, 1984, p. 53).

No Capítulo 6⁴⁹ do Livro I da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles admitiu haver *bens buscados por si mesmos* (e que, por isso, se distinguem dos bens úteis). Para o Estagirita são exemplos de *bens buscados por si mesmos* a inteligência, a visão e determinados prazeres e honras, que embora possam ser buscados em vista de outra coisa, também representam bens em si

sendo congratulados por causa das esperanças que neles depositamos”. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 59.

⁴⁷ Segundo apontou o Richard Kraut Aristóteles não sugeriu à criança, que pode ser indicada como integrante do grupo de “jovens em idade” a capacidade de proceder com a investigação das opiniões de maneira devida. Pode ela perfeitamente identificar a opinião da maioria, como também a dos sábios e, com isso, resolver as aporias (dificuldades) encontradas nesse procedimento e indicar os argumentos que parecem atender melhor ao que seja o “quê” ou a “norma”. Cf. KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: _____ (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*, 2009, p. 93. Porém, não seria suficiente, pois as crianças ou “jovens em idade” fariam proposições que lhes parecessem verdadeiras e quando se deparassem com opiniões contrárias as suas, a tendência seria rejeitá-las. Em outras palavras “suas concepções éticas podem ser internamente consistentes, mas falta-lhe o sopro da experiência ética e a objetividade intelectual que são necessárias para alguém que deve empregar o método *endoxal* e chegar a uma prova genuína daquilo em que acredita”. Cf. KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: _____ (Org.). *Aristóteles: A Ética a Nicômaco*, 2009, p. 93.

⁴⁸ Considero relevante enfatizar que as diferenças existentes entre as contribuições éticas de Platão e Aristóteles se encontram diretamente vinculadas à distinção que apresentam em suas perspectivas teóricas. Enquanto Platão é conhecido hoje por ter inaugurado na filosofia o dualismo ontológico, ao assegurar a existência de um mundo inteligível e um sensível (sendo o mundo sensível moldado pelas Formas presentes no mundo inteligível), Aristóteles se caracterizou por negar esse modo de conceber a realidade, embora conservasse a noção de dualismo ontológico. Para ele as Formas (ou Ideias) não existem separadas dos objetos, que são aquilo que de fato existe de modo concreto. Aristóteles não só rejeita a teoria das Formas no sentido original platônico (o qual pressupõe uma *univocidade* de tudo o que provém da inteligência), mas em consequência disso interpreta a realidade a partir de uma concepção de *plurivocidade*.

⁴⁹ “É evidente, pois, que falamos dos bens em dois sentidos: uns devem ser bens em si mesmos, e os outros, em relação aos primeiros. Separemos, pois, as coisas boas em si mesmas das coisas úteis, e vejamos se as primeiras são chamadas boas em referência a uma *Ideia* única”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 53.

mesmos⁵⁰. O mestre do Liceu argumentou ainda que a concepção platônica da *Ideia do Bem* não poderia fazer referência a esse tipo de *bem* (buscado por si mesmo), afirmando que não poderia haver uma Ideia ou Forma que atendesse à distinta especificidade de todos os bens entendidos dessa maneira. Se assim ocorresse, a *Ideia do Bem* de Platão deveria sugerir uma uniformidade e os *bens em si mesmos* exemplificados (a inteligência, a visão e determinados prazeres e honras) deveriam possuir um conceito idêntico.

Porém, não é o que ocorre na realidade e “o bem, por conseguinte, não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma só Ideia” (ARISTÓTELES, 1984, p. 54). Aristóteles se ocupou deste e de outros argumentos⁵¹ para apontar a existência de uma pluralidade dos *bens* humanos e a inviabilidade de uma única Ideia, tal como propunha Platão, que lhes atribuisse unidade. Para o mestre do Liceu deveríamos entender por *Sumo Bem* o *Téleion* almejado por todo e qualquer ser humano. A uniformidade só poderia ser considerada nesse contexto quando entendemos se tratar da *Eudaimonía* (felicidade) do homem.

O Estagirita acrescentou no Capítulo 7 do Livro I que o *Sumo Bem* se trata de um *fim* absoluto e incondicional (que é sempre desejado em si mesmo e nunca em função de outra coisa) e corresponde à *Eudaimonía* (felicidade):

Já que, evidentemente, os fins são vários e nós escolhemos alguns dentre eles (como a riqueza, as flautas e os instrumentos em geral), segue-se que nem todos os fins são absolutos; mas o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um *fim* absoluto, será o que estamos procurando; e, se existe mais de um, o mais absoluto de todos será o que buscamos. Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminente fazemos da felicidade (ARISTÓTELES, 1984, p. 55).

Com base nas considerações da citação indicada destaco a relevância de três pontos significativos relacionados às contribuições da *Ethica Nicomachea*. São eles as seguintes teses destacadas por Wolf (2013, p. 21): “Em primeiro lugar, a tese de que toda ação aspira a um bem (a).

⁵⁰ Seguindo o que se encontra destacado na nota anterior o empirista problematizou ainda: “Que espécie de bens chamaríamos bens em si mesmos? Serão aqueles que buscamos mesmo quando isolados dos outros, como a inteligência, a visão e certos prazeres e honras? Estes, embora também possamos procurá-los tendo em vista outra coisa, seriam colocados entre os bens em si mesmos”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 53.

⁵¹ No registro da *Ethica Nicomachea* as ações, artes e ciências, apresentam (cada uma) um *bem* próprio para o qual caminham (podendo ser a saúde na medicina, a vitória na estratégia e uma casa na arquitetura, por exemplo). Assim, “[...] em todas as ações e propósitos é ele a finalidade”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984 p. 54. Nessas condições se o bem coincide com a finalidade da ação humana, e se há mais de uma finalidade, então também vários serão os bens. Dessa forma, o filósofo implica mais uma vez a variação dos bens humanos, mas dessa vez (como ele mesmo salientou) por um “atalho” diferente. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984 p. 54-55.

Em segundo lugar, a tese de que deve haver um fim último para o agir, [...] (b). Em terceiro lugar, a tese de que esse fim decisivo é a Eudaimonía [...] (c)”. Essas teses são defendidas no decorrer dos Capítulos de 1 a 7⁵² do Livro I da *Ethica Nicomachea*. Assim, considerando a citação da *Ethica Nicomachea* destacada acima, como também a relação entre as teses a, b e c temos delineada “a tese de que a Eudaimonía é o supremo bem humano ou de que o supremo bem humano é designado como Eudaimonía” (BRÜLLMANN, 2013, p. 27)⁵³. Se toda ação humana aspira a um *bem* e se há um *Sumo Bem* para as *ações* comuns a todos os homens, então é a *Eudaimonía* o *Téleion* da ação humana, pois é somente ela (a *Eudaimonía*) que pode ser entendida como *Bem* comum a todos e por todos almejados.

⁵² Destaco que a indicação dos Capítulos de 1 a 7 do Livro I da *Ethica Nicomachea* obedece à tradução adotada neste trabalho, a saber, a tradução do Leonel Vallandro e do Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1984. Não sendo a mesma utilizada pela Ursula Wolf em seu estudo, observo que para a especialista as teses relacionadas ao *Bem*, ao *melhor dos bens* e à *Eudaimonía* (enquanto o melhor dos *bens*) estão presentes na variação dos Capítulos de 1 a 5 (do Livro I). Cf. WOLF, **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013 p. 21.

⁵³ O comentador Philipp Brüllmann especificou ser a tese aristotélica que designa o *supremo bem* como *Eudaimonía* algo comum entre a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*, embora seja distinto o modo como Aristóteles expõe a problemática a respeito da felicidade humana em ambas. Cf. BRÜLLMANN, Philipp. **A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução Milton Camargo Motal. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 28-29. No que tange à diferença entre ambos os tratados éticos, observo que enquanto a *Ethica Eudemia* inicia a questão de maneira direta ao problematizar o que é a *Eudaimonía*, identificando-a com o *mais belo*, o *melhor* e *mais aprazível* bem humano, a *Ethica Nicomachea* se inicia com a questão relacionada ao *Sumo Bem*. Porém, em ambas a tese destacada por Brüllmann se faz presente.

3.2 A *Eudaimonía* na *Ethica Nicomachea*: o *Ergon* humano e os fundamentos da vida filosófica e política

Identificada a *Eudaimonía* (felicidade) com o *Sumo Bem* podemos conhecer a significação que Aristóteles lhe atribuiu a partir de três critérios que o definem. O primeiro deles, já registrado, afirma ser a *Eudaimonía* (felicidade) desejada por si mesma, e em referência a todos os critérios temos disposto que

[...] em primeiro lugar, a *Eudaimonía* é desejada por causa dela mesma e jamais por causa de outra coisa, enquanto tudo o mais é desejado por causa dela [...]; doravante: “critério do fim supremo”); ela é, em segundo lugar, autossuficiente (αὐρκής), isto é, não necessita de outra coisa [...]; e em terceiro lugar ela não pode se tornar ainda melhor pelo acréscimo de outro bem [...]; doravante: “critério da não-complementação”) (BRÜLLMANN, 2013, p. 32-33).

Considerando esses critérios, Brüllmann (2013) atentou-se para o fato de ser controversa a possibilidade de haver um *Bem* que concentre em si todos eles, já que o primeiro e o terceiro parecem apresentar evidentemente uma contradição. O primeiro traz em si a noção de um *Bem particular* e maior que os outros, e que, por isso, condiciona a subordinação de *bens* inferiores à sua própria realização; o terceiro enquanto critério que pressupõe a *não-complementação* do maior dos *bens* parece apontar não para um *Bem* distinto ou particular (como no primeiro critério), mas para um *bem* que abrange os demais (pelo menos aqueles considerados *bens* em si mesmos), pois uma vez tomado como *Bem* particular e distinto dos demais (*bens* buscados por si mesmos), então poderia ser ele considerado maior se acrescido por outro *bem*.

Dessa ambiguidade, distinguem-se dois segmentos interpretativos acerca da *Eudaimonía* aristotélica, os quais foram introduzidos e denominados por W. F. R. Hardie em seu ensaio intitulado “The Final Good in Aristotle’s *Ethics*” pelas expressões “inclusiva” e “dominante”. Segundo a interpretação “inclusiva”, a *Eudaimonía* corresponde a um *fim* de “grau secundário”, pelo qual só se faz alcançado após a realização de outros fins, dispostos de maneira ordenada. De maneira distinta, a interpretação “dominante” refere-se a um *fim* enquanto objeto de prioridade. Em comentário a essas considerações levantadas por Hardie, Brüllmann (2013) enfatiza ter o intérprete identificado na interpretação inclusiva o critério da “não complementação”, ao passo que a interpretação dominante traria consigo o critério do *fim* supremo enquanto algo distinto e particular. As indicações de ambas as perspectivas interpretativas na *Ethica Nicomachea* sugerem uma dificuldade de interpretação no que tange ao posicionamento de Aristóteles frente à

significação da *Eudaimonía* (felicidade). Em sua interpretação da leitura de Hardie, Brüllmann (2013) atentou para o fato de que teria o filósofo apresentado preferência à concepção dominante⁵⁴.

Não constitui o objetivo deste trabalho levantar um posicionamento de defesa em favor da interpretação “dominante” ou “inclusiva”, ou ainda de uma terceira interpretação⁵⁵, mas indicar que existe uma controvérsia entre as concepções “dominante” e “inclusiva”, e que ambas apontam para duas modalidades de *Eudaimonía* (felicidade): uma considerada *Eudaimonía* em maior grau e a outra em um grau menor. Na passagem do Capítulo 7 do Livro I da *Ethica Nicomachea* temos indicados o segundo e o terceiro critérios da *Eudaimonía* (felicidade). Assim, para Aristóteles (1984, p.55),

[...] definimos a autossuficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem conta-la como um bem entre outros. Se assim fizéssemos, é evidente que ela se tornaria mais desejável pela adição do menor bem que fosse, pois o que é acrescentado se torna um excesso de bens, e dos bens é sempre o maior o mais desejável. A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação.

Um ponto relevante pelo qual se fundamentam as interpretações “dominante” e “inclusiva” é a noção de *autarkéia*, isto é, de autossuficiência. Com base no critério da *autarkéia* (indicado na passagem acima) entendemos a *Eudaimonía* (felicidade) como o que torna a vida humana “carente de nada”. Ainda no Capítulo 7 do Livro I temos especificado que “por

⁵⁴ Philipp Brüllmann atenta que para Hardie Aristóteles apresentou uma concepção dominante a respeito da *Eudaimonía* (felicidade). Entretanto, o objetivo do Brüllmann não foi apresentar argumentos em favor da interpretação dominante ou inclusiva da *Eudaimonía* (felicidade), mas simplesmente indicar que a controvérsia entre ambas as interpretações apresenta consequências para a leitura do Capítulo 5 do Livro I da *Ethica Nicomachea*, que para a tradução adotada neste trabalho corresponde ao Capítulo 7 do Livro I. Cf. BRÜLLMANN, Philipp. **A teoria do bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 37.

⁵⁵ Faço alusão ao modo como Ursula Wolf problematiza a noção de *Eudaimonía* (felicidade) na concepção aristotélica. Para ela, além das interpretações dominante e inclusiva poderíamos também considerar a possibilidade de Aristóteles, na verdade, ter se referido a uma terceira concepção. Cf. WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 28. Ela faz uma crítica em relação às concepções dominante e inclusiva, alegando que ambas as interpretações não esclarecem como ocorre a relação entre a *Eudaimonía* (felicidade) e as atividades singulares. Cf. WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 53. Para a Ursula Wolf “a falta de uma determinação concreta do conteúdo da *Eudaimonía* torna evidente que se trata, antes, de concretizar ou articular mediante ações singulares, antes de mais nada, o que significa que uma determinada pessoa é *eudaimon* vivendo sob circunstâncias determinadas”. WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 53-54. Em relação ao *eudaimon*, a Ursula Wolf atenta para o fato de que há momentos na *Ethica Nicomachea* que o Estagirita afirmou a possibilidade de o “acaso” interferir na felicidade do homem, tornando-o mais feliz com felizes acasos ou infeliz com acasos perturbadores (como doença, perda de indivíduos próximos ou de outros bens exteriores). Isso sugere uma interferência da *tyhké* (do acaso) na *Eudaimonia*, e por felicidade não entenderíamos simplesmente a atividade conforme a *areté*. Segundo Wolf “o próprio Aristóteles oscila na avaliação dessa questão”. Cf. WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 49. Para ela, embora o Estagirita tenha defendido uma posição intermediária no Livro 1, a qual sugere que o *eudaimon* suportaria os infortúnios adequadamente e mesmo assim exerceria a atividade conforme a *areté*, a concepção aristotélica de *Eudaimonía* (felicidade) em determinadas passagens (que Wolf denominou de “científicas”) aponta apenas para a atividade que implica a *areté*. A conclusão que retiramos dessa observação é que o *eudaimon* é definido como o agente que exerce a atividade virtuosa, o que para Wolf é dizer também quem age segundo a *areté* em meio a certas circunstâncias, em que há participação ou ausência de bens exteriores.

autossuficiência não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e bem geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania” (ARISTÓTELES, 1984, p. 55). A autossuficiência indicada nessas linhas sugere a inclusão de *bens* à vida do homem, de modo a ser considerado carente de nada não aquele que vive de maneira solitária, mas aquele que possui acrescido à sua vida outros *bens* (como os pais, os filhos e a esposa).

Dito de outro modo, seria carente de nada o homem que vive em comunidade política, pois como poderia um *animal político* ser considerado “carente de nada” se lhe faltar a convivência como os outros? Nisso consiste a interpretação “inclusiva” da *Eudaimonía* (felicidade); o critério da não complementação é entendido, nessas circunstâncias, por não ser a *Eudaimonía* (felicidade) considerada um *bem* entre outros *bens*, mas o *Sumo Bem atárkico*. A *autarkéia* da *Vida Boa* se constitui não com a soma de um *bem*, mas com a inclusão dos *bens* humanos na sua significação. Segundo destacou João Hobuss (2015, p. 22) para Aristóteles “‘estar carente de nada’ não significa viver separado de seus pais, de seus filhos, etc., e permanecer simplesmente a contemplar os primeiros princípios e as primeiras causas”.

Por outro lado, seria isto (a contemplação dos primeiros princípios e causas em uma vida cuja ocupação seria tão somente esta) a ser defendido pela interpretação dominante, em que o *Téleion* corresponderia à vida contemplativa propriamente dita. Essa concepção encontra seus fundamentos nas considerações efetuadas pelo Estagirita no Capítulo 7 do Livro X da *Ethica Nicomachea* ao defender o caráter autárquico da vida contemplativa: “[...] a autossuficiência de que falamos deve pertencer principalmente à atividade contemplativa” (ARISTÓTELES, 1984, p. 228), como também a sua característica de ser buscada por si mesma, assegurando que “[...] essa atividade parece ser a única que é amada por si mesma” (ARISTÓTELES, 1984, p. 229).

De acordo com Wolf (2013, p. 255), “se acompanharmos a frase conclusiva em X 8, veremos que ela não só é a *Eudaimonía* perfeita, mas apenas ela é *Eudaimonía* [...]”⁵⁶. De fato, na citação pela qual extraiu Wolf (2013) essa concepção, o Estagirita dispôs que “[...] a felicidade deve ser alguma forma de contemplação” (ARISTÓTELES, 1984, p. 231). Observo que com base na interpretação “dominante” (na qual a vida contemplativa aparece como *Téleion*) não entendemos a *Eudaimonía* (felicidade) a partir da inclusão dos *bens* humanos, mas sim como o *Bem* particular e

⁵⁶ Embora tenha assim se referido à visão aristotélica da *Eudaimonía*, Ursula Wolf evita propositadamente transitar pelas noções inclusiva e dominante ao tratar dos dois tipos de *eudaimonia*. Sua posição caminha mais para uma maneira expositiva da *Eudaimonía* em maior e em menor grau presente no Livro X do que para defesa crítica de uma interpretação. Cf. WOLF. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*, 2013, p. 263.

superior aos demais. O critério da não-complementação não encontra bases nessas condições para se fazer presente, já que o acréscimo de um *bem* sempre torna um *fim* mais desejado.

Indicar a controvérsia existente entre as interpretações “dominante” e “inclusiva” da *Eudaimonía* (felicidade) presente na *Ethica Nicomachea* não é suficiente para entender o fundamento da ação ética segundo Aristóteles. Torna-se necessário identificar em sua concepção, seja a partir da interpretação “inclusiva” ou “dominante”, a *Eudaimonía* (felicidade) em maior e em menor grau. Entender de que modo Aristóteles assim definiu a *Vida Boa* exige considerar o modo como procedeu o filósofo com a investigação *endoxal*.

Considerando as opiniões que defendiam o público em geral e os intelectuais em relação à *Eudaimonía*, o Estagirita afirmou ser “[...] talvez infrutífero examinar todas as opiniões que têm sido sustentadas a esse respeito; basta considerar as mais difundidas ou aquelas que parecem ser defensáveis” (ARISTÓTELES, 1984, p. 51). Nesse sentido, procedeu ele de modo a distinguir três tipos diferentes de vida, dos quais se diferenciam igualmente três indicações do que se faz reportado como *Eudaimonía* (felicidade) “[...] junto com uma quarta opção, a vida orientada ao ganho” (HÖFFE, 2008, p. 193)⁵⁷. Assim, considerando o disposto no Capítulo 5 do Livro I temos indicadas as concorrentes para o que concebemos como *Eudaimonía* (felicidade).

Voltemos, porém, ao ponto em que havia começado esta digressão. A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida de gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa [...]. Quanto à vida consagrada ao ganho, é uma vida forçada, e a riqueza não é evidentemente o bem que procuramos: é algo útil, nada mais, e ambicioso no interesse de outra coisa (ARISTÓTELES, 1984, p. 51-52).

Considerando a vida dedicada aos prazeres, a vida política e a vida contemplativa como candidatas ao *Bem Viver* do homem⁵⁸, Aristóteles se propôs a investigar se estaria ele entre os *bens* correspondentes a esses modos de vida. Enquanto o público em geral tratava a *Eudaimonía*

⁵⁷ Otfried HÖFFE ainda destacou que por Aristóteles indicar duas formas de vida para a política temos apontadas cinco concorrentes em relação ao que devemos entender por *Eudaimonía* (felicidade): a vida dedicada aos apetites, o *fim* da vida política (a virtude ou a honra), a vida contemplativa, ou a vida dedicada ao ganho. Cf. HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Tradução Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 193. Para Aristóteles, além da honra, teríamos então como opinião concorrente ao *fim* da vida política, a virtude. Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 52. Estando a virtude em concorrência com a honra na definição do *fim* relacionado à vida política, o mestre do Liceu indicou haver ainda a necessidade de definir o que é a virtude, estando excluídas dessa possibilidade uma vida de inatividade como também a vida marcada por sofrimentos e infortúnios. “Mas também ela parece ser de certo modo incompleta, porque pode acontecer que seja virtuoso quem está dormindo, quem leva uma vida inteira de inatividade, e, mais ainda, é ela compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Ora, salvo quem queira sustentar a tese a todo custo, ninguém jamais considerará feliz um homem que vive de tal maneira”. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 52.

⁵⁸ Considerando já estar especificado que a vida dedicada ao ganho corresponde a uma vida forçada, não há mais motivos para que haja a permanência de sua indicação.

(felicidade) como uma vida dedicada aos prazeres, os partidários da política a consideravam como a vida dedicada às honras. Por outro lado, poderia ser a *areté* a finalidade da vida política, sendo ainda necessário indicar o que seria ela. Distinto do político e em maior grau do público em geral, a vida contemplativa, seria por integridade uma vida dedicada ao conhecimento do que há de mais cognoscível.

De acordo com Höffe (2008, p. 173), “ele se volta tanto contra a moral de muitos, a vida de prazer [...], quanto como contra a visão difundida de que na existência político (*moral*) (*bios politikós*) chega-se, em última análise, à honra”. Aristóteles exaltou a vida contemplativa, associando-a à *Eudaimonía* (felicidade) do homem em sua maior realização; para o Estagirita a vida política seria indicada como a *Eudaimonía* (felicidade) em grau menor. Compreender como o mestre do Liceu identificou a vida contemplativa e a política como conceitos fundamentais da *Vida Boa* exige ainda o destaque do que disse o filósofo em relação ao *Ergon* humano, isto é, a função própria do homem.

Observo nestas linhas que, ao se ocupar com esse conceito, Aristóteles principiou um novo momento de discussão na *Ethica Nicomachea* acerca da *Eudaimonía* (felicidade)⁵⁹. Segundo elencou Wolf (2013, p. 21), no Capítulo 6⁶⁰ do Livro I o mestre do Liceu introduziu a tese que assegura “a *Eudaimonía* como atividade da alma em conformidade com a *areté*” (WOLF, 2013, p. 21). Mas o que é a *areté* na concepção de Aristóteles? Qual a relação dela com a *Eudaimonía*? O conceito de *areté* foi definido pelo filósofo ao definir ser o *Ergon* humano a “atividade da alma”, sendo a *areté* a melhor realização dessa atividade. Assim especificou o Estagirita por meio da seguinte inferência:

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que ‘um tal-e-tal’ e ‘um bom tal-e-tal’ têm uma função que é a mesma em espécie (por exemplo, um tocador de lira e um bom tocador de lira, e assim em todos os casos, sem maiores discriminações, sendo acrescentada ao nome da função a eminência com respeito à bondade – pois a função de um tocador de lira é tocar lira, e a de um bom tocador de lira é fazê-lo bem); se realmente assim é [e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de

⁵⁹ As considerações aristotélicas quanto à temática em questão não se encerraram na denominação do *Sumo Bem* como algo absoluto, autossuficiente, e que corresponde à felicidade humana (isto é, a finalidade maior de toda ação), mas foram acrescentadas novas explicações. Movido pela intenção de melhor especificar o significado da *Eudaimonía* (felicidade), o filósofo apontou para a necessidade de considerar o *Ergon* do homem, alegando que é no exercício de sua função que alcança a vida feliz. Assim, para o mestre do Liceu “dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 55.

⁶⁰ O que para a Ursula Wolf se encontra introduzido no Capítulo 6 do Livro I da *Ethica Nicomachea* corresponde ao que encontramos no Capítulo 7 (do Livro I) da tradução do Leonel Vallandro e do Gerd Bornheim (da versão inglesa do W. D. Ross).

acordo com a excelência que lhe é própria; se realmente assim é], o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa (ARISTÓTELES, 1984, p. 56).

Com base nas contribuições da passagem citada atento para a disposição de quatro teses: “a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional” (a); “a função de um bom homem é uma boa e nobre realização da atividade da alma que implica um princípio racional” (b); “o Bem do homem é o seu Ergon (ou função) em consonância com a virtude” (c); e, por fim, “se há mais de uma virtude, o Bem humano ocorre em consonância com a melhor e mais completa” (d). No que tange à tese a (a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional) noto que Aristóteles chegou a essa concepção ao perguntar se haveria ou não uma função propriamente humana, sendo essa pergunta, para Wolf (2013), de caráter retórico⁶¹.

Para o Estagirita a função humana não poderia ser especificada a partir de algo considerado peculiar à vida das plantas e dos animais⁶², pois em nada o homem seria distinto ao ponto de se dizer haver uma função própria do ser humano: “Resta, pois, a vida do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento” (ARISTÓTELES, 1984, p. 56). O elemento do homem que tem um princípio racional é a *Psýchê*, e a sua divisão distingue uma parte irracional (que apenas obedece ao princípio racional) e uma parte dotada de razão (*diánoia*).

No Capítulo 1⁶³ do Livro VI Aristóteles voltou a tratar da divisão da *Psýchê* e especificou que ela, além de se dividir em duas partes (uma irracional e a outra racional)⁶⁴, também apresenta mais uma subdivisão interna na parte que constitui a razão. Por meio da subdivisão constituinte do princípio racional da *Psýchê* teríamos distinguidas duas especificidades para o *Ergon* humano, a saber, o conhecimento dos princípios mutáveis e variáveis e a contemplação dos

⁶¹ Encontramos o caráter retórico indicado pela Ursula Wolf na passagem do Capítulo 7 do Livro I que diz: “Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela?”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 56.

⁶² A vida de *nutrição*, de *crescimento* e de *percepção* correspondem não somente aos homens, mas também a vida dos animais como um todo e, por isso, a função especificamente humana não estaria entre elas. Assim, para Aristóteles “a vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 56.

⁶³ “[...] começando por fazer algumas considerações a respeito da alma. Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 141.

⁶⁴ A que obedece a razão e a que exerce a atividade racional, respectivamente.

princípios eternos e invariáveis. Dessa distinção temos definidas, respectivamente, as partes *calculativa* (*logistikón*) e *científica* (*epistemonikón*) da alma. Antes de tratar das contribuições de Aristóteles (presentes no Livro VI) referentes às partes *calculativa e científica* da *Psýchê* cabe destacar ainda o que decorre das teses *b*, *c* e *d*. Até o momento entendemos que a função do homem enquanto atividade da alma deve se relacionar com os princípios *logistikón* e *epistemonikón* da *diánoia*.

No que tange a tese *b* (a função de um bom homem é uma boa e nobre realização da atividade da alma que implica um princípio racional), indico que, se é assim, e se a atividade da alma que implica um princípio racional (com base na divisão que lhe foi conferida) atribui duas especificidades à função humana, então, o *Ergon* de um bom homem corresponderá ao bom exercício das atividades correspondentes à parte racional da alma. Se tratando da parte *calculativa* (*logistikón*) da alma é esta responsável pela realização política do homem ao passo que a parte *científica* (*epistemonikón*) se responsabiliza pela atividade contemplativa dos princípios indemonstráveis⁶⁵.

Se tratando da tese *c* (o *Bem* do homem é o seu *Ergon* em consonância com a virtude) esta associa o *Bem* do homem à boa realização de seu *ergon* (ou função), identificando-a com a chamada *areté*. Em outras palavras para Aristóteles a boa realização das partes calculativa e científica da *Psýchê* é o que fundamenta a *Eudaimonía* (felicidade) como o bom exercício da função política e da *Sophia*, sendo estas atividades distintas e que apresentam *aretai* igualmente diferentes. Assim, entendemos apresentar o *Ergon* humano mais de uma *excelência*, o que pode ser observado também pela tese *d* (se há mais de uma virtude, o *Bem* humano ocorre em consonância com a melhor e mais completa). Por meio desta última tese Aristóteles ainda indicou haver uma virtude maior e mais perfeita. Seu argumento (com base no que encontramos nas teses *c* e *d*) levanta ainda uma questão: se o *Bem* do homem é definido como a realização do *Ergon*⁶⁶ humano em conformidade com a virtude e se há mais de uma virtude com a melhor e mais perfeita, então esse *Bem* se faz vinculado às virtudes (*aretai*) ou tão somente à melhor delas?

⁶⁵ O mestre do Liceu fundamentou a diferença entre as partes científica e calculativa da alma considerando os objetos com os quais elas se relacionam. “[...] Porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra”. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 141.

⁶⁶ Em relação ao conceito de *Ergon*, Ursula Wolf apontou que seu emprego ocorre sempre em referência a uma *Tékhnê* e ao agir, mas pode se referir também a um “órgão” ou “instrumento”. O que há em comum entre a referência à *Tékhnê* e ao agir e a referência ao órgão ou instrumento é o fato de estarem ligados aos conceitos de *fim* e de *bem*. Cf. WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*, 2013, p. 36.

Considero nestas linhas ter voltado à antiga questão ou ao grande ponto que conduz os intérpretes de Aristóteles a se dividirem: É, pois, a *Eudaimonía* de caráter inclusivo ou dominante? Sem adentrar novamente à controvérsia observo apenas que, por associar o *Bem Viver* à função humana enquanto atividade da *Psýchê* (em conformidade com a virtude) é a *Eudaimonía* “[...] um modo da vida humana” (WOLF, 2013, p. 35), e como modo de vida só pode se constituir a partir da *práxis* (neste caso a *práxis* da alma), envolvendo o *Ergon*, o *télos* (*fim*) e a realização ética do homem.

Com base no que foi exposto podemos entender de que modo Aristóteles se posicionou contra a opinião do público em geral, que identificava a *Eudaimonía* (felicidade) com a vida dedicada aos prazeres. Para o mestre do Liceu não são nos prazeres que resulta o *Bem Viver*, mas sim na vida conforme a virtude, o que pode ser claramente observado no Capítulo 6⁶⁷ do Livro X da *Ethica Nicomachea*. A *Vida Boa* enquanto atividade da *diánoia* sugere que a realização ética do homem ocorra quando o princípio racional da alma governe a parte irracional. Nesse sentido, a honra também não representa o *Téleion* da atividade do homem. Na concepção aristotélica, aos homens dotados de *Sabedoria Prática* “[...] está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política” (ARISTÓTELES, 1984, p. 52). Em outras palavras, a *areté* corresponde a algo mais abrangente que a própria honra; seria a honra em relação à virtude moral apenas um “bem exterior”⁶⁸.

A realização moral e política do homem se fundamenta, na concepção aristotélica, com base na virtude como *télos*. No que tange à *areté* observo que no Capítulo 5⁶⁹ do Livro I Aristóteles destacou que a *excelência* da função humana não se constitui apenas na posse de uma disposição, pois se assim fosse poderia ser a *Eudaimonía* (felicidade) comum também aos indivíduos que levam uma vida de inatividade ou que tenham sofrido os maiores sofrimentos. Segundo destacou Wolf (2013, p. 253), “assevera Aristóteles [...] que a *Eudaimonía* não é uma *Héxis*, mas uma *enérgεια*, portanto a realização de uma *Héxis*, uma atividade atual”.

Aristóteles delineou o final da sua análise a respeito da *Eudaimonía* (felicidade) nas passagens dos Capítulos de 6 a 9⁷⁰ do Livro X da *Ethica Nicomachea*, e foram nos Capítulos 7 e 8

⁶⁷ “Com efeito, a felicidade não reside em tais ocupações, mas, como já dissemos, nas atividades virtuosas”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 228.

⁶⁸ No Capítulo 8 do Livro I, Aristóteles identificou três classes distintas para os *bens* humanos: “[...] alguns foram descritos como exteriores, outros como relativos à alma ou ao corpo”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 57.

⁶⁹ A referência desta nota corresponde à passagem da *Ethica Nicomachea* registrada na nota 57.

⁷⁰ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 227-236.

do mesmo Livro que o Estagirita estabeleceu as especificidades das duas modalidades de *Bem Viver*, a *Sophia* e a política. Assim, segundo Aristóteles (1984, p. 230),

[...] para o homem a vida conforme à razão é a melhor e mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz. Mas, em grau secundário, a vida de acordo com a outra espécie de virtude é feliz, porque as atividades que concordam com esta condizem com a nossa condição humana” (ARISTÓTELES, 1984, p. 230).

O mestre do Liceu definiu ser a vida contemplativa (que contempla os princípios eternos e imutáveis) correspondente à atividade do *Noûs*, sendo este entendido como o princípio divino do homem. Para Aristóteles (1984, p. 229), “[...] tanto quanto esse elemento é superior à nossa natureza composta, o é também a sua atividade ao exercício da outra espécie de virtude”. O seu *fim* é simplesmente o saber por si mesmo, pela simples vontade de saber. De modo contrário se constitui a *Eudaimonía* (felicidade) no exercício das atividades que caracterizam a realização humana enquanto seres de uma natureza composta, pois neste caso a mutabilidade própria das circunstâncias sugere uma forma de conhecer a “norma” da ação para interferir na manifestação ética e política do homem. Conforme observou Wolf (2013, p. 256), “[...] a segunda melhor forma de Eudaimonía é aquele modo de vida ao qual se dedicou a maior parte da EN⁷¹, portanto a vida eticamente boa e a vida política”.

Conhecer o que é bom para si e para a regência da *pólis*, isto é, a “norma” do agir, considerando o que foi registrado, constitui o princípio básico regente da filosofia prática aristotélica. Sendo a *Psýchê* do homem dotada de razão (*diánoia*) e de um princípio irracional que a obedece, a “norma” aparece como um *télos* que rege a parte da alma vinculada às afecções de prazeres e dores. Esse *télos* diz respeito às virtudes éticas e à justiça (*dikê*), que para viabilizarem a realização ética do homem necessitam da participação do princípio calculativo (*logistikón*) da alma, cuja *excelência* constitui a *Phrónêsis*. As *aretai Ethikai* (ou virtudes éticas) se distinguem das *aretai dianoetikái* (ou virtudes intelectuais); como podemos distinguir as virtudes éticas das intelectuais, e de que modo Aristóteles as conceituou corresponde ao que se encontra disposto no tópico seguinte.

3.3 A distinção entre *Virtudes éticas* e *Virtudes intelectuais*

Do mesmo modo como a definição de *Eudaimonía* (felicidade) para Aristóteles se encontrava incompleta com o sentido único de *Sumo Bem* (o *Téleion* humano), também a concepção

⁷¹ Observo que a indicação da sigla EN pela Ursula Wolf representa uma abreviação utilizada pela autora à obra *Ethica Nicomachea*.

de virtude (entendida como a excelência da atividade da alma) parecia exigir explicações mais detalhadas quanto a sua natureza. Considerando o conceito aristotélico de *areté* ressaltado de antemão nestas linhas que o filósofo, ao proceder com suas novas contribuições filosóficas no Livro II da *Ethica Nicomachea*, esclareceu logo no início existir dois tipos distintos de virtude, a ética e a intelectual. O fundamento para tanto se encontra vinculado às divisões que fez a respeito da alma, sendo a virtude intelectual associada à parte racional da *Psýchê* e a virtude ética àquela parte que se caracteriza por ser privada de razão (*diánoia*). Assim,

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (*ethike*) por uma pequena modificação da palavra *ethos* (hábito) (ARISTÓTELES, 1984, p. 67).

No que tange à *areté* ética, por se tratar de uma adesão que ocorre por meio do hábito, Aristóteles especificou não ser de forma natural que as virtudes se geram nos seres humanos, tampouco de forma contrária à sua natureza⁷². Ora, por decorrer dos hábitos as virtudes éticas se assemelham à *Tékhnê*, pois tanto o que diz respeito às virtudes éticas e à arte não realizamos em ato o que estaria pressuposto em potência. Para o Estagirita, “[...] as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 67), ou seja desenvolvemos pelo exercício constante até se tornar *areté* ou *Tékhnê*. Mas, como exercer determinada ação correta se, para tanto, pressupõe-se já sermos agentes eticamente corretos? Essa problematização foi registrada pelo filósofo no Capítulo 4 do Livro I da *Ethica Nicomachea*, transferindo também a questão para análise da *Tékhnê*. Quanto à realidade da arte, o filósofo a associou com o que podemos observar ocorrer com a gramática.

Pode-se fazer uma coisa que esteja concorde com as leis da gramática, quer por acaso, quer por sugestão de outrem. Um homem, portanto só é gramático quando faz algo pertencente à gramática e o faz gramaticalmente; e isto significa fazê-lo de acordo com os conhecimentos gramaticais que ele próprio possui (ARISTÓTELES, 1984, p. 70).

Considerando essas colocações, o que vemos sugerido por Aristóteles é que, assim como podemos distinguir os enunciados gramaticais do conhecimento gramatical propriamente dito (que possui um indivíduo verdadeiramente gramático), podemos igualmente diferenciar o saber correspondente à *Tékhnê* das ações singulares nas quais se fazem manifestos exemplos de produção técnica. Em outras palavras, segundo salientou Wolf (2013, p.68), “é necessário distinguir aqui ações singulares da posse duradoura de um saber-poder-da-*Tékhnê*. [...] Uma ação pode dar-se pelo

⁷² Para o discípulo de Platão “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 67.

acaso ou pela influência alheia, não sendo suficiente como critério para a posse de uma *Tékhnê*". Embora tenha Aristóteles identificado certa semelhança entre a *areté* ética e a *Tékhnê*, não seria a característica destacada (a separação entre as ações singulares e a posse do conhecimento que lhe sugere) uma particularidade referente à virtude ética. Para Aristóteles a virtude ética não se molda a partir de ações particulares consideradas boas, mas quando estas se encontram em relação com o caráter do agente ético.

Ora, na acepção do Estagirita existem três condições que delineiam a *práxis* do agente ético: “[...] Em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por ele mesmo; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável” (ARISTÓTELES, 1984, p. 70). Se é por meio do hábito que nos tornamos moralmente bons, então é pelo hábito que essas três condições se delineiam no caráter humano. Mas isso responde à problemática elencada acima? Ora, pressupõe-se que o indivíduo deva já possuir essas três condições para que pelo hábito possa se tornar moralmente bom. Como pode, então, essas condições serem também desenvolvidas no comportamento humano a partir da *Héxis*?

Em resposta a essa questão indico que segundo Aristóteles (1984, p. 71), “[...] as ações são chamadas justas e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante; mas não é temperante o homem que as pratica, e sim o que as pratica tal como o fazem os justos e temperantes [...]”. Em outras palavras, compete àquele que almeja desenvolver a virtude ética se guiar não apenas pelas ações singulares, mas também pelo caráter de quem já tornou as mesmas uma *Héxis*⁷³.

Na concepção do Estagirita, assim como dos hábitos humanos podem se desenvolver as *aretai Ethikaí* também deles podem surgir o seu total oposto. Isto atende a realidade da manifestação prática do homem como também a realização de sua *Tékhnê*, pois conforme se fez especificado,

⁷³ Segundo a Ursula Wolf “sob orientação, por exemplo, alguém pode fazer ações retas sem ser ele próprio reto, no sentido de que pode fazer ações iguais às que faria uma pessoa reta nessa situação”. WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 69. Observo mediante a colocação da Ursula Wolf que o desenvolvimento da *Héxis* ética não necessita apenas da imitação de ações isoladas advindas do agente que já desenvolveu os “bons hábitos”, mas sobretudo da imitação do seu caráter. Indica ainda Wolf que dentre as três condições elencadas por Aristóteles para desenvolver as *aretai* éticas (o conhecimento do que faz, a escolha da ação e o caráter firme da ação) é a terceira (o caráter firme da ação), por pressupor uma estabilidade nas decisões do agente, que viabiliza o *bem agir*. Cf. WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 69. Para ela “ações retas em sentido autêntico e próprio só podem ser feitas por aquele que possui a justiça como uma disposição de caráter duradoura, agindo a partir dessa constituição ética”. WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013, p. 69.

[...] é das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude, assim como toda arte: de tocar lira surgem os bons e os maus músicos. Isso também vale para os arquitetos e todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos, construindo mal, maus. Se não fosse assim não haveria necessidade de mestres, e todos os homens teriam nascido bons ou maus em seu ofício. Isso, pois, é o que também ocorre com as virtudes: pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes. O mesmo se pode dizer dos apetites e da emoção da ira: uns se tornam temperantes e calmos, outros intemperantes e irascíveis, portando-se de um modo ou de outro em igualdade de circunstâncias (ARISTÓTELES, 1984, p. 67-68).

Conforme apontou o mestre do Liceu nos Capítulos 5 e 6⁷⁴ do Livro II da *Ethica Nicomachea*, as definições correspondentes à virtude ética se distinguem quanto ao gênero e quanto à espécie. Em seu comentário à *Ethica Nicomachea*, Wolf (2013) destacou que a denominação das virtudes éticas enquanto *Héxis* corresponde à definição quanto ao gênero, e sua especificação como algo que distingue os homens moralmente bons dos maus corresponderia à definição em espécie. No que tange à definição em gênero, o filósofo chegou a uma concepção utilizando o “procedimento de exclusão” (WOLF, 2013, p. 69). Ao elencar possíveis conceitos para a virtude ética, indicou ele os que não se enquadravam na noção de *areté* e o porquê de ser assim. Nesse contexto, no Capítulo 5⁷⁵ do Livro II da *Ethica Nicomachea* considerou o mestre do Liceu ser a alma humana palco de três significações distintas: *paixões*, *faculdades* e *disposições de caráter* (*Héxis*); a virtude ética só poderia atender ao sentido de uma delas. Nessas circunstâncias, segundo distinguiu Aristóteles (1984, p. 71),

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

Após assim considerar, o Estagirita indicou que a *areté* ética não deve ser entendida a partir do sentido pelo qual entendemos as paixões, “[...] porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios” (ARISTÓTELES, 1984, p. 71). Além disso, assim como as paixões não atenderiam a concepção concernente às virtudes éticas, as faculdades humanas (isto é, as capacidades de sentir as paixões) também indispõem de um sentido que possa se enquadrar na noção das virtudes éticas, “[...] porquanto ninguém nos chama bons ou

⁷⁴ “Mostramos, assim, o que é a virtude com respeito ao gênero. Não basta, contudo, definir a virtude como uma disposição de caráter; cumpre dizer que espécie de disposição é ela”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 72.

⁷⁵ “Devemos considerar agora o que é a virtude. Visto que na alma se encontram três espécies de coisas – paixões, faculdades e disposições de caráter -, a virtude deve pertencer a uma destas”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 71.

maus, nem nos louva ou censura pela simples capacidade de sentir as paixões” (ARISTÓTELES, 1984, p. 71).

Nessas circunstâncias, procedendo por exclusão de conceitos o mestre do Liceu indicou ser as *aretai Ethikai* uma disposição de caráter (também denominada *Héxis*, ou seja, hábito), pela qual podemos entender “[...] uma postura duradoura, que determina tanto a reação afetiva como a ativa diante das situações” (WOLF, 2013, p.70). Ora, considerando as três condições destacadas acima (ter conhecimento do que deve ser feito, fazer as escolhas conscientemente e por elas mesmas, e apresentar firmeza nas decisões), que para Aristóteles devem reger a conduta do agente ético, observo que a concepção de disposição de caráter (quando se refere às virtudes éticas), encontra-se diretamente vinculada a essas condições, pois é no exercício das mesmas que o homem configura uma postura duradoura e ativa diante do que lhe provoca afecção.

De maneira resumida é a *areté ethike* (enquanto disposição de caráter) o que entendemos como um estado psíquico, pelo qual a *Psýchê* humana se dispõe a fazer as escolhas cabíveis e corretas em cada circunstância (que lhe exige uma tomada de decisão). Mas quando assim procedemos podemos ser louvados ou censurados; louvados quando nossas ações realizam o *bem agir*; censurados, quando a *práxis* humana não repercute uma conduta moral segundo a virtude. Observo que também há disposição de caráter no caso do vício, pois para Aristóteles a disposição de caráter ocorre quando nosso posicionamento frente às paixões humanas é *bom* (*agáthon*) ou *mau* (*kakon*): *bom* quando regemos nossas ações retamente diante das paixões, e *mau* quando fazemos o total oposto. Mas o que seria esse total oposto? Ao defini-lo temos estabelecida a noção de vício, que seria contrária à definição da *areté* segundo a espécie; porém antes de identificar as contribuições de Aristóteles a respeito dessa definição indico que para ele as virtudes éticas se relacionam com as paixões humanas. Isto se torna evidente quando no Capítulo 3 do Livro II da *Ethica Nicomachea* o Estagirita indicou que “devemos tomar como sinais indicativos do caráter o prazer ou a dor que acompanham os atos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 69).

Destaca Aristóteles que a parte irracional da alma, ao obedecer ou não o princípio racional gera a dor ou o prazer. Segundo o filósofo, “é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres” (ARISTÓTELES, 1984, p. 69). De acordo com Wolf (2013), a *Retórica* representa a obra em que o filósofo efetua maiores exposições quanto ao fenômeno da afecção. Em comentário ao que o mestre do Liceu registrou na *Retórica*, destacou a especialista os aspectos do fenômeno tratado. Assim,

(i) a afecção é provocada cada vez por um estado de coisas, implica a opinião de que se dê um determinado estado de coisas, de que a situação se compõe desse ou daquele modo. No exemplo da ira: aquele que é atingido imagina ser menosprezado. (ii) Ali estão em questão sempre estados de coisas significativos para a vida ou para o bem viver da pessoa. Poderíamos dizer, portanto: na habilidade desiderativa, no ser afetado, se dá um reporte valorativo em relação à vida própria. (iii) A afecção reage a esse estado de coisas, contendo cada vez um componente de prazer ou desprazer. No caso de uma afecção negativa, como a ira, enquanto uma resposta de alguém que é acometido por algo ruim, em sua pessoa ou em sua *Eudaimonía* surge um desprazer. [...] (iv) A afecção é inicialmente uma reação passiva a um estado de coisas, mas nos leva igualmente a uma aspiração. Um estado de coisas acompanhado de prazer nos leva à aspiração de conservá-lo; um estado de coisas acompanhado de desprazer, como no exemplo da ira, provoca a aspiração de eliminar esse estado de coisas, como no exemplo da aspiração por vingança. Diversamente da afecção, a aspiração, também em estado de coisas que prejudicam a pessoa, não contém apenas desprazer, mas desencadeia também prazer, que consiste na esperança de afastar o mal (WOLF, 2013, p. 71).

Esclarece Wolf (2013) que Aristóteles apresentou preocupação em determinar as virtudes éticas levando em consideração a subjetividade presente no agradável. Segundo Dorothea Frede (2009, p. 239), as “virtudes morais dizem respeito ao caráter apropriado das ações prazerosas e desprazerosas – e disso dependem claramente seus conteúdos. Apreciamos ou sentimos desprazer por ações moralmente corretas ou incorretas”. Mas o que seria o “caráter apropriado” das ações prazerosas ou desprazerosas? E como definir as ações humanas como “moralmente corretas ou incorretas”? Foi considerando essas questões que Aristóteles definiu a natureza da *areté ethike* segundo a espécie, definindo num primeiro momento que enquanto *areté* “[...] a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem sua função” (ARISTÓTELES, 1984, p. 72). O bom desempenho da disposição de caráter (isto é, o *spoudaios*, o que torna a disposição virtuosa) consiste em sentir os prazeres e dores na medida correta. Para assim especificar, o Estagirita distinguiu a natureza do que caberia ser entendido como “medida correta”:

Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco (ARISTÓTELES, 1984, p. 72).

Além disso, no que compete à *areté ethike* acrescentou o filósofo que “[...] a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo [...], pois é ela que diz respeito às paixões e ações, nas quais existe excesso, carência e meio-termo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 72). Em outras palavras o que afirmou Aristóteles é que as virtudes éticas correspondem a uma espécie de mediania, e por isto entendemos aquilo que não é nem demasiado e nem pouco, mas que apresenta um justo “grau de predominância”. Se é assim que ocorre, e se as virtudes éticas dizem respeito às ações e paixões

humanas, então, a “mediania” (*mesótês*) se apresenta como a “medida correta” que se aplica de modo a externar o equilíbrio nas ações e paixões humanas. Quando assim não ocorre, e o homem ao invés disso pondera suas ações e paixões para o excesso ou para a escassez temos exemplificado o que Aristóteles denominou de *vício*. O vício é o erro cometido pelo ser humano por não manifestar uma conduta equilibrada. Em exemplo, observou o Estagirita que “tanto a deficiência como o excesso de exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais quanto para menos, destroem a saúde [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 68).

O conceito de “mediania” sugere uma forma de reger com mais precisão o agir ético. Este se relaciona com o âmbito do mutável de maneira semelhante como ocorre com a ciência *física*, pelo saber vinculado à experiência. Segundo destacou Wolf (2013, p. 63), “somos confrontados com a maior das concreções onde, em situações particulares, empregamos uma *Tékhne* ou onde exercemos uma areté ética”. Assim, falar de precisão ou exatidão nessas circunstâncias exige maiores especificações quanto ao modo de nos realizarmos eticamente em meio à contingência, visto ser insuficiente saber apenas que devemos agir de maneira correta. Por outro lado, a definição da virtude ética quanto à espécie exige também explicações que esclareçam como aplicar o meio-termo na singularidade de cada circunstância. Para tanto, deve-se considerar que “o meio-termo correto não é o meio-termo numérico, mas diferente para cada pessoa, a cada vez de acordo com sua situação” (WOLF, 2013, p. 72). A diferença entre o meio-termo numérico e o meio-termo relacionado ao modo de agir ético do homem pode ser observada no Capítulo 6 do Livro II da *Ethica Nicomachea*. Assim,

[...] se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em função do objeto, porque excede e é excedido por uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco – demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principalmente (ARISTÓTELES, 1984, p. 72).

Observa Aristóteles que a exatidão sugerida pela doutrina da *mediania* se molda à singularidade do caso em que é empregada, assim como cada caso (envolvendo prazeres e dores) se molda no agir ético a partir da “mediania”. Dessa relação resulta que a proposta de Aristóteles sugeriu ao homem, no que diz respeito aos prazeres e dores⁷⁶, “[...] senti-los na ocasião apropriada,

⁷⁶ Segundo a leitura de Dorothea Frede, na concepção aristotélica “*prazer e dor designam qualquer tipo de sensação positiva ou negativa, percepção, sentimento, estado de ânimo ou atitude*. Essa enumeração indica o quão amplo é o

com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente” (ARISTÓTELES, 1984, p. 73). É isso o que caracteriza a mediania “relativa a nós”, e quando nos dispomos a aplica-la na ação e nas paixões humanas somos movidos a perceber de que modo o Estagirita se propôs a apresentar a “retidão da ação”.

Segundo destacou Rosalind Hursthouse (2009), pode-se lembrar de indivíduos do nosso convívio que comprometem sua força e sua saúde por não praticarem exercícios ou por comerem demasiadamente, assim como é igualmente possível darmos exemplos de pessoas que comprometem sua força e saúde pelo excesso de exercícios físicos ou por causa de dietas. Isto corresponde a exemplos típicos dos extremos: excesso e escassez, que devemos evitar; por outro lado não alcançamos automaticamente a mediania ao evitar tais coisas. De acordo com Hursthouse (2009, p. 99),

[...] se paramos para pensar, lembramo-nos de casos em que a força e a saúde foram prejudicadas não por uma grande ou pequena quantidade de exercício ou comida, mas por uma má qualidade de ambos. É o caso, por exemplo, de uma pessoa que destruiu os ligamentos do joelho correndo sobre um terreno muito duro, ou de alguém que acaba com a sua saúde por comer apenas em *fast-foods*. Ter o tipo certo – o melhor – de comida ou exercício é tão importante quanto evitar o excesso e a deficiência. É por isso que precisamos de médicos e treinadores para nos dizer o que fazer.

Pelos exemplos citados, observa-se que o melhor tipo de comida ou de exercício é ditado pelo momento apropriado do dia (que devemos consumir determinada comida ou praticar certa atividade física), pelos objetos apropriados (neste caso, a própria comida ou os recursos pelos quais praticamos exercício), em relação à pessoa certa, pelo motivo com que ingerimos determinados alimentos ou praticamos certos exercícios físicos (a saúde e a força) e pela quantidade correta. Indica Aristóteles que a *areté* da parte irracional da alma não pode ser regida sem que o *óρθος*, *lógos* intervenha e promova a retidão da *práxis*. Em outras palavras o *Ergon* humano deve fazer-se claramente atuante no processo de especificação do meio-termo, e ditar a “medida correta” no que diz respeito ao modo de agir e sentir as paixões humanas. Segundo observou Wolf (2013, p. 77),

Encontrar o meio-termo, nesse caso, significa então que a afecção não toma conta totalmente da pessoa, mas deixa um espaço de jogo no qual podem atuar razões que

espectro recoberto por esses dois termos. Ele compreende tanto *prazeres simples, como saborear uma maçã suculenta, quanto complexos, tais como apreciar uma grande obra de arte* ou admirar uma ação moralmente elevada. O campo abrangido por sua contrapartida, pela dor, é igualmente vasto. Vai da simples sensação de dor por uma picada de mosquito até o sentimento de repulsa frente a uma crueldade ou o *ennui* de assistir a uma palestra monótona”. FREDE, Dorothea. Prazer e dor na ética aristotélica. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**, 2009, p. 238, grifo nosso.

superam o impedimento da realização da vida, de tal modo que, mesmo não gerando alegria, não permite pelo menos experimentar desprazer⁷⁷.

Considerando essas colocações, antecipo que na relação entre a parte irracional da alma e a parte responsável pelo *Ergon* humano identifica-se a atuação de uma virtude intelectual, a *Phrónêsis*. Até aqui abordei a natureza da *areté* (quanto ao gênero e a espécie) que rege a parte irracional da alma, sendo ainda necessário indicar o que assegurou Aristóteles quanto às virtudes intelectuais. Além destas últimas serem virtudes da parte racional da alma e estarem relacionadas às suas atividades, de que modo Aristóteles especificou serem elas? Antes de aprofundar essa questão destaco ainda a exposição deixada pelo Estagirita acerca das *aretai Ethikaí*, isto é, de cada *Héxis* especificada a partir das afecções correspondentes. Cada *Héxis* se distingue pela circunstância em que o meio-termo se faz aplicado. No Capítulo 7⁷⁸ do Livro II da *Ethica Nicomachea* Aristóteles identificou de maneira sucinta cada uma das *aretai* e os seus extremos, especificando o que ele mesmo denominou de “quadro geral”.

Após dispor as virtudes e os vícios no “quadro geral” se propôs a abordar o modo como na experiência de vida identificamos cada *areté* e seus respectivos vícios (por excesso e por escassez), explicando a partir do Capítulo 6 do Livro III até o Capítulo 9⁷⁹ do Livro IV da *Ethica Nicomachea* como podemos compreendê-las. Considerando o “quadro geral” das virtudes aponto corresponderem elas a uma totalidade de dez *medianias*, sendo a realização das mesmas o que gera a justiça. De maneira semelhante ao modo como concebeu Platão, a justiça para Aristóteles representou também uma virtude que se realiza com a predominância das demais, delineando o *Ethos* de uma cidade ordenada. Porém a justiça, na concepção aristotélica, apresenta singularidades em sua significação. No que tange às afecções humanas do medo, dos apetites e da ira, o Estagirita denominou como *aretai Ethikaí* a *coragem (andreia)*, a *temperança (sophrosyne)* e a *calma (praotes)*, respectivamente.

A coragem enquanto meio-termo na concepção do Estagirita envolveria além do medo, a afecção da confiança. Wolf (2013, p. 82) enfatiza que nesse contexto, o meio-termo da coragem “[...] não reside entre o muito medo e o pouco medo, mas entre medo diante do mal e a confiança na salvação. Diante de um grande perigo, então, o corajoso não teria medo, mas também não teria

⁷⁷ Ursula Wolf efetuou o comentário citado em referência à passagem do Capítulo 3 do Livro II da *Ethica Nicomachea*: “[...] Porque o homem que se abstém de prazeres corporais e se deleita nessa própria abstenção é temperante, enquanto o que se aborrece com ela é intemperante; e quem arrosta coisas terríveis e sente prazer em fazê-lo, ou, pelo menos, não sofre com isso, é bravo, enquanto o homem que sofre é covarde”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 69, grifo nosso.

⁷⁸ “[...] porquanto a conduta versa sobre casos individuais e nossas proposições devem harmonizar-se com os fatos nesses casos. Podemos toma-los no nosso quadro geral”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 74.

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 90-117.

confiança”. Assim, de acordo com o Capítulo 7⁸⁰ do Livro II, quanto ao que excede no destemor, Aristóteles indicou que não apresentaria denominação, ao passo que aquele a exceder no sentimento de confiança seria o temerário; o excesso de medo e a falta de confiança nada mais resultaria do que no homem covarde. Os extremos, nessas circunstâncias, seriam então a *temeridade* e a *covardia*⁸¹.

Quanto às disposições relacionadas aos apetites, Aristóteles esclareceu ainda no Capítulo 7⁸² do Livro II ser a mediania chamada de *temperança*, e *intemperante* o homem que erra por excesso⁸³. Quanto ao vício por escassez, chamou ele de “insensível” aqueles que apresentam deficiências em relação aos sentimentos de prazer e desprazer sentidos a partir das afecções dos apetites corpóreos. Para Aristóteles, as pessoas que apresentam deficiências quanto aos prazeres corpóreos são difíceis de se encontrar e poderiam, por isso mesmo, ficar sem denominação. Se tratando do sentimento de cólera⁸⁴, Aristóteles esclareceu ser a *calma*⁸⁵ a medida intermediária, a *irascibilidade* o vício por excesso e a *pacatez* o vício por escassez.

⁸⁰ “Em relação aos sentimentos de medo e de confiança, a coragem é o meio-termo; dos que excedem, o que o faz no destemor não tem nome (muitas disposições não o têm), enquanto o que excede na audácia é temerário, e o que excede no medo e mostra falta de audácia é covarde”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 74.

⁸¹ As contribuições aristotélicas acerca da coragem não se resumem às colocações elencadas no “quadro geral”, sendo apresentadas novas contribuições nos Capítulos de 6 a 9 do Livro III da *Ethica Nicomachea*. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 90-95. Entre as questões que se desenrolam em relação à coragem, observo o problema que busca responder de que maneira pode o agente contribuir para a sua *Eudaimonia* numa situação em que a coragem é predominante, visto ser ela a ausência do medo como também da confiança (o que implica se não um desprazer ao menos a falta de alegria na atividade a ser exercida). Essa questão foi levantada pela Ursula Wolf que em resposta salientou que o corajoso tem em vista o *kalón*, o agir eticamente nobre que afasta a afecção que impede a realização da felicidade, suportando adequadamente o medo. Cf. WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, 2013, p. 83. Para ela, “o *kalón* é aquilo que faz que a afecção do medo retorne ao pano de fundo”. WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, 2013, p. 83. Em relação às contribuições presentes na *Ethica Nicomachea* pelas quais se torna possível confirmar a observação da Ursula Wolf destaco a passagem do Capítulo 7 do Livro III. “Ora, os bravos são indômitos quanto pode sê-lo um homem. Por isso, embora tenham também as coisas que não estão acima das forças humanas, enfrentam-nas como devem e como prescreve a regra, a bem da honra; pois essa é a finalidade da virtude”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 91.

⁸² “Com relação aos prazeres e dores – não todos, e menos ainda no que tange às dores – o meio-termo é a temperança e o excesso é a intemperança. Pessoas deficientes no tocante aos prazeres não são muito contraditórias, e por este motivo não receberam nome; chamemo-las, porém, ‘insensíveis’”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 74.

⁸³ No que diz respeito à temperança o mestre do Liceu efetuou novas contribuições nos Capítulos de 10 a 12 do Livro III da *Ethica Nicomachea*. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 95-98. Em relação ao que entendemos por essa virtude destaco o que encontramos no Capítulo 10 do Livro III: “A temperança deve relacionar-se com os prazeres corporais; não, porém, com todos, pois os que se deleitam com objetos da visão tais como as cores, as formas e a pintura não são chamados temperantes nem intemperantes; e contudo, parece que é bem possível deleitar-se com essas coisas tanto como se deve quanto em excesso ou em grau suficiente [...]. Também não aplicamos esses nomes aos que se deleitam com odores, a não ser incidentalmente [...]. [...] E até a outras pessoas, quando têm fome, causa prazer o cheiro da comida; mas comprazer-se nessa espécie de coisas é característico do homem intemperante, pois elas são objetos de apetite para ele”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 95.

⁸⁴ “No tocante à cólera também há um excesso, uma falta e um meio-termo. Embora praticamente não tenham nomes, uma vez que chamamos calmo ao homem intermediário, seja o meio-termo também a calma; e dos que se encontram nos extremos, chamamos irascível ao que excede e irascibilidade ao seu vício; e ao que fica aquém da justa medida chamamos pacato, e pacatez à sua deficiência”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 75.

⁸⁵ Em relação à calma, Aristóteles ocupou ainda as linhas do Capítulo 5 do Livro IV da *Ethica Nicomachea*. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 111-112. De acordo com Wolf a afecção da ira gera problemas

No que tange às ações humanas relacionadas ao modo de utilizar o dinheiro, o mestre do Liceu distinguiu duas *aretai* no tocante ao que encontramos também no Capítulo 7do Livro II (da *Ethica Nicomachea*); uma delas seria relacionada ao ceder e receber dinheiro em pequenas quantias, constituindo, assim, o meio-termo da *liberalidade*⁸⁶ cujos extremos, por excesso e por escassez teríamos à *prodigalidade* e à *avareza*⁸⁷, respectivamente. Para o Estagirita, nessa situação ocorre algo específico: “o pródigo excede no gastar e é deficiente no receber, enquanto o avaro muito excede no receber e é deficiente no gastar” (ARISTÓTELES, 1984, p. 74). Quanto às disposições relacionadas aos gastos em grande quantidade, o meio-termo seria a *magnificência*⁸⁸, sendo seu extremo por excesso a *vulgaridade* e o *mau gosto*, enquanto por deficiência o vício seria a *mesquinhez*. Ao estabelecer essa distinção, Aristóteles indicou que embora a *liberalidade* e a *magnificência* sejam relacionadas ao trato com o dinheiro também apresentam elas especificidades que lhes distinguem, as quais foram discutidas pelo filósofo nos Capítulos 1 e 2⁸⁹ do Livro IV da *Ethica Nicomachea*. Sem tratar do que disse Aristóteles a respeito de cada uma das virtudes indico nestas linhas que

o que nos chama atenção, de imediato, é que ele não fala de afecções como seu pano de fundo, mas apenas de âmbitos de ação e correspondentes disposições para a ação. O que

semelhantes aos do medo, pois a ira representa uma afecção que reage a um mal (e, por isso, é acompanhada pelo sentimento de desprazer) e advém ela do fato de termos sido desprezados (nós próprios, ou nossos familiares), o que nos leva a questionar como pode a ira contribuir para a realização da *Eudaimonía*. Cf. WOLF, **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013 p. 86-87. Para a Ursula Wolf o caso da calma parece, por outro lado, se diferir da coragem quando consideramos que no caso da ira não estamos falando explicitamente de uma “motivação positiva”, do “objetivo do *kalón*” (que coloca num grau secundário o aspecto indesejável da situação e a afecção inibitória), podendo mesmo ser vista como pressuposto para a atividade racional. Cf. WOLF, **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013 p. 87. Embora assim tenha assentido a respeito da diferença entre a coragem e a calma, Wolf depois atenta que a calma pode também apresentar “[...] indicações de uma motivação positiva, proveniente antes de representações valorativas cotidianas, [...] superando assim o empecilho da ira como motivação do segundo nível”. WOLF, **A ética a Nicômaco de Aristóteles**, 2013 p. 87.

⁸⁶ “No que se refere a dar e receber dinheiro o meio-termo é a *liberalidade*; o excesso e a deficiência, respectivamente, *prodigalidade* e *avareza*”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 74.

⁸⁷ Em relação à *liberalidade* e aos vícios da *prodigalidade* e da *avareza*, Aristóteles efetuou novas considerações no Capítulo 1 do Livro IV da *Ethica Nicomachea*. Cf. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 101-104.

⁸⁸ No que tange à *magnificência* e aos vícios da *vulgaridade* e do *mau gosto*, as contribuições da *Ethica Nicomachea* delinearão ainda o Capítulo 2 do Livro IV. Cf. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 105-107.

⁸⁹ Não corresponde ao propósito deste trabalho aprofundar as contribuições aristotélicas relacionadas a cada uma das virtudes éticas, tampouco tratar das peculiaridades que diferenciam a *liberalidade* e a *magnificência*. Porém, considero relevante ressaltar que para Aristóteles quem não possui condições financeiras devidas para a *magnificência* e mesmo assim busca proceder como magnificente se assemelha mais ao pródigo, que é o vício por excesso em relação à *liberalidade*. Para o mestre do Liceu a definição da virtude no trato com o dinheiro não deve desconsiderar quem é o agente e que recursos financeiros possui, “[...] pois os gastos devem ser dignos dos seus recursos e adequar-se não só aos resultados, mas também a quem os produz. Por isso um homem pobre não pode ser *magnificente*, visto não ter os meios de gastar apropriadamente grandes quantias”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 106, grifo nosso.

está em questão no trato com o dinheiro é sobretudo um reto comportamento no ganho e um reto emprego do que se possui (WOLF, 2013, p. 88)⁹⁰.

Procedendo ainda com a exposição das *aretai Ethikai* do Capítulo 7 do Livro II da *Ethica Nicomachea*, o Estagirita esclareceu ser o *justo orgulho* (ou *magnanimidade*)⁹¹ o meio-termo relacionado à honra e à desonra, enquanto que o excesso teria a denominação de *vaidade oca* e a escassez, por sua vez, seria a *humildade indébita*. Por outro lado, essas seriam as disposições correspondentes às grandes honras e em relação às pequenas honras outras disposições deveriam ser consideradas, de modo que, nessas circunstâncias, *ambicioso* seria aquele que erra por excesso e *desambicioso*, por escassez. O meio-termo, porém, quanto às pequenas honras não possuiria denominação.

De acordo com Aristóteles, “há outros três meio-termos que diferem entre si, apesar de revelarem uma certa semelhança comum. Todos eles dizem respeito ao intercâmbio em atos e palavras” (ARISTÓTELES, 1984, p. 75). Um deles se relaciona com o ato de dizer a verdade; nesse caso o meio-termo é a *veracidade*⁹² e verídico seria o indivíduo que age conforme a mediania, ao passo que o vício por excesso seria a *jactância* e por escassez a *falsa modéstia*. Em relação às outras duas formas de *mediania* relacionadas “aos atos e palavras”⁹³, são elas referentes ao que é aprazível: uma relacionada a um divertimento de modo específico e a outra considerando o

⁹⁰ Para Ursula Wolf, a retidão no gasto do dinheiro representa “um meio imediato para a Eudaimonía”, o que podemos compreender quando concebemos os bens das propriedades enquanto bens exteriores, condicionantes para a felicidade humana. WOLF, *A ética a Nicômaco de Aristóteles*, p. 89. A retidão no gasto do dinheiro como meio imediato para a *eudaimonia* pode ser observada na concepção aristotélica a partir do registro que o mestre do Liceu fez ao comentar a infortuna do *pródigo*. “Pródigo é aquele que se arruína por sua própria culpa, e o malbaratar seus bens é considerado uma forma de arruinar a si mesmo, pois é opinião de muitos que a vida depende da posse de riquezas”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 101. Mesmo não sendo a vida dedicada às posses o que o Estagirita concebeu por felicidade, com base em seu comentário a respeito do pródigo percebemos que o mau uso do dinheiro inviabiliza a *Éudaimonía*, pois arruína a vida de quem excede nos gastos, retirando-lhe os bens que condicionam a felicidade.

⁹¹ “Com respeito à honra e à desonra, o meio-termo é o *justo orgulho*, o excesso é conhecido como uma espécie de *vaidade oca* e a deficiência como uma *humildade indébita*; e a mesma relação que apontamos entre a liberalidade e a magnificência, da qual a primeira difere por lidar com pequenas quantias, também se verifica aqui, pois há uma disposição que tem alguns pontos em comum com o justo orgulho, mas se ocupa com pequenas honras, enquanto a este só interessam as grandes. Porque é possível desejar a honra como se deve, mais do que se deve e menos do que se deve, e o homem que excede em tais desejos é chamado ambicioso, o que fica aquém é *desambicioso*, enquanto a pessoa intermediária não tem nome”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 74.

⁹² “No que toca à verdade, o intermediário é a pessoa verídica e ao meio-termo podemos chamar veracidade, enquanto a simulação que exagera é a *jactância* e a pessoa que se caracteriza por esse hábito é a *jactanciosa*; e a que subestima é a *falsa modéstia*, a que corresponde a pessoa falsamente modesta”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 75.

⁹³ “Quanto à *aprazibilidade* no proporcionar divertimento, a pessoa intermediária é *espirituosa* e ao meio-termo chamamos *espírito*; o excesso é a *chocarrice*, e a pessoa caracterizada por ele, um *chocarreiro*, enquanto a pessoa que mostra deficiência é uma espécie de *rústico* e a disposição é a *rusticidade*. Vejamos, finalmente, a terceira espécie de *aprazibilidade*, isto é, a que se manifesta na vida em geral. O homem que sabe agradar a todos da maneira devida é amável, e o meio-termo é a *amabilidade*, enquanto o que excede os limites é uma pessoa *obsequiosa* se não tem nenhum propósito determinado, um *lisonjeiro* se visa ao seu interesse próprio, e o homem que peca por deficiência e se mostra sempre desagradável é uma pessoa *mal-humorada e rixenta*”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 75.

divertimento “de modo geral” (ou seja, quando consideramos todas as circunstâncias da vida em que pode estar presente o divertimento).

No primeiro caso (em que há divertimento de modo específico) o meio-termo determinaria o agente *espirituoso* e os extremos por excesso e escassez seriam, respectivamente, a *chocarrice* e a *rusticidade*. Já no segundo caso (relacionado ao divertimento da vida de modo geral), o indivíduo que agradasse todos na medida devida seria considerado *amável*; aquele que errasse por excesso seria *obsequioso* (e *lisonjeiro* aquele que sofresse esse excesso por propósito determinado, ou seja, quando tentasse agradar a si próprio) e aquele que cometesse o vício por escassez seria um agente *desagradável* ou *mal humorado*.

Ainda se tratando das afecções humanas o Estagirita identificou enquanto *medianias* a *modéstia* e a *justa indignação*. Assim, para ele

[...] a vergonha não é uma virtude, e não obstante louvamos os modestos. Mesmo nesses assuntos, diz-se que um homem é intermediário e um outro excede, como, por exemplo, o acanhado que se envergonha de tudo; enquanto o que mostra deficiência e não se envergonha de coisa alguma é um despuadorado, e a pessoa intermediária é modesta. A justa indignação é uma meio-termo entre a inveja e o despeito, e estas disposições se referem à dor e ao prazer que nos inspiram a boa ou má fortuna de nossos semelhantes. O homem que se caracteriza pela justa indignação confrange-se com a má fortuna imerecida; o invejoso, que o ultrapassa, aflige-se com toda boa fortuna alheia; e o despeitado, longe de afligir, chega ao ponto de rejubilar-se (ARISTÓTELES, 1984, p. 75).

Após elencar essa série de virtudes e suas respectivas formas de disposições morais enquanto vícios por excesso e por escassez, Aristóteles explicou ainda a justiça (*diké*) no Livro V da *Ethica Nicomachea*. Embora seu significado apresente complexidade maior que as demais *aretai Ethikaí*, para o filósofo constitui também ela uma forma de *mediania*. Para entender a justiça (*diké*), o Estagirita, segundo Wolf (2013, p. 97) questionou “[...] quem é o justo, e isso, em segundo lugar, por meio de seu oposto, portanto com o auxílio da pergunta que é o injusto” (WOLF, 2013, p. 97). O mestre do Liceu chegou a dois conceitos básicos sobre o homem injusto, e conseqüentemente sobre o homem justo: “o homem sem lei, assim como o ganancioso e o ímprobo, são considerados injustos, de modo que tanto o respeitador da lei como o honesto serão evidentemente justos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 29). Portanto, homens justos são aqueles que respeitam a lei e aqueles que apresentam probidade ou honestidade (sendo estes o oposto de ganancioso).

A partir de ambas as definições o mestre do Liceu apresentou dois conceitos distintos para a justiça, a saber, a *justiça em sentido geral* e a *justiça em sentido específico*. A primeira delas (justiça em sentido geral) apresenta vínculo com a “obediência à lei”, ao passo que a segunda (justiça em sentido específico) se refere à “honestidade”, entendendo-se por homem honesto “[...]”

aquele que está comprometido com a igualdade” (WOLF, 2013, p. 98). Observo que se as leis são o que promove a *Eupraxia* à comunidade política e se entendemos por isto o exercício das virtudes éticas, então a justiça em sentido geral⁹⁴ é entendida a partir do agir moralmente bom de cada indivíduo. É justo, por exemplo, o homem que não comete adultério por ser temperante, assim como também age de maneira justa aquele que utiliza o seu *Ergon* para agir de maneira calma. Entretanto, a singularidade de cada circunstância dita de que modo a justiça se configura na experiência de vida e, assim, podemos identificar igualmente a “justiça em sentido específico” ou particular. Wolf (2013) enfatiza haver três indícios sustentados por Aristóteles para se referir à injustiça particular.

Primeiro [...]: chama-se de injusto aquele que é desonesto (*anisos*), que quer ter mais, que não respeita a igualdade. Segundo [...] a injustiça como maldade específica surge de uma motivação própria, que se distingue das outras maldades específicas. Terceiro [...]: as outras subdivisões da injustiça em sentido comum são remetidas a cada vez a uma determinada maldade, o adultério à imoderação, o uso de violência à ira etc. Todavia, se alguém agiu motivado pelo desejo de lucro, isso não se refere a nenhuma outra maldade, a não ser à injustiça no sentido de querer ter mais, de tal modo que esta deve constituir-se numa maldade específica (WOLF, 2013, 102).

Assim, como o próprio Aristóteles exemplificou no Capítulo 2⁹⁵ do Livro V da *Ethica Nicomachea* o homem intemperante, que comete adultério (e consequentemente uma ação injusta) tendo em vista o lucro é considerado injusto no sentido específico. Nisso se encontra fundamentado o desrespeito à igualdade. A justiça em sentido particular se responsabiliza por apontar uma forma de interferir na vida da *pólis*, de maneira a conter o caráter intencional que rege a conduta do homem ímprobo. Sendo assim, considerando a justiça particular indico que Aristóteles a definiu em duas modalidades,

[...] (A) uma espécie é a que se manifesta nas distribuições de honras, de dinheiro ou das outras coisas que são divididas entre aqueles que têm parte na constituição (pois aí é possível receber um quinhão igual ou desigual ao de um outro; e (B) outra espécie é aquela que desempenha um papel corretivo nas transações entre indivíduos. Desta última há duas divisões: dentre as transações, (1) algumas são voluntárias, e (2) outras são involuntárias – voluntárias, por exemplo, as compras e vendas, os empréstimos para consumo, as arras, o empréstimo para uso, os depósitos, as locações (todos estes são chamados voluntários porque a origem das transações é voluntária); ao passo que das involuntárias, (a) algumas são clandestinas, como o furto, o adultério, o envenenamento, o lenocínio, o engodo a *fim* de escravizar, o falso testemunho, e (b) outras são violentas, como a agressão, o sequestro,

⁹⁴ A referência que Aristóteles fez à justiça no sentido geral encontramos no Capítulo 2 do Livro V. Assim, observo a definição pela seguinte passagem: “[...] virtude total, e à correspondente injustiça sendo uma delas o exercício da virtude em sua inteireza e a outra, o do vício completo, ambos em relação ao nosso próximo”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 124.

⁹⁵ “[...] se um homem comete adultério tendo em vista o lucro e ganha dinheiro com isso, enquanto um outro o faz levado pelo apetite, embora perca dinheiro e sofra com seu ato, o segundo será considerado intemperante e não ganancioso, enquanto o primeiro é injusto, mas não intemperante. Está claro, pois, que ele é injusto pela razão de lucrar com seu ato”. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 123.

o homicídio, o roubo a mão armada, a mutilação, as invectivas e os insultos (ARISTÓTELES, 1984, p.124).

Temos apontadas na passagem acima a *justiça distributiva* e a *justiça corretiva* com suas especificidades. Conforme observou o Estagirita no Capítulo 3⁹⁶ do Livro V da *Ethica Nicomachea*, a *justiça distributiva* constitui uma forma de meio-termo que visa promover a “equidade” (ou igualdade) entre duas formas de iniquidade (uma por excesso e outra por escassez). Porém, essa igualdade também depende dos indivíduos envolvidos na distribuição, pois na concepção aristotélica “se as pessoas não são iguais, também as coisas devem ser distribuídas de modo desigual [...]” (WOLF, 2013, p. 105). Nessas condições, numa situação em que a justiça distributiva é realizada “[...] o justo [...] envolve pelo menos quatro termos, porquanto duas são as pessoas para quem ele é de fato justo, e duas são as coisas em que se manifesta – os objetos distribuídos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 125). Os quatro termos seriam duas pessoas (A e B), que possuem a mesma *axia* (isto é, o mesmo valor ou dignidade), e dois bens de valor (C e D), cuja troca entre ambas configuraria uma situação de justiça distributiva. A injustiça, nesse sentido, seria o que ocorre como contrário a proporcionalidade proposta.

No que tange a *justiça corretiva*, Aristóteles esclareceu no Capítulo 4⁹⁷ do Livro V que a *axia* não representa um princípio regente tal como ocorre na justiça distributiva. Nessa forma de justiça impera a igualdade entre os indivíduos, de modo que “[...] não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério” (ARISTÓTELES, 1984, p. 126). Compete a essa forma de justiça realizar a “equidade” de modo a viabilizar a justiça compensatória nas *ações jurídicas involuntárias* e a justiça compensatória nas *transações voluntárias*. No primeiro caso, a compensação ocorre quando o juiz busca promover a “equidade” considerando os prejuízos advindos da ação cometida por alguém em relação a outrem. Nesse caso para alcançar o “meio-termo” (chamado nessas

⁹⁶ “Mostramos que tanto o homem como o ato injustos são ímprobos ou iníquos. Agora se torna claro que existe também um ponto intermediário entre duas iniquidades compreendidas em cada caso. E esse ponto é a equidade, pois em toda espécie de ação em que há o mais e o menos também há o igual. [...] Ora, igualdade implica pelo menos duas coisas. O justo, por conseguinte, deve ser ao mesmo tempo intermediário, igual e relativo (isto é, para certas pessoas). E, como intermediário, deve encontrar-se entre certas coisas (as quais são, respectivamente, maiores e menores); como igual, envolve duas coisas; e, como justo, o é para certas pessoas. [...] E a mesma igualdade se observará entre as pessoas e entre as coisas envolvidas; pois a mesma relação que existe entre as segundas (as coisas envolvidas) também existe entre as primeiras. Se não são iguais, não receberão coisas iguais; mas isso é origem de disputas e queixas”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 124-125.

⁹⁷ “[...] a justiça nas transações entre um homem e outro é efetivamente uma espécie de igualdade e a injustiça uma espécie de desigualdade [...]”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 126.

circunstâncias de intermediário entre um ganho e uma perda) Aristóteles esclareceu no Capítulo 4⁹⁸ do Livro V da *Ethica Nicomachea* que “o igual para aquele que gera o prejuízo é o meio-termo entre o lucro exagerado, que ele possui agora, e o lucro muito escasso, que ele teria se estivesse na situação do prejudicado” (WOLF, 2013, p. 109).

Se tratando da *justiça corretiva* nas transações voluntárias Aristóteles apontou para as relações de troca efetuadas na *pólis* envolvendo os bens e serviços distintos dos cidadãos. Sem perpassar pelas minúcias que exige um estudo aprofundado acerca dessa modalidade de promover a correção (ou compensação), enfatizo apenas que a igualdade ocorre quando os *bens* são trocados de maneira proporcional, ou seja quando a troca condiciona aos agentes a vantagem na devida medida. Segundo Aristóteles (1984, p. 128),

haverá, pois, reciprocidade quando os termos forem igualados de modo que, assim como o agricultor está para o sapateiro, a quantidade de produtos do sapateiro esteja para a de produtos de agricultor pela qual é trocada. Mas não devemos coloca-los em proporção depois de haverem realizado (do contrário ambos os excessos se juntarão num dos extremos), e sim quando cada um possui ainda os seus bens. Desse modo são iguais e associados justamente porque essa igualdade se pode efetivar no seu caso (ARISTÓTELES, 1984, p. 128).

Com base nessas diversas formas de promover a justiça (*diké*), observo que ela promove à *pólis* a “medida correta” nas afecções, ações e bens partilhados na relação com os outros. A justiça e as virtudes éticas se constituem enquanto *Héxis* a se atualizar na *práxis* humana, o que ocorre com a participação da *areté* correspondente à parte deliberativa da alma, a *Phrónêsis*. Somente com a participação da *Phrónêsis* as *aretai* que regem o princípio irracional da alma (podendo ser a justiça interpretada como a melhor das virtudes éticas) podem contribuir para a realização da *Eupraxia*. Um homem corajoso ou bravo é aquele “[...] homem que enfrenta e que teme as coisas que deve e pelo devido motivo, da maneira e na ocasião devida e que mostra confiança nas condições correspondentes” (ARISTÓTELES, 1984, p. 91). Isto só ocorre em cada afecção ou ação quando o homem utiliza seu *Ergon* para escolher retamente o modo como deve agir, e para tanto ativa a parte deliberativa da alma e sua virtude, a *Phrónêsis*. É assim que acontece a realização do *bem viver*, e para melhor entendimento da *Phrónêsis* observo a necessidade de distinguir o que defendeu o filósofo por virtudes intelectuais.

⁹⁸ “[...] a lei considera apenas o caráter distintivo [e trata as partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra vítima do delito. Portanto, sendo esta espécie de injustiça uma desigualdade, o juiz procura iguala-la; porque também no caso em que um recebeu e o outro infligiu um ferimento, ou um matou e o outro foi morto, o sofrimento e a ação foram desigualmente distribuídos; mas o juiz procura iguala-los por meio da pena, tomando uma parte do ganho do acusado. Porque o termo ‘ganho’ aplica-se geralmente a tais casos, embora não seja apropriado a alguns deles, como por exemplo, à pessoa que inflige um ferimento – e ‘perda’ à vítima”. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 126.

O Livro VI da *Ethica Nicomachea*, que corresponde também ao livro V da *Ethica Eudemia* representa o momento do tratado ético aristotélico em que o Estagirita se dispôs a fazer a definição das *aretai dianoetikái* (virtudes intelectuais), reconhecendo a existência de cinco delas. São as virtudes intelectuais de natureza distinta das virtudes éticas (que são segundo o gênero a *Héxis* ou disposição moral e segundo a espécie uma forma de mediania). Aristóteles esclareceu que não seria incorreto atribuir o meio-termo para reger as ocupações relacionadas ao princípio racional da alma, assegurando também que quanto a estas “[...] não devemos esforçar-nos nem relaxar nossos esforços em demasia nem demasiadamente pouco, mas em grau mediano e conforme dita a ‘reta razão’[...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 141). Porém, o próprio empirista indicou que essa colocação seria em seu todo insuficiente no que tange à significação das virtudes intelectuais, as quais dependem do ato de conhecer, e dele se relacionam de modo mais intrínseco que as virtudes éticas.

Para entender as *aretai dianoetikái*, observo novamente que o filósofo dividiu a *Psýché* no Capítulo I⁹⁹ do Livro VI da *Ethica Nicomachea* em duas partes: uma privada de razão (*diánoia*) e outra que apresenta um princípio racional. Conforme já destacado nestas linhas, a parte da alma que apresenta um princípio racional também possuiria uma subdivisão em duas partes, uma relacionada ao conhecimento dos princípios eternos e imutáveis e a outra relacionada ao conhecimento do que apresenta mutabilidade, “[...] porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada um deles também diferem em espécie [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 141). Por suas virtudes, dever-se-ia entender o melhor estado em que possam ser encontradas as partes *científica* e *calculativa*¹⁰⁰ da alma, o que só ocorre quando as funções exercidas por ambas se configuram da forma mais apropriada possível. Para Aristóteles, “[...] a obra de ambas as partes intelectuais é a verdade. Logo, as virtudes de ambas serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançará a verdade em sumo grau” (ARISTÓTELES, 1984, p. 142).

Considerando as partes *científica* e *calculativa* da alma humana, Aristóteles distinguiu como suas *aretai dianoetikái* a *Epistémê* (o conhecimento científico), a *Tékhne* (arte ou técnica), a *Phrónêsis* (Sabedoria Prática), a *Sophia* (Sabedoria Filosófica) e o *Noûs* (razão intuitiva ou

⁹⁹ “Agora que acabamos de discutir em detalhes as virtudes, exponhamos nosso ponto de vista relativo às outras da maneira que segue, começando por fazer algumas observações a respeito da alma. Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional; e a privada de razão”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 141.

¹⁰⁰ “Chamemos científica a uma dessas partes e calculativa à outra; pois o mesmo são deliberar e calcular, mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional. Devemos, assim, investigar qual seja o melhor estado de cada uma dessas duas partes, pois nele reside a virtude de cada uma”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 141.

intellectus). A *Epistémê*, a *Sophia* e o *Noûs* seriam virtudes correspondentes à parte *científica* da alma; a *Phrónêsis* e a *Tékhnê* pertencentes à parte *calculativa*. Mas em que consistem essas virtudes? Por que Aristóteles assim as definiu? Entender em que consistem as virtudes intelectuais permite entender o que diz respeito ao domínio de cada uma.

Considerando o Capítulo 2¹⁰¹ do Livro VI observo ainda que, para o filósofo, a alma é palco de três coisas distintas, das quais dependem a ação e a verdade; são elas a sensação, a razão e o desejo: “destas três, a sensação não é princípio de nenhuma ação: bem o mostra o fato de os animais inferiores possuírem sensação, mas não participarem da ação” (ARISTÓTELES, 1984, p. 142). Por outro lado, seria a sensação o primeiro nível de nosso conhecimento, e sendo assim, seria inegável sua relevância quanto ao alcance da verdade. Quanto à verdade e a *práxis* humana teriam a razão e o desejo papel ativos (cada um a seu modo): no que tange à verdade destacou Wolf (2013, p. 148) que “[...] a própria atividade da razão, a busca da verdade é algo desejado, é um conteúdo a que se aspira”; já no que se refere a *práxis*, a razão e o desejo (na forma de escolha) manifestam-se enquanto potência para o *bem agir*. Segundo Aristóteles (1984, p. 142),

A afirmação e a negação no raciocínio correspondem, no desejo, ao buscar e ao fugir; de modo que, sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha, e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro. Ora, esta espécie de intelecto e de verdade é prática. Quanto ao intelecto contemplativo, e não prático nem produtivo, o bom e o mau estado são, respectivamente, a verdade e a falsidade (pois essa é a obra de toda a parte racional); mas da parte prática e intelectual o bom estado é a concordância da verdade com o reto desejo.

Em outras palavras, Aristóteles acrescentou que todo processo de conhecimento (vinculado à parte *científica* ou *calculativa* da alma) e de efetuar escolha (*proaíresis*) se fazem presentes o desejo e a razão, tendo em vista um *fim* específico. O desejo na *proaíresis* possui uma correspondência com a racionalidade, o que permite ao filósofo entender ser a escolha ou um *raciocínio desiderativo* ou um *desejo raciocinativo*. Mas essa é a realidade do intelecto prático, sendo a *proaíresis* o que já ficou definido nestas linhas por “norma” e por “meio-termo” (*mesótês*), não sendo a razão e o desejo configurados em escolha no que diz respeito à atividade contemplativa.

Quanto a essa atividade (a contemplação), a verdade desejada e buscada por si mesma não se trata de uma escolha, mas de uma verdade imutável que se opõe a uma falsidade. Mas como já sabemos, tanto a verdade enquanto escolha como a que se refere ao conhecimento do imutável

¹⁰¹ “Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 142.

pertence a realidade do ato humano de conhecer. O que deve ser ainda indicado é que com vistas a um determinado *fim* também age o intelecto produtivo, e os resultados distintos dessa atividade em conjunto com o *óρθos lógos* correspondem também à parte da alma responsável pelo conhecimento vinculado ao âmbito da contingência.

Observo distinguidas as duas virtudes intelectuais cujas atividades dizem respeito à parte *calculativa* ou *deliberativa* da alma humana, a *Tékhnê* e a *Phrónêsis*. Ambas as virtudes pertencem ao domínio do que depende do homem enquanto princípio movente. Para Aristóteles (1984, p. 142), “o intelecto em si mesmo, porém não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista”. Por se mover no âmbito da realização humana, aquilo que provém do intelecto prático se trata de opiniões (*doxai*) corretas. Além disso, o seu movimento de interferência em relação ao que pode ser de outro modo distingue a *Phrónêsis*, segundo Reeve (2009, p. 191), como “[...] capacidade prescritiva (*epitaktike*) [...] do bom senso”.

De fato, com base no Capítulo 10 do Livro VI observamos que a *Phrónêsis* “[...] emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não se deve fazer; a inteligência, pelo contrário, limita-se a julgar” (ARISTÓTELES, 1984, p. 149). Assim, por emitir ordens o *homem de Sabedoria Prática* prescreve o que deve ser feito para viabilizar a realização das virtudes éticas. De que modo isso acontece será tratado posteriormente. Esse caráter prescritivo também diz respeito ao intelecto produtivo e, portanto, à *Tékhnê*, visto que “[...] a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve reto raciocínio” (ARISTÓTELES, 1984, p. 143).

A semelhança entre *Tékhnê* e *Phrónêsis*, segundo já elencado, diz respeito à natureza ontológica da parte da alma a qual integram. Por outro lado, é claramente distinto o domínio de ambas as virtudes. Relaciona-se a *Phrónêsis* com a *práxis* e, por isso, segundo o Capítulo 5¹⁰² do Livro VI seu próprio *télos* é o *bem agir*, ao passo que a *Tékhnê* apresenta como *fim* algo distinto do próprio ato de produzir. A *Sabedoria Prática* envolve deliberação sobre o que é bom e conveniente para o homem no que tange à vida boa em geral. Para Aristóteles, o homem de prudência delibera sobre o particular em função desse *fim* (a *Eupraxia*). Apresentadas as contribuições aristotélicas relacionadas às *aretai dianoetikái*, e especificada a função da *Phrónêsis*, caberá intensificar seu estudo nas linhas posteriores e, com isso, conhecer as particularidades que tornam a virtude conforme esclarecido.

¹⁰² “Diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte deve ser uma questão de produção e não de agir [...]”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 144.

Sendo distinta as virtudes éticas das virtudes intelectuais, e estas últimas em relação a si mesmas, observo ainda as singularidades das virtudes vinculadas à parte *científica* da alma. Do mesmo modo como a *Sabedoria Prática* se distingue da arte também se distinguem o *conhecimento científico*, a *sabedoria filosófica*, e o *Noûs*. Tratam-se de *aretai* que dizem respeito a mesma da esfera do que ocorre por necessidade ou no mais das vezes, pois de acordo com Aristóteles (2002, p. 277), “toda ciência refere-se ao que é sempre ou na maioria das vezes”. Considerando a divisão das ciências temos especificado que o que ocorre *na maioria das vezes* corresponde ao domínio da ciência *física*, cujo objeto de estudo é retirado do que a experiência nos proporciona; por outro lado o que *acontece sempre*, isto é, por *necessidade*, é o que atende às demais *ciências teóricas*, tais como a metafísica e a matemática.

Se o *conhecimento científico* compreende essas duas realidades (a que acontece no mais das vezes e a que acontece sempre) e se entendemos por ambas o domínio da parte científica da alma, então são as ciências teóricas as ciências que decorrem ontologicamente dessa parte específica da alma humana. Além disso, conforme observou Aristóteles no Capítulo 3¹⁰³ do Livro VI da *Ethica Nicomachea* é do domínio desse âmbito do saber a possibilidade de demonstração, e por esta possibilidade temos o ato de demonstrar objetos que derivam de princípios invariáveis, sendo aqueles que pertencem ao âmbito do mutável isentos dessa capacidade.

Para o mestre do Liceu, “o conhecimento científico é um juízo sobre coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem de primeiros princípios [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 145). Mas se a *Epistemê* apresenta duas realidades: o conhecimento do necessário e o conhecimento do que ocorre na maioria das vezes, como defini-la enquanto juízo do universal e necessário? Reeve (2006) indica haver na noção de necessidade um sentido *restrito* e outro *irrestrito*. A necessidade irrestrita refere-se ao domínio de ciências como a Teologia, a matemática e a astronomia; já a necessidade restrita diz respeito ao domínio das ciências naturais, pois “dado que ‘a demonstração é uma coisa necessária’, segue-se que o que ocorre no mais das vezes também ocorre por alguma espécie de necessidade” (REEVE, 2006, p. 187).

Para o Estagirita não há demonstração dos *primeiros princípios* e para conhecermos os mesmos procedemos por indução. É essa a atividade que corresponde a faculdade do *Noûs*, e se é ela uma manifestação do *Ergon* humano e se é também uma forma de conhecer a verdade, então é também o *Noûs* uma virtude intelectual. Segundo Wolf (2013, p. 149-150), “[...] visto que se ocupa

¹⁰³ “Em suma, o conhecimento é um estado que nos torna capazes de demonstrar [...]”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 143.

com os princípios e conceitos mais elevados Aristóteles considera-o também a nossa mais elevada faculdade ou a suma Héxis” (WOLF, 2013, p. 149-150). Dito de outro modo, o *Noûs* representa a virtude que apreende os primeiros princípios dos quais derivam o objeto de estudo do *conhecimento científico*, e por isso, é considerada como a mais elevada faculdade humana. O *Noûs* integra uma necessidade que não compreende a natureza específica de nenhuma das demais virtudes intelectuais, pois segundo o Estagirita

se, por conseguinte, as disposições da mente pelas quais possuímos a verdade e jamais nos enganamos a respeito de coisas invariáveis – se tais disposições, digo, são o conhecimento científico, a Sabedoria Prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva, e não pode tratar-se de nenhuma das três (isto é, da Sabedoria Prática, do conhecimento científico ou da sabedoria filosófica), só resta uma alternativa: que seja a razão intuitiva que apreende os primeiros princípios (ARISTÓTELES, 1984, 145).

O que Aristóteles esclareceu foi o domínio específico do *Noûs*, sendo este diferente da *Epistémê* por se encarregar com o conhecimento do necessário irrestrito, ao passo que a *Epistémê*, ocupa-se com o ato de conhecer o *necessário* de modo restrito. Por outro lado, da união de ambas as modalidades do saber teríamos o domínio da *areté Sophia*. De acordo com o Capítulo 2¹⁰⁴ do Livro I da *Metafísica*, é a *Sophia* a faculdade que viabiliza ao homem o conhecimento do que há de mais cognoscível, e por ser assim corresponde à ciência mais perfeita e completa. Para o mestre do Liceu a *Sophia* é em integridade “[...] a razão intuitiva combinada com o conhecimento científico – uma ciência dos mais elevados objetos que recebeu, por assim dizer, a perfeição que lhe é própria”. (ARISTÓTELES, 1984, p. 146). Além disso, por essa forma de sabedoria dizemos, segundo o filósofo, que as pessoas são sábias “[...] de modo geral e não em algum campo particular ou sob qualquer aspecto limitado [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 145).

¹⁰⁴ “Ademais, o saber e o conhecimento cujo *fim* é o próprio saber e o próprio conhecer encontram-se sobretudo na ciência do que é maximamente cognoscível. [...] (6) E a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o *fim* para o qual é feita cada coisa; e o *fim* em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o *fim* é o sumo bem”. ARISTÓTELES, *Metafísica*. 2002, p. 11.

4 A FUNÇÃO DA *PHRÓNËSIS* NA REALIZAÇÃO DA AÇÃO ÉTICA

A interferência do homem no que denominamos como dimensão do “acaso” sugere ser ele o princípio movente no indeterminado¹⁰⁵, ou, de maneira mais específica, a sua *Psýché* ou *Entelékheia*. Segundo enfatizou Höffe (2008, p. 124), “com o argumento de que nem a alma nem os seus afetos, por exemplo, a ira e o temor, existem separadamente da matéria dos seres vivos, Aristóteles ordena a alma ao domínio de competência do pesquisador da natureza”. Mas no que compete ao domínio da *Ciência do Ethos* a alma humana representa objeto de estudo por aparecer como princípio da ação, que assim se constitui por conter em si o *Ergon* do homem. Mas se a alma é também palco de paixões (que como vimos, estão relacionadas ao que denominamos como princípio irracional) podem elas interferir no cumprimento da atividade que torna o homem um agente ético, a saber, a atividade da *Phrónêsis*. Por *Phrónêsis* entendemos uma virtude, e por ser virtude de uma parte específica da alma (assim como a *Sophia*), representa também a causa formal da *Eupraxia*, além de ser causa eficiente.

De acordo com Höffe (2008, p. 125), é possível dizer que a alma humana “[...] é causa em todos os significados, ou seja, forma, fim e também princípio de movimento. Somente a causa material está ausente, já que ela reside no corpo”. De modo especial, as ciências práticas se ocupam com as causas eficiente e final. Nelas estão representadas o princípio do movimento e o princípio

¹⁰⁵ O homem é o princípio movente no âmbito da contingência. Sua interferência no meio do mutável não ocorre por necessidade. O que dizer quanto à “boa fortuna” apresentada por certos indivíduos que não agiram em prol de determinada realização? No capítulo 2 do Livro VIII da *Ethica Eudemia* Aristóteles fez referência à Deus como princípio que interfere no acaso. Ele pôs como questão a ser investigada se é por natureza ou não que possuímos a boa sorte. “[...] Hemos de examinar si el afortunado y el desafortunado lo son por naturaleza y qué es lo que hay com respecto a estas matérias”. ARISTÓTELES. **Ética Eudemia**, 1985, p. 537. Em resposta Aristóteles afirmou que nada acontece de fato pela sorte, mas a partir de uma causa invisível aos olhos, a qual se trata de uma causa insuscetível de ser calculada pelo homem. “[...] Debe decirse que nada viene de la suerte, a pesar de que nosotros, cuando hay outra causa y no la vemos, decimos que la suerte es causa. Debido a esto, definimos la suerte diciendo que es una causa imprevisible para el razonamiento humano, como si fuera una certa naturaliza”. ARISTÓTELES. **Ética Eudemia**, 1985, p. 539. Trata-se da referência à Causa das causas, àquilo que tudo move, mas não é movido por nada. Enquanto a *Ethica Eudemia* apresenta uma referência a Deus no que tange aos feitos do acaso, na *Ethica Nicomachea* se faz presente uma perspectiva pautada no homem como o princípio que interfere e move o âmbito do mutável. Ele criticou quem confia ao acaso o princípio de sua *Eudaimonía* (felicidade). Cf. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 59. Aubenque comenta que na *Ethica Eudemia* o acaso representava para o mestre do Liceu um modo de nomear “a nossa ignorância das verdadeiras causas”. Cf. AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008, p. 119. Para Aubenque na *Ethica Eudemia* “[...] Deus é o Primeiro Motor tanto de nossa alma como do universo”. AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**, 2008, p. 120. No que tange à integridade do homem como ser movente e à prudência exercida por ele no interim da perspectiva encontrada na *Ethica Eudemia*, onde Deus é o princípio de tudo, Aubenque ainda comenta que “[...] a ação e a deliberação dos homens, mesmo virtuosas, não podem nem se opor a ele, nem mesmo concorrer com ele. Aqui, a prudência seria tão pouco ligada ao acaso como sua condição, que ela, ao contrário, somente seria requerida como expediente para os homens cegos ao Destino que os conduz”. AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**, 2008, p. 122-123.

enquanto *fim* a ser alcançado, os quais pela relação estabelecida entre ambos noto se tratarem de *causas recíprocas*, considerando o estabelecido no Capítulo 2¹⁰⁶ do Livro V da *Metafísica*. Nesse sentido, é a ação ética efetuada pelo homem no âmbito da contingência a causa eficiente da *Eudaimonía* (felicidade), sendo esta o *Téleion* que move os indivíduos a interferirem no acaso, ou seja, no indeterminado. Com base no que fora indicado no capítulo anterior, os fins da ação (que regem a parte irracional da alma) constituem as virtudes éticas, as quais só podem ser alcançadas pela interferência da *Phrónêsis*. Esta constitui a virtude pela qual o homem delibera de que modo alcançar a realização da *Vida Boa* (*eu zen*). Se a ação ética se trata do agir em vista da *Eupraxia* ou *bem viver* (o que sugere a realização dos fins contidos nas virtudes morais) e se a *Phrónêsis* implica o exercício da racionalidade que viabiliza a realização das virtudes éticas, de que modo podemos descrever a sua função? As paixões que residem no princípio irracional da alma podem interferir na realização da atividade da *Phrónêsis* ou somente esta virtude pode interferir na atualização das afecções que os homens possuem em comum com os animais?

4.1 O papel do *Noûs* (Intelecto) na função da *Phrónêsis* e a estrutura do silogismo prático

Identificado como virtude intelectual, o *Noûs*, para Aristóteles, encontra-se situado no princípio racional da alma vinculado ao conhecimento do imutável. Segundo o Capítulo 6 do Livro VI, da *Ethica Nicomachea* é “[...] a razão intuitiva que apreende os primeiros princípios” (ARISTÓTELES, 1984, p. 145). Isso sugere uma conseqüente falta de relação entre o *Noûs* e a virtude da parte deliberativa da alma aqui estudada, pois ambas (o *Noûs* e a *Phrónêsis*) remetem a partes distintas da *Entelécheia* humana. Porém, conforme apontou o mestre do Liceu no disposto presente no Capítulo 11¹⁰⁷ do mesmo livro, à denominação “*Noûs*” ou “razão intuitiva” também se entende um procedimento decisivo na elaboração do raciocínio prático e, por isso, na atividade da *Phrónêsis*. Para Aristóteles, é função do *Noûs* enquanto procedimento “[...] que está na base de cada ciência particular, ou seja, o conhecimento dos princípios próprios de cada uma delas” (BERTI, 1998, p. 16) encarregar-se com a apreensão do particular quando se trata do raciocínio prático.

¹⁰⁶ “Segue-se também que existem causas recíprocas: o exercício físico, por exemplo, é causa de vigor e este é causa daquele, mas não do mesmo modo: o vigor é causa enquanto *fim*, o outro enquanto princípio de movimento”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 193.

¹⁰⁷ “A razão intuitiva, por sua vez, ocupa-se com coisas imediatas em ambos os sentidos, pois tanto os primeiros termos como os últimos são objetos da razão intuitiva e não do raciocínio, e a razão intuitiva pressuposta pelas demonstrações apreende os termos primeiros e imutáveis, enquanto a razão intuitiva requerida pelo raciocínio prático apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor. E esses fatos variáveis servem como pontos de partida para a apreensão do *fim*, visto que chegamos aos universais pelos particulares; é mister, por conseguinte, que tenhamos percepção destes últimos, e tal percepção é a razão intuitiva”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 150.

Nesse caso, o *Noûs* “[...] apreende o fato último e variável, isto é, a premissa menor” (ARISTÓTELES, 1984, p. 150).

Segundo Helder Buenos Aires de Carvalho (2011) assinalou, trata-se aqui de um dado muitas vezes negligenciado no que tange à realização do agir ético. De acordo com o Capítulo 3¹⁰⁸ do Livro VI, da *Ethica Nicomachea*, do mesmo modo como o ensino procede de maneira silogística também pode orientar-se por indução, e se é assim, e se a *Sabedoria Prática* corresponde também a um modo pelo qual conhecemos a verdade, então também ela pode fazer uso do procedimento indutivo do saber. Na *Metafísica* (no Capítulo 1 do Livro I), temos por esclarecido que “[...] se alguém possui a teoria sem a experiência e conhece o universal, mas não conhece o particular que nele está contido, muitas vezes errará o tratamento, porque o tratamento se divide, justamente, ao indivíduo particular” (ARISTÓTELES, 2002, p. 5). Conforme a leitura de Wolf (2013, p. 155),

Às vezes, Aristóteles chama a própria *Phrónêsis* de uma espécie de *Noûs*, todavia também afirma que ela se encontra no outro extremo do *nous*. Isso pode ser esclarecido pelo fato de ambos referirem-se a um algo último (*eskhaton*); o *Noûs* apreende os conceitos mais elevados, mais abstratos; a *Phrónêsis* – pelo menos onde deve ser compreendida como *aísthesis* – apreende o mais concreto.

Sem perpassar pelos problemas que possam decorrer do modo de se conceber a *Phrónêsis* como o *Noûs* em determinado momento, e como algo que representa o seu total oposto em outro, cabe destacar aqui apenas como é possível entender o papel do *Noûs* no raciocínio prático, e de que modo podemos compreender a dimensão empírica (*aísthesis*) da *Phrónêsis* por meio desse processo de conhecer. Na *Ethica Nicomachea* (no Capítulo 9¹⁰⁹ do Livro VI), a *Sabedoria Prática* representa uma excelência no deliberar por conduzir devidamente ao *fim*, o qual apreende por meio de uma *epagogé*. Com base nas especificações efetuadas no segundo capítulo, o *Téleion* corresponde ao *Bem* que as ações humanas sugerem, ou seja, a *Eudaimonía* (felicidade), na qual se fazem incluídas as virtudes éticas. São elas (as virtudes éticas) e a *Eudaimonía* (em menor e em maior grau) que representam os fins a serem apreendidos pela *Sabedoria Prática* ou *Phrónêsis*.

De acordo com o Capítulo 7¹¹⁰ do Livro I da *Ethica Nicomachea*, a investigação ética possui o “fato” como ponto de partida, e o começo representa “mais que metade do todo”. O

¹⁰⁸ “Com efeito, o ensino procede às vezes por indução e outras vezes por silogismo. Ora, a indução é o ponto de partida que o próprio conhecimento do universal pressupõe, enquanto o silogismo procede dos universais. Existem, assim, pontos de partida de onde procede o silogismo e que não são alcançados por este. Logo, é por indução que são adquiridos”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 143.

¹⁰⁹ “Se, pois, é característico dos homens dotados de experiência prática o ter deliberado bem, a excelência da deliberação será a correção no que diz respeito àquilo que conduz ao *fim* de que a Sabedoria Prática é a apreensão verdadeira”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 149.

¹¹⁰ “Em alguns casos basta que o fato esteja bem estabelecido, como sucede com os primeiros princípios: o fato é a coisa primária ou o primeiro princípio. Ora, dos primeiros princípios descobrimos alguns pela indução, outros pela

começo segundo o método *endoxal* destacado anteriormente é representado pelas opiniões reputáveis e nestas se fazem contidas as virtudes éticas e o sentido da *Eudaimonía* (felicidade). Ambos os procedimentos (a dialética e a percepção do particular) representam modos de aprendizado identificados pelo Estagirita, e que nos possibilitam perpassar pelo âmbito do “acaso” para realizar devidamente as interferências que competem ao agente ético. Sendo a *Phrónêsis* uma virtude pela qual conhecemos a verdade no âmbito do mutável relaciona-se ela com o *Noûs*, por apreender a premissa menor (e o *fim* por meio desta), como também com o objeto da opinião. Essas colocações, por sua vez, possibilitam indicar de que modo se constitui a dimensão empírica da *Phrónêsis* e de que maneira se delimita o campo pelo qual se efetua a deliberação.

Segundo enfatizou Carvalho (2011, p. 266), em comentário à leitura de Alasdair MacIntyre “[...] é o noûs que apreende os primeiros princípios sem os quais a pesquisa teórica e a atividade prática são cegas, guiadas inadequadamente e propensas ao erro”. Dito de outro modo, considerando o estabelecido no Capítulo 1 do Livro I da *Metafísica* “[...] a experiência é conhecimento dos particulares [...]” (ARISTÓTELES, 2002, p. 5), e, por isso, a própria ação remete à experiência com o particular para efetuar o *reto agir* (*eu prattein*). Em decorrência disso temos por especificado na *Ethica Nicomachea* (no Capítulo 8¹¹¹ do Livro VI) que embora um jovem possa tornar-se geômetra e matemático, não pode ele ser considerado dotado de *Sabedoria Prática*. “O motivo é que essa espécie de sabedoria diz respeito não só aos universais mas também aos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência. Ora, um jovem carece de experiência, que só o tempo pode dar” (ARISTÓTELES, 1984, p. 147). Assim, o tratamento adequado em relação ao particular só ocorre quando se tem “experiência de vida”.

[...] Através da *epagogé* estruturada por tais pessoas, se pode buscar a formulação de *archái* verdadeiras corrigindo-as com uma pesquisa dialética entre as *archái* relevantes propostas, de modo a obter as opiniões mais bem fundamentadas. (CARVALHO, 2011, p. 266).

Considerando essas colocações observo que os procedimentos dialético e indutivo representam modos distintos de se conhecer os princípios que definem a *teleologia* do agir ético. São esses princípios (ou normas) a “premissa maior no raciocínio prático”¹¹². Quanto ao fato último

percepção, outros como que por hábito, e outros ainda de diferentes maneiras. Mas a cada conjunto de princípios devemos investigar da maneira natural e esforçar-nos para expressá-los com precisão, pois que eles têm grande influência sobre o que se segue. Diz-se, com efeito, que o começo é mais que metade do todo, e muitas das questões que formulamos são aclaradas por ele”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 57.

¹¹¹ “[...] embora os moços possam tornar-se geômetras, matemáticos e sábios em matérias que tais, não se acredita que exista um jovem dotado de Sabedoria Prática”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 147.

¹¹² Lucas Angioni comenta a passagem do capítulo 11 do Livro VI da *Ethica Nicomachea*, na qual Aristóteles indicou a existência da premissa menor no raciocínio prático. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 150. Para Angioni alguns se referem à indicação da premissa menor como a evidência de que Aristóteles teria concebido o silogismo

e “variável” expresso na “premissa menor” entendemos que representa ele o conjunto de fatos constatados pela *aísthesis*, que exigem a percepção por parte do agente para apreensão do *fim* (sendo o *fim* entendido como o resultado obtido pela dialética). Segundo a *Ethica Nicomachea* (Capítulo 8 do Livro VI) a atividade do *Noûs* no raciocínio prático não é a “[...] percepção de qualidades peculiares a um determinado sentido, mas de uma percepção semelhante àquela pela qual sabemos que a figura particular que temos diante dos olhos é um triângulo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 148). De acordo com Lucas Angioni (2011), o Estagirita não é muito claro em relação a esse tipo de percepção pelo qual distinguimos o triângulo, e menos ainda em relação à percepção das qualidades peculiares. Mas segundo a leitura de Wolf (2013), à função exercida pelo *Noûs* no raciocínio prático chamamos de “percepção geral”, alegando, com isso, que não entendemos a percepção do triângulo a partir de sensações específicas (como cores e sons), mas sim como o último passo num processo analítico, pelo qual se faz a apreensão da figura geométrica conforme a entendemos enquanto triângulo.

Distinguidas as premissas “maior” e “menor”, acrescento que, em relação à *Ciência do Ethos*, a dimensão empírica (*aísthesis*) da *Phrónêsis* encontra-se situada no universal da premissa maior, na premissa menor e no que se segue a ela, a saber, a “alternativa correta (ou melhor) de ação”, pois assim

[...] como podemos discutir na análise geométrica se é o triângulo ou outra figura elementar que se constitui no ponto derradeiro correto, também na deliberação prática podemos sopesar qual das alternativas de ação concretas possibilitadas pela situação é a correta ou a melhor, tornando-se o conteúdo da *proairesis*. Desse modo, também aqui temos a ver com uma *aísthesis* “geral” postada num contexto racional (WOLF, 2013, p. 156).

Estando essa dimensão empírica representada em formas de proposições no silogismo prático cabe destacar ainda de que modo é possível falar em “alternativa de ação correta”. De acordo com Angioni (2011, p. 328), “não há em Aristóteles uma noção consistente e consolidada de ‘silogismo prático’, ao contrário do que muitos supõem”, mas podemos entender a sua estrutura. Com base no Capítulo 7¹¹³ do Livro VI da *Ethica Nicomachea* temos indicado que a *Phrónêsis* deve

prático de maneira consistente. Porém para Angioni “a evidência, no entanto, é muito escassa [...]”; e muito provavelmente a noção de silogismo prático não passa de uma metáfora mal desenvolvida na teoria de Aristóteles”. ANGIONI, Lucas. *Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI. Dissertatio (UFPel)*, v. 34, p. 303-345, 2011. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/dissertatio-34.htm>. Acesso em: 10 de junho de 2015, p. 333-334, grifo nosso.

¹¹³ “Tampouco a Sabedoria Prática se ocupa apenas com universais. Deve também reconhecer os particulares, pois ela é prática, e a ação versa sobre os particulares. É por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque, se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 146-147.

conhecer o singular, já que ela é uma virtude prática, e a ação que propõe a ser realizada diz respeito aos singulares. No exemplo apresentado em seu tratado ético (na referência ao Capítulo 7 do Livro VI indicada acima), Aristóteles especificou que aquele que possui o saber de que “as carnes leves são digestíveis e saudáveis”, mas não atualiza esse saber para a premissa menor não poderia, então, produzir a saúde. Porém, aquele que possui como saber o que encontramos na premissa menor e o que decorre de sua atualização é mais capaz de agir com *Sabedoria Prática* do que aquele que detém apenas o saber da premissa maior. É por isso que o Estagirita assegurou ser mais “prático” aquele que está mais próximo da experiência (da premissa menor e dos singulares), e assim sabe que entre as “alternativas de ação concretas” comer a carne de galinha representa a mais indicada, isto é, a correta ou melhor.

No que tange ao silogismo prático, destaco ainda, com base na citação do Capítulo 3 do Livro VII da *Ethica Nicomachea*, que para o empirista “[...] há duas espécies de termo universal; um é predicável do agente e o outro do objeto: por exemplo, ‘a comida seca faz bem a todos os homens’ e ‘eu sou um homem’, ou ‘tal comida é seca’” (ARISTÓTELES, 1984, p. 160)¹¹⁴. Assim, aponto para a seguinte estrutura.

(P1*) Toda comida seca faz bem a todos os homens (P2*) Eu sou um homem e tal comida é seca (P3*) Peito de galinha é tal comida seca. (C*) Eu devo comer peito de galinha.
--

Observa-se disposto um exemplo de silogismo baseado no registro da *Ethica Nicomachea* indicado acima nestas linhas. Nesse exemplo, o raciocínio se completa quando, a partir das premissas indicadas, a maior e a menor, o agente ético realiza uma deliberação (na qual geralmente vemos mais de uma “alternativa de ação concreta”) e uma consequente escolha (*proairesis*) que viabiliza o *bem agir*. Considerando essa estrutura, entende-se que, “quando das duas opiniões resulta uma só, numa espécie de caso a alma afirmará a conclusão [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 161). Mas para uma melhor compreensão da estrutura do silogismo prático, destaco ainda o que disse Wolf (2013) em relação ao mesmo, mais precisamente em relação à função exercida pelas premissas. A comentadora esclarece haver controvérsias em relação ao modo como Aristóteles compreende a segunda premissa. Há intérpretes, assim como exemplificado

¹¹⁴ Considero oportuno destacar que no exemplo anterior em que temos “as carnes leves são digestíveis e saudáveis” podemos ver as duas possibilidades de universal se acrescentarmos que “as carnes leves são digestíveis e saudáveis para todos os homens”.

por Wolf (2013, p. 180) que asseguram tratar-se do caso “singular” e na estrutura do pensamento teríamos então exposto o raciocínio da maneira a seguir:

(P1') O adultério é injusto, e isso deve ser evitado.
 (P2') Isso que estou em vias de fazer aqui é adultério.
 (C') Logo, isso é injusto, e isso deve ser evitado.

Segundo a concepção de Wolf (2013, p. 180), “[...] P2’ é um enunciado singular da percepção, e não se pode aplicar a distinção entre posse e atualização em tais enunciados”. A impossibilidade de se distinguir a posse do saber e a sua atualização na premissa P2’ ocorre por não poder ser ela elencada como premissa particular. Falta na estrutura silogística exemplificada a premissa geral que indique de qual opinião universal decorre a opinião particular, na verdade contida na premissa (P1’), de ser o adultério injusto e que, por isso, deve ser evitado. Com base nessas colocações, deve-se conceber que a correta estrutura silogística apresenta uma premissa geral, uma premissa particular que atualiza o universal contido na anterior e a conclusão que aponta a ação a ser realizada.

Embora no Capítulo 7¹¹⁵ do Livro VI da *Ethica Nicomachea* Aristóteles tenha indicado que o indivíduo detentor do conhecimento particular, mas não do universal, possa ser mais “prático” do que aquele cujo saber se restringe à premissa geral, não sugeriu ele que o saber particular seja independente do universal. Em relação ao enunciado “singular”, destaco novamente que o mesmo decorre da premissa particular e que só pode assim ocorrer porque existe a premissa geral (responsável pela geração da segunda premissa). Com base nisso, noto que o silogismo correto para o que se fez dito no raciocínio anterior (S’) se constitui quando é possível identificar a sua completude. Assim, destaco o exemplo de Wolf (2013, p. 179-180):

(P1) Deve-se evitar o que é injusto.
 (P2) O adultério é injusto.
 (P3) Deve-se evitar o adultério.
 (P4) Isso que quero fazer aqui é adultério.
 (C) Isso deve ser evitado.

Trata-se de um método de análise e de ação o qual “para agir, então, bastará inverter a ordem da análise: o que vem em último lugar na ordem da análise, será o primeiro na ordem da gênese” (AUBENQUE, 2008, p. 176). Com base no exposto realizado nestas linhas, uma questão se

¹¹⁵ Remeto aqui à passagem registrada na nota 113.

delineou e exige maiores considerações. O que leva o agente que possui o saber da *premissa maior* a ignorar o particular que dele sucede? Além disso, é possível dizer que a função da *Phrónêsis* pode ser interferida quando um caso assim ocorre? O agente que não atualiza o saber da premissa maior pode ser considerado um agente ético? Em resposta a essas questões poderei indicar o que torna uma ação moralmente boa na concepção aristotélica, de que modo o filósofo define o agente ético e o que é capaz de interferir a atualização das premissas.

4.2 O *Phrónimos*: entre o *Kalón*, a *Enkráteia* e as paixões humanas

Por meio da divisão da alma e do elenco das virtudes éticas e intelectuais que correspondem às suas partes específicas, a *Phrónêsis* apareceu como a virtude intelectual encarregada por realizar a norma que deve ser empregada em meio à contingência. Conforme já detalhado no segundo capítulo, divide ela essa incumbência com a *Tékhne*, mas enquanto esta última apresenta como *fim* uma produção, a *Phrónêsis* tem como *fim* o *bem viver* (*eu zen*). Devido a essa especificidade, é possível entender por que a *Phrónêsis* é mesmo considerada a virtude do princípio da alma que se ocupa com o mutável, ou seja, com a parte da alma que forma opiniões¹¹⁶.

Considerando o registro presente no capítulo 5¹¹⁷ do Livro VI da *Ethica Nicomachea*, o melhor caminho para se compreender a função da *Phrónêsis* é considerar os homens que julgamos possuir essa virtude e que, por isso, agem retamente. Segundo Aubenque (2008, p. 63), “esse procedimento poderia parecer um procedimento banal de pesquisa ou, em todo caso, de exposição, se fosse relativamente isolado na história da especulação sobre as virtudes”. Em outras palavras, a definição do agente dotado de *Sabedoria Prática* (o qual Aristóteles denominou de *Phrónimos*) enquanto princípio de entendimento da virtude deliberativa não representa uma novidade, pois ao definir o *Phrónimos* (ou o homem prudente), Aristóteles fez uso do mesmo procedimento que havia utilizado para definir as próprias virtudes éticas, o que Aubenque (2008) definiu como procedimento do “retrato”. De fato, ao destacar as virtudes éticas, o Estagirita tornou evidente o que caracteriza o homem que as possui, indicando o que é um homem corajoso, um homem temperante ou um magnânimo, por exemplo.

¹¹⁶ Para Aristóteles, a parte calculativa é também identificada como a parte da alma que forma opiniões e é por isso que entendemos também ser a *Phrónêsis* a virtude da parte opinativa da alma, “[...] daquela parte que forma opiniões; porque a opinião versa sobre o variável, e da mesma forma a Sabedoria Prática”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 145.

¹¹⁷ “No que tange à *Sabedoria Prática*, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem atribuímos”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 144, grifo do autor.

O mestre do Liceu se dispôs a utilizar o procedimento do retrato por reconhecê-lo como “[...] uma via de acesso à determinação da essência da virtude considerada” (AUBENQUE, 2008, p. 66). No que tange à *areté* da *Phrónêsis*, essa via de acesso se constitui na figura personalizada do *Phrónimos*, e isso representa algo justificável quando consideramos que a *Sabedoria Prática* não se trata de um conhecimento advindo nem da *Sophia* e nem mesmo da *Epistémê*, mas sim da dimensão política do homem. “O prudente não é, enquanto tal, nem sábio, nem sapiente: não sendo dotado de nenhuma familiaridade especial com o transcendente, move-se no nível do particular e fixa a cada um o justo meio que corresponde a sua particularidade” (AUBENQUE, 2008, p. 70). De maneira resumida, temos estabelecido que, por se tratar de uma virtude relacionada ao modo de agir de quem se dispõe a realizar-se eticamente, deve ser a *Phrónêsis* compreendida a partir das características encontradas no *Phrónimos*; é ele quem define a “reta regra”, ao ponto de ser encarado como quem “[...] é a própria reta regra, o portador vivo da norma” (AUBENQUE, 2008, p. 71). Mas de que modo, sem possuir *Sophia*, e nem mesmo a *Epistémê* pode ser o *Phrónimos* uma “reta regra”? Que tipo de “reta regra” podemos dizer ser ele?

Segundo acrescentou o Estagirita na *Ethica Nicomachea*, no Capítulo 5 do Livro VI, é característico do *Phrónimos* “[...] o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral” (ARISTÓTELES, 1984, p. 144)¹¹⁸. Ainda no Capítulo 5¹¹⁹ do Livro VI, a *Phrónêsis* aparece exemplificada em Péricles e em homens semelhantes. Ora, se se tratasse do conhecimento científico ou da sabedoria filosófica o padrão de referência estaria contida em homens como Anaxágoras e Tales, mas, como salientou o próprio Aristóteles (1984) na passagem do Capítulo 7¹²⁰ do Livro VI da *Ethica Nicomachea* esses homens, por se ocuparem com as atividades da parte científica da alma indis põem do saber prático.

¹¹⁸ Angioni discorda que Aristóteles tenha pretendido afirmar que a capacidade de bem deliberar deva ser tomada como o que há de mais importante para definir a *Phrónêsis*, alegando que para o Estagirita “[...] o uso do genitivo de atribuição de competência, *tou phronimou*, não prova nada a esse respeito, pois pode ser usado também para identificar propriedades importantes, mas não definitórias, de um dado objeto [...]”. Cf. ANGIONI, Lucas. **Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles**: Comentários a Ética a Nicômaco VI, 2011, p. 318.

¹¹⁹ “Daí o atribuímos Sabedoria Prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral: pensamos que os homens dotados de tal capacidade são bons administradores de casas e de Estados”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 144.

¹²⁰ “[...] a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza. Por isso dizemos que Anaxágoras, Tales e os homens semelhantes a eles possuem sabedoria filosófica, mas não prática, quando os vemos ignorar o que lhes é vantajoso; e também dizemos que eles conhecem coisas notáveis, admiráveis, difíceis e divinas, mas improfícuas. Isso, porque não são os bens humanos que eles procuram”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 146.

De modo contrário ao saber apresentado por homens como Anaxágoras e Tales, o *Phrónimos* corresponde ao homem político, ou seja, àquele que possui antes de tudo a “experiência de vida” e indis põe do título de “jovem”, seja em idade ou em caráter. Péricles representou o líder político que governou a cidade de Atenas entre os anos de 461 a 429 a.C., período que ficou conhecido na história como *Século de Péricles* ou *Era de Ouro de Atenas*. O mesmo se destacou por favorecer o desenvolvimento ateniense em seus âmbitos político, econômico e cultural durante o intervalo de tempo que coube ao seu governo, mas também por apresentar destaque significativo na Guerra do Peloponeso que ocorreu entre 431-404 a.C.. Mas, o que tornou a interferência política de Péricles o exemplo de atuação de um *Phrónimos*?

De acordo com Aubenque (2008) a referência a Péricles não representa uma predileção particular de Aristóteles, mas o exemplo clássico de um personagem cujo renome se condicionou pela própria tradição. Ao tomá-lo como exemplo, observo que o interesse do Estagirita atende dois objetivos: a) apontar o padrão de homem que faz uso da “Sabedoria Prática”, distinguindo, assim, o *Phrónimos* daqueles indicados como detentores da *Sophia* e da *Epistémê*, como também b) fazer uso do que Berti (1998) identificou como “intenção tipológica” na filosofia prática de Aristóteles. Por intenção tipológica se entende a definição do que é “belo”, “justo” e “bom” em geral no âmbito do agir. Para Berti (1998, p. 142), “o que caracteriza a filosofia prática, ou ciência política, no fundo, não é nem o método dialético enquanto tal, nem sequer a intenção tipológica [...], mas precisamente a união dos dois [...]”.

No que tange ao registro disposto no Capítulo 1¹²¹ do Livro I da *Ethica Eudemia*, o mestre do Liceu definiu a *Eudaimonía* (felicidade) como o que há de mais “belo”, “melhor” e “mais aprazível” de todas as coisas, que corresponde a três atributos distintos associados à *Eudaimonía* (felicidade) e não a três denominações para um mesmo atributo. Entretanto, são eles relacionados entre si na filosofia prática de Aristóteles, e quem é considerado *eudaimon* (feliz) os possui manifestos em suas ações. Segundo destaca Gabriel Richardson Lear (2009, p. 113-114) “[...] ‘belo’ é uma boa tradução de *kalón* precisamente porque ser *kalón* conota ser bom [...]. Todavia, de acordo com Aristóteles, o conceito de *kalón* não é o mesmo que bom, o *agáthon*”. Para definir o belo na concepção aristotélica, Lear (2009) enfatiza três elementos centrais que contornam o sentido de *to kalón*: a ordem teleológica efetiva, a visibilidade e a satisfação. Em se tratando da ordem

¹²¹ “[...] la felicidad, que es la más hermosa e la mejor de todas las cosas, es también la más agradable”. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, 1985, p. 413.

teleológica, o comentador faz alusão a três formas que Aristóteles indicou no Capítulo 3¹²² do Livro XIII da *Metafísica*, a ordem, a simetria e o definido. Todas elas apresentam o *télos* ou o *Bem* como pano de fundo ou como determinação última. Porém,

[...] enquanto a ordem concerne ao arranjo de todas as partes tomadas conjuntamente, a simetria diz respeito à relação dessas partes umas com as outras. Assim, dizemos que uma coisa é assimétrica porque um de seus elementos está fora da proporção, mas que é desordenada devido à estrutura inteira. [...] Há também uma razão para pensar que o definido ou limitado é uma noção teleológica. [...] A ideia parece ser a de que, quando as coisas têm um limite ou termo que é um verdadeiro *horos*, elas são limitadas *nessa exata* medida, tendo em vista a realização de sua função. Assim, na *Política*¹²³ [...], Aristóteles afirma não apenas que a cidade seja corretamente ordenada, mas que sua grandeza não deva exceder um certo limite em ambas as direções (isto é, nem muito grande nem muito pequena) (LEAR, 2009, p. 116).

Essas três especificidades da ordem teleológica da beleza (a ordem, a simetria e o definido) não são suficientes por si mesmas para distinguir o belo em relação ao bom, “[...] pois todas as coisas que estão bem ordenadas por seu bem próprio ou função são, de acordo com Aristóteles, boas em seu gênero” (LEAR, 2009, p. 119). O *kalón*, além de orientar-se ao *Bem*, possui como característica a “visibilidade” ou a “apresentação”, visto ser por meio da visão que contemplamos o belo nas coisas. Assim, é por meio da visibilidade que se pode julgar um objeto muito pequeno para ser considerado belo, tal como se encontra registrado no Capítulo 3¹²⁴ do Livro IV da *Ethica Nicomachea* ou demasiado grande. No que se refere às ações humanas, a visibilidade permite observar o homem corajoso e contemplar o justo meio expresso em sua *práxis* ou, então, a magnificência de quem pondera devidamente os seus gastos.

Nessas condições, a visibilidade é também a responsável pela satisfação, elemento também contido no sentido do *kalón*, e por satisfação compreendemos o aprazimento gerado na contemplação do belo. Lear (2009, p. 120) ainda comenta que se tratando desse fenômeno (o aprazimento), “[...] o prazer provém não tanto de fazer o que é belo, mas de praticar sua

¹²² “As supremas formas do belo são: a ordem, a simetria e o definido, e as matemáticas os dão a conhecer mais do que todas as outras ciências”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2002, p. 604-605.

¹²³ Na *Política*, Aristóteles apontou para a necessidade de se manter a harmonia da cidade. Essa informação pode ser confirmada quando observamos a seguinte passagem: “[...] Um pintor nunca deixaria que um animal pintado por ele tivesse os pés desproporcionalmente grandes, por mais belos que eles fossem, nem um construtor de naus faria a proa ou outra parte qualquer de sua nau com dimensões proporcionais ao resto, nem um ensaiador de coros acolheria em seus coros alguém que cantasse mais alto que os demais coristas, ainda que sua voz fosse mais bela que a dos restantes. Logo, nada impede os monarcas de se conduzirem em harmonia com as cidades por eles governadas no tocante a tais procedimentos, contanto que recorram a eles com a intenção de tornar sua autoridade benéfica às mesmas”. ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1997, p. 106. O Estagirita com o registro da expressão “tais procedimentos” se referiu a medidas em que o governante (seja um monarca ou regente em outra forma de governo) recorre ao ostracismo para manter a harmonia da *pólis*.

¹²⁴ “[...] a magnanimidade implica grandeza do mesmo modo que a beleza implica uma boa estatura, e as pessoas pequenas podem ser bonitas e bem proporcionadas, porém não belas”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 107.

contemplação. Em todo caso, isso é consistente com o prazer que experimentamos em outras coisas belas, como, por exemplo, a poesia ou as espécies biológicas [...]”. Dito de outro modo, por se tratar antes de tudo de uma satisfação advinda da visibilidade é que o belo pode interferir na prática do agente e manifestar-se em ações eticamente boas, mas, para tanto, entende-se que a contemplação deve ser relacionada ao caráter do agente ético e não somente às ações particulares por ele praticadas.

Isso, por sua vez, gera uma dificuldade, a qual vemos apontada na *Ethica Nicmachea* (Livro VI, Capítulo 12¹²⁵), que problematiza para quem serve a *Phrónêsis*, pois se a desenvolvemos para nos tornarmos “moralmente bons” de nada servirá ela para aqueles que já são considerados “bons”, e em relação aos que ainda não desenvolveram os “bons hábitos” (e somente conhecem o que é belo e bom pela visibilidade) a necessidade dessa virtude poderia ser suprida pela “imitação” de quem já é considerado “moralmente bom”.

Em resposta, Aristóteles nos indica (ainda no Capítulo 12¹²⁶ do Livro VI) ser a *Phrónêsis* (como também a *Sophia*) digna de escolha pelo simples fato de ser virtude da alma. Além disso, argumenta ele que por ser virtude da alma “[...] a obra de um homem só é perfeita quando está de acordo com a Sabedoria Prática e com a virtude moral; esta faz com que seja reto o nosso propósito; aquela, com que escolhamos os devidos meios” (ARISTÓTELES, 1984, p. 151-152). Em outras palavras, não basta a imitação do caráter de quem já segue o “agir reto”, pois para haver homens cujas ações sejam verdadeiramente boas e belas (*spoudaios*) é necessária a Sabedoria Prática que possibilita escolher os meios para nos tornarmos assim, do mesmo modo que não pode haver *Phrónêsis* sem que haja os fins moralmente bons (as virtudes éticas) que sejam apreendidos por esta virtude.

A proposta ética de Aristóteles é que a parte irracional da alma seja regida pelo *Ergon* propriamente humano. Assim, está claro que o aprazimento sugerido pela experiência com o *kalón* se distingue dos prazeres apetitivos, como também do prazer sugerido pelo desejo de vingança após

¹²⁵ “[...] (2) se dissermos que um homem deve possuir Sabedoria Prática, não para conhecer as verdades morais, mas para tornar-se bom, a Sabedoria Prática nenhuma utilidade terá para os que já são bons; e, por outro lado, de nada serve ela para os que não possuem essa virtude. Com efeito, nenhuma diferença faz que eles próprios tenham Sabedoria Prática ou que obedeçam a outros que a têm, e seria suficiente fazer o que acostumamos fazer com respeito à saúde: embora desejamos gozar saúde, não nos dispomos por isso a aprender a arte da medicina”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 151.

¹²⁶ “(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”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 151.

a afecção da ira¹²⁷. Em comentário a essa distinção Lear (2009, p. 125), acrescenta ser bem provável que Aristóteles “[...] esteja seguindo Platão ao pensar que esses desejos impetuosos possam ser satisfeitos pela beleza da ação virtuosa”.

Na *Ethica Nicomachea*, no Capítulo 9¹²⁸ do Livro X, o mestre do Liceu atentou para a relevância da educação familiar no que diz respeito à experiência do belo; a personagem paterna, em sincronia com os valores de seu tempo, é enfatizada como responsável na educação moral se não com exclusividade total pelo menos com quase total exclusividade. Tal como na cidade o político é quem legisla, no círculo familiar a personagem que exerce essa incumbência corresponde ao pai. Nesse contexto, a predominância de suas leis como também os hábitos apresentados é que servirão de normas e de exemplos a seus filhos, respectivamente, que num primeiro momento devem se contentar com a visibilidade de ações *boas* e *belas* para posteriormente desenvolver a *Sabedoria Prática*. Se essas leis e hábitos forem *belos*, *bons* e *aprazíveis* certamente contribuirão para o desenvolvimento da ação virtuosa dos filhos e dos cidadãos da *pólis*, pois “[...] a educação privada leva vantagem à pública [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 234).

Considerando essas colocações, se para contribuirmos com o desenvolvimento de ações moralmente *belas*, *boas* e *aprazíveis* nos nossos filhos (ou em quem quer que faça parte do nosso convívio) devemos apresentar um caráter que igualmente sugira ações moralmente *belas*, *boas* e *aprazíveis* (tal como dita o *kalón* e o *agáthon*), então necessitamos aprender a reger as afecções que nos acometem. Isso caracteriza o *Phrónimos*, já que ele é quem delibera sobre o que bom e conveniente para si, visando a *vida boa* (*eu zen*) em geral. Mas para aprender a reger as afecções, a visibilidade do *kalón* pode não ser suficiente, visto que este apenas apresenta aos olhos humanos o *fim* da ação, ou seja, o *Sumo Bem* realizado pelas virtudes morais (que como vimos corresponde à premissa maior no silogismo prático). Conforme assegura o Capítulo 12 do Livro VI da *Ethica Nicomachea*,

¹²⁷ Adiante indicarei de que modo Aristóteles se referiu aos prazeres apetitivos e vinculados à ira ao tratar do autodomínio do agente. No momento compete indicar somente que na *Ethica Nicomachea* o mestre do Liceu por vezes citou essas duas afecções (dos apetites e da ira) como inerentes à realidade humana, assim como observamos na passagem seguinte: “É de presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntários”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 83.

¹²⁸ “[...] convém que cada homem auxilie seus filhos e amigos a seguirem os caminhos da virtude, e que tenham o poder ou pelo menos a vontade de fazê-lo. Do que ficou dito parece concluir-se que ele poderia fazê-lo melhor se se tornasse capaz de legislar. Porquanto o controle público é evidentemente exercido por leis, e o bom controle por boas leis. [...] Pois que, assim como nas cidades têm força as leis e os tipos predominantes de caráter, nas famílias a têm ainda mais os preceitos e os hábitos do pai, devido aos laços de sangue e aos benefícios que ele confere [...]”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 234.

a Sabedoria Prática é a disposição da mente que se ocupa com as coisas justas, nobres e boas para o homem, mas essas são as coisas cuja prática é característica de um homem *bom*, e não nos tornamos mais capazes de agir pelo fato de conhece-las se as virtudes são disposições de *caráter*, do mesmo modo que não somos mais capazes de agir pelo fato de conhecer as coisas saudáveis (ARISTÓTELES, 1984, p. 151).

Com base nessa passagem, observo que Aristóteles distingue em duas dimensões a prática e o saber humanos. Conhecer (ou apreender) os fins sugeridos pelas virtudes morais não é garantia imediata do desenvolvimento de ações virtuosas. Pode acontecer de o agente conhecer as *aretai Ethikai*, mas não saber como agir de maneira virtuosa diante do acometimento das paixões. Por reconhecer esse fenômeno, o mestre do Liceu desenvolveu no Livro VII uma discussão acerca da falta de domínio, cuja noção nos remete à vigência de uma vida em que há perceptível discrepância entre o conhecimento do que é bom e as ações do agente. Não compete aos objetivos deste trabalho adentrar com minúcias às discussões que delineiam o tratado sobre a *akrásia* (falta de domínio), mas somente indicar por que o *Phrónimos* não pode ser considerado um *akrático*. Na *Ethica Nicomachea*, no Capítulo 3¹²⁹ do Livro VII, noto ter o discípulo de Platão apontado duas questões ou *aporias* centrais para discussão: pela primeira *aporia* problematizou se quem não tem domínio age sem o saber ético e em que sentido dizemos que não sabe; por meio da segunda *aporia* procurou definir com quais tipos de objetos (e por isto entendemos as afecções humanas) se relaciona o incontinente (ou seja aquele que não tem domínio).

Assim dispostas as questões, Aristóteles respondeu logo em seguida a segunda *aporia*. Para ele o incontinente, isto é, aquele que não possui autodomínio no sentido absoluto do termo, se relaciona com os mesmos objetos do homem intemperante, mas não como ele. O Estagirita esclareceu que o intemperante “[...] é levado pela sua própria escolha, pensando que deve buscar sempre o prazer imediato, enquanto o outro busca tais prazeres embora não pense assim” (ARISTÓTELES, 1984, p. 160). O incontinente ou *akrático*, portanto, age levado pelos apetites embora racionalmente julgue não ser esse o modo correto de agir, ou seja, detém ele o “saber ético”, mas não o aplica, tal como podemos encontrar definido pelos “níveis de posse do saber” presentes no capítulo 3¹³⁰ do Livro VII do tratado ético aqui estudado. Por outro lado, considerando os

¹²⁹ “(1) devemos, pois, considerar primeiro se as pessoas incontinentes agem cientificamente ou não – e cientemente em que sentido; e (2) com que espécie de objetos se pode dizer que têm relação o homem incontinente e o continente (se com todo e qualquer prazer e dor, ou se só com determinadas espécies) [...]”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 159.

¹³⁰ “Mas (a), visto que usamos a palavra ‘saber’ em dois sentidos (pois tanto do homem que possui o conhecimento mas não o usa como daquele que o possui e usa dizemos que sabem), fará grande diferença se o homem que pratica o que não deve possui conhecimento mas não o exerce, ou se o exerce; porque a segunda hipótese parece estranha, mas não a primeira”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 160.

Capítulos 4¹³¹ e 5¹³² do mesmo livro noto que também devem ser considerados casos de incontinência a falta de domínio em relação à *ira* e a *cobiça*. Assim, por *akrático* entende Aristóteles “aquele que se deixa levar, de bons hábitos, pela ira, pela cobiça¹³³ ou pelo prazer” (HÖFFE, 2008, p. 184), mas somente é considerado incontinente em sentido absoluto o que falta no domínio em relação ao prazer com que se relaciona o homem intemperante (o prazer sensível ligado à necessidade de conservação da vida, que ocorre pela satisfação da fome e da atividade sexual).

No que diz respeito à afecção da ira, esta é apontada pelo Estagirita como um sentimento que sempre ocorre acompanhado de dor, visto que “[...] o raciocínio ou a imaginação nos informa de que fomos desprezados ou desconsiderados, e a cólera, como que chegando à conclusão de que é preciso reagir contra qualquer coisa dessa espécie, ferve imediatamente [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 165). Distintos os casos em que se diz que há incontinência, compete responder ainda ao que acontece com o indivíduo que manifesta essas afecções. Como pode um homem conhecer o *télos* que leva ao *bem viver* e agir de modo contrário a esse princípio? Por que não podemos considerar um indivíduo que assim age um exemplo de *Phrónimos*?

De acordo com o especificado no Capítulo 6 do Livro IX da *Metafísica*, “[...] o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir” (ARISTÓTELES, 2002, p. 411). Quem realiza em ato uma técnica ou uma ciência é quem possui em potência a capacidade para atualizar a arte ou saber indispensável da atividade que lhe é proposta. Um sapateiro possui o potencial para produzir sapatos e um geômetra para estudar as superfícies (assim como pontos, linhas e figuras), e é inerente a eles a capacidade (ou potência) de cada um de tal modo que ao realizarem algo distinto não deixam, por isso, de ser considerados sapateiro e geômetra, ou seja, de serem capazes de atualizar as atividades que lhes competem. Em ambas as situações, quando atualizam suas potencialidades ou quando não as realizam dizemos que possuem o saber.

¹³¹ “Ora, das coisas que causam prazer algumas são necessárias, enquanto outras merecem ser escolhidas por si mesmas e contudo admitem excesso, havendo mister das causas corporais de prazer (pelas quais entendo não só as que se referem à alimentação como também à conjunção sexual, isto é, os estados corporais com os quais dissemos que se relacionam a temperança e a intemperança), enquanto as outras não são necessárias, mas merecem ser escolhidas por si mesmas (como a vitória, a honra, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis desta espécie)”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 162.

¹³² “[...] assim como o homem que tem tal disposição com respeito aos acessos de cólera deve ser chamado de incontinente em relação a esse sentimento, e não incontinente no sentido absoluto”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 164.

¹³³ A *akrásia* pela cobiça ocorre quando a falta de domínio acontece em relação à honra, à vitória e à riqueza. Embora a riqueza no Livro VII seja apontada como um objeto buscado por si mesmo, recordo que no segundo capítulo a vida dedicada ao acúmulo de riquezas constitui uma vida forçada, e a riqueza se reduz à classe de bens exteriores.

Já no que se trata à problemática ética essa distinção entre “a posse e o não uso do saber” e “a posse e o respectivo emprego do saber” condicionam duas realidades antagônicas: a “não realização do agir ético” e a “devida realização desse saber”. Por serem antagônicas, se eliminam, isto é, não pode o agente ético em um determinado momento se comportar eticamente e em outro momento “manter a posse do seu saber” e realizar algo contrário ao mesmo. “Possuir uma virtude não significa apenas realizar ações de maneira correta e segura e omitir ações contrárias; significa principalmente gostar de realizar as ações e abominar as contrárias. [...] a alma regozija-se de si mesmo nas virtudes” (KERSTING, 2002, p. 125). Em outras palavras, a “posse do saber ético”, seguida da sua “não realização”, condiciona ao agente o conceito de um incontinente (que não possui autodomínio), ao passo que o continente representa aquele que detém o saber ético e que sempre o põe em prática (sem deixar-se corromper pelos objetos com os quais se relacionam, de maneira mais específica, os intemperantes).

Uma vez distintos esses fenômenos (a *akrásia* e a *Enkráteia*), nos quais se pode encontrar delineadas as ações humanas, considero oportuno destacar de que modo as contribuições éticas de Aristóteles se situam no prolongamento da ética socrático-platônica, tal como indicado no primeiro capítulo. Que o seu sistema ético se estrutura em defesa da *Héxis* e que sua perspectiva empirista o distinguiu de Sócrates e Platão já ficara estabelecido, mas em que sentido apontar as suas contribuições éticas como continuidade do que disseram seus antecessores? O primeiro passo pode ser estabelecido quando consideramos a diferença entre eles. Na passagem da *Ethica Nicomachea*, no Capítulo 13 do Livro VI, Aristóteles (1984, p. 153) acrescentou que

Sócrates, por conseguinte, pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais (pois a todas elas considerava como formas de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas *envolvem* um princípio racional.

As virtudes que envolvem um princípio racional são as virtudes éticas, sendo a *Phrónêsis* esse princípio (racional) pelo qual se fazem possíveis as *aretai Ethikai*. Pelo que foi exposto, se a *Phrónêsis* apreende o *fim* pela atividade do *Noûs* (e por isso dizemos que o agente detém o conhecimento da premissa maior), e se mesmo conhecendo o *fim* (o *bem viver*) o indivíduo pode realizar ações contrárias à realização da *Eupraxia* (uma vez influenciado pelas afecções que geram prazer e dor), então a diferença entre Aristóteles e a visão socrática da veemência ética se encontra quando o empirista admite a possibilidade das paixões humanas interferirem no agir, mesmo quando há a posse do saber ético. Ao tratar da tese socrática no Capítulo 2¹³⁴ do Livro VII

¹³⁴ “Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama de incontinência”. ARISTÓTELES, *Ética Nicômaco*, 1984, p. 158.

da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles “[...] atribui a Sócrates uma posição que hoje chamaríamos de intelectualista, e que significa que no agir o saber é decisivo e orientador [...], de modo que, ciente, não pode agir contra o que há de melhor” (WOLF, 2013, p. 176). Sócrates não admitia a possibilidade da *akrásia*, ao passo que para Aristóteles “[...] esta opinião contradiz nitidamente os fatos observados, e é preciso indagar o que acontece a um tal homem” (ARISTÓTELES, 1984, p. 158).

Ora, pelo estabelecido na definição de *Phrónimos*, entende-se que se este representa aquele que é capaz de deliberar sobre o que é bom e conveniente para si no que diz respeito à *vida boa* e se a condição para tal é que a sua *Héxis* manifeste ações pelas quais identificamos o *kalón*, então podemos problematizar como o Estagirita “[...] pode admitir a existência desse fenômeno se, segundo sua concepção, o ‘saber’ ético tem um enraizamento no caráter, e a *Phrónêsis* está essencialmente ligada ao aspirar correto” (WOLF, 2013, p. 178). Quanto à posse do saber ético, as contribuições aristotélicas não se encerraram no que destaquei acima, e se encontram presentes no Capítulo 3 do Livro VII da *Ethica Nicomachea* considerações acerca dos modos como essa posse (ou não posse)¹³⁵ pode se fazer presente no indivíduo. Para o mestre do Liceu,

[...] acontece aos homens possuírem conhecimento em outro sentido que não os acima mencionados; pois naqueles que possuem conhecimento sem usá-lo percebemos uma diferença de estado que comporta a possibilidade de possuir conhecimento em certo sentido e ao mesmo tempo não o possuir, como sucede com os que dormem, com os loucos e os embriagados. Ora, é justamente essa a condição dos que agem sob influência das paixões; pois é evidente que as explosões de cólera, de apetite sexual e outras paixões que tais alteram materialmente a condição do corpo, e em alguns homens chegam a produzir acessos de loucura. Claro está, pois, que dos incontinentes se pode dizer que se encontram num estado semelhante ao dos homens adormecidos, loucos ou embriagados. O fato de usarem uma linguagem própria do conhecimento não prova nada, pois os homens que se acham sob a influência dessas paixões podem até articular provas científicas e declamar versos de Empédocles, e os que apenas começaram a aprender uma ciência podem alinhar as suas proposições sem, todavia, conhecê-la. Para ser realmente conhecida, é preciso que se torne uma parte deles, e isso requer tempo. Logo, é de supor que o uso da linguagem por parte de homens em estado de incontinência não signifique mais que as declamações de atores em cena (ARISTÓTELES, 1984, p. 160-161).

Considerando essas colocações aponto que Aristóteles compara o *akrático* ou incontinente com um homem que se encontra em estado de sono, de delírio ou embriaguez, condicionando modos distintos de se possuir o saber. Todavia, “para esclarecer a *akrásia*, mais pertinentes que o estado de sono são os estados de embriaguez e de delírio” (WOLF, 2013, p. 178), cujos estados remetem de modo mais específico a uma alteração corpórea provocada por apetites ou

¹³⁵ Ursula Wolf destaca que “mesmo em relação ao próprio ter, surge a possibilidade aparentemente paradoxal de alguém possuir um saber e ao mesmo tempo não o possuir, quando por exemplo dorme ou está bêbado”. WOLF, Ursula. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*, 2013, p. 178.

pela cólera. Nessas circunstâncias, o saber que o próprio indivíduo possui, segundo comentou Wolf (2013), não pode ser acessado, sendo até mesmo esquecido, de certo modo. Ao homem que se encontra nesses estados é possível até mesmo esperar que saiba pronunciar frases racionais, mas não que tenha a convicção do que diz, pois mesmo um bêbado pode “declamar versos de Empédocles”.

Com base nessa concepção, torna-se pertinente apontar aqui de que modo o Estagirita se assemelha a Sócrates¹³⁶. Na visão socrática, o homem consciente do que é melhor a ser feito indis põe da possibilidade de agir contra o seu saber, e de modo semelhante Aristóteles, ao ter apontado no Capítulo 3¹³⁷ do Livro VII da *Ethica Nicomachea* para a necessidade de se recuperar o estado em que o conhecimento (inacessível nas condições indicadas) possa ser acessado, também defendeu que o agente ético (uma vez no estado de quem conhece o melhor a ser realizado) não repercute más ações. É por isso que Lima Vaz (2004, p. 104) assegura que

ao conceber a *Phrónêsis* ou Sabedoria Prática como estrutura dianoética fundamental do agir ético, Aristóteles nela recolhe de um lado a intenção original da doutrina socrática da virtude-ciência e, de outro, situa num novo e específico campo de racionalidade a transposição platônica da *areté* grega tradicional.

Considerando que Aristóteles não reproduziu a concepção socrático-platônica, de forma resumida se pode identificar as diferenças que lhe dão singularidade tal como expresso na passagem do Capítulo 3 do Livro VII da *Ethica Nicomachea*:

[...] como há duas espécies de premissas, nada impede que um homem haja contrariando o seu próprio conhecimento embora possua ambas as premissas, desde que use apenas a universal, porém não a particular; porque os atos a ser realizados são particulares (ARISTÓTELES, 1984, p. 160).

Com base nessa passagem, observa-se que se o pensamento que conduz ao agir deve ser organizado também pela estrutura silogística, o fenômeno que corresponde a não atualização do saber prático ocorre de maneira a interferir esse raciocínio. Isso ocorre quando a premissa particular não se atualiza, ou seja, não gera uma conclusão. No que segue a esse disposto, o Estagirita esclareceu que o incontinente é aquele que não atualiza a premissa particular. No caso do exemplo

¹³⁶ A posição defendida pelo mestre do Liceu em relação às contribuições de Sócrates pode ser perfeitamente observada na seguinte passagem: “E Sócrates tinha razão a certo respeito, mas a outro respeito andava errado: errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de Sabedoria Prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de Sabedoria Prática. Temos uma confirmação disto no fato de que ainda hoje todos os homens, quando definem a virtude, após indicar a disposição de caráter e os seus objetos, acrescentam: ‘aquilo (isto é, aquela disposição) que está de acordo com a reta razão’. Ora, a reta razão é o que está de acordo com a Sabedoria Prática”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 153.

¹³⁷ “A explicação de como se dissolve a ignorância e o homem incontinente recupera o conhecimento é a mesma que nos casos dos embriagados e adormecidos e não tem nada de peculiar a esta condição”. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômaco**, 1984, p. 161.

destacado no tópico anterior, em referência ao que encontramos no capítulo 3¹³⁸ do Livro VII da *Ethica Nicomachea*, pode-se dizer que ocorre a *akrásia* quando o agente detém a posse da premissa maior (“a comida seca faz bem a todos os homens”) e da menor (“tal comida é seca”), mas não atualiza esse saber, ou seja não extrai da premissa particular a asserção “isto é tal comida seca” (cuja premissa representa o conteúdo da deliberação e antecede por regra a conclusão ou *proáíresis*, pela qual neste caso teríamos: “eu devo comer isto”).

Segundo destacou Wolf (2013, p. 179), “o fato de se saber latentemente um princípio, e apesar disso não ser atualizado, poderia atingir tanto a premissa geral como a premissa específica [...]”. Isso pode ser confirmado quando consideramos o exemplo exposto no capítulo 8¹³⁹ do Livro VI (do mesmo tratado ético), no qual o mestre do Liceu esclareceu que é possível ignorar igualmente que “toda água pesada é má”, como também que aquilo que temos em nossa presença “é uma água pesada”. Trata-se da situação que ocorre quando falta a “experiência de vida” que nos permite tomar posse da premissa maior corretamente.

Até o presente momento, destacou-se o que se entende quando o agente conhece o “saber ético”, mas não o atualiza, ou quando não o possui (sendo este o caso da falta de experiência de vida). Mas também fora destacado que o vício decorre da própria disposição do agente. Nesse caso, o que seria certo dizer? Seria esse o caso que ocorre quando a premissa maior contém um saber que não é considerado moralmente bom (isto é, que não contém os fins pelos quais alcançamos a *Eupraxia*)? Esse corresponde ao caso que encontramos indicado no Capítulo 3¹⁴⁰ do Livro VII da *Ethica Nicomachea*, pelo qual se torna possível apontar os exemplos destacados da maneira a seguir:

(P1°) Tudo o que é doce deve ser provado.
 (P2°) Essa coisa singular aqui é doce.
 (C°) Eu devo provar isso (WOLF, 2013, p. 181).

¹³⁸ Faço referência ao exemplo já citado no tópico anterior, a saber, o que diz “a comida seca faz bem a todos os homens e eu sou um homem, ou tal comida é seca”. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 160.

¹³⁹ “[...] o erro na deliberação pode versar tanto sobre o universal como o particular, isto é: tanto é possível ignorar que toda água pesada é má como que esta água aqui presente é pesada”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 148.

¹⁴⁰ “Quando das duas opiniões resulta uma só, numa espécie de caso a alma afirmará a conclusão, enquanto no caso de opiniões relativas à produção ela agirá imediatamente (por exemplo, se ‘tudo o que é doce deve ser provado’ e ‘isto é doce’, no sentido de ser uma das coisas doces particulares, o homem que pode agir e não é impedido procederá imediatamente de acordo com a conclusão). Quando, pois, está presente em nós a opinião universal que nos proíbe provar, mas também existe a opinião de que ‘tudo que é doce é agradável’ e de que ‘isto é doce’ (e é esta a opinião ativa), e quando sucede estar presente em nós o apetite, uma das opiniões nos manda evitar o objeto, mas o apetite nos conduz para ele (pois tem o poder de mover cada uma das partes de nosso corpo) [...]”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 161.

(P1[^]) Tudo que é agradável deve ser evitado.
 (P2[^]) Tudo que é doce é agradável, e isso é doce.
 (C[^]) Isso deve ser evitado (WOLF, 2013, p. 182).

Em ambos os silogismos encontramos as premissas “universal” e “particular” e uma conclusão, que se distinguem no conteúdo apresentado. Na alma daquele que rege suas ações eticamente não pode haver a predominância de ambos os raciocínios, assim como também não representa esse o caso de um homem que segue o vício. Ora, se o incontinente é aquele que segue os seus apetites mesmo tendo conhecimento do saber prático moralmente bom, poderia, então, ser ele um caso em que há a ocorrência de ambos os silogismos destacados? Isso implica afirmar, segundo Wolf (2013, p. 182) que “[...] aquele que não tem domínio seria alguém que decide explicitamente entre a ação adequada à razão e a ação desejada pelo apetite, preferindo fazer a última”. Mas essa realidade não é a do incontinente e sim do intemperante, pois conforme já indicado nestas linhas é o intemperante quem segue seus apetites por sua própria disposição.

Com base nessas considerações, acrescenta-se que o exemplo exposto no silogismo S^o destacado acima (o qual afirma na premissa maior que “tudo o que é doce deve ser provado”) corresponde ao que entendemos ser a conduta de um indivíduo vicioso (que nesse caso comete o vício por excesso ao seguir o apetite), e de modo contrário o raciocínio S[^] exemplificado em seguida (cuja premissa maior afirma que “tudo que é agradável deve ser evitado”) representa o comportamento de quem age eticamente, ou seja, do *Phrónimos*. Dito de outro modo, quando no silogismo prático a premissa maior apresenta um *fim* que não visa o alcance do *bem viver*, então temos o caso de um vício (por excesso ou por escassez)¹⁴¹. Em decorrência dessas contribuições e dos exemplos citados, considero oportuno atentar que, segundo Wolf (2013, p. 183), “[...] não devemos ser levados a interpretar que o apetite imponha deliberações éticas contrárias à deliberação racional. A forma do silogismo apenas faz que se torne mais fácil ver os passos que se desdobram no caso particular”.

No silogismo S[^] a premissa particular P2[^] é atualizada e por causa dela se gera uma conclusão que rege o agir ético (a qual denominamos de *proáiresis*); mas essa conclusão é antes de tudo uma afirmação, ou seja, uma ação em potência. O *Phrónimos* é aquele que a põe em prática e

¹⁴¹ No caso do vício por escassez as premissas maior e menor não apresentam as afecções pelas quais se relaciona o agir. Não causa surpresa o fato de Aristóteles tratar a escassez vinculada aos apetites corpóreos como algo que praticamente não existe, visto que é difícil encontrar alguém que não apresente esse tipo de paixão. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 74. Por ser comum a todos os homens as paixões podem ser encontradas nas premissas, seja manifestando uma conduta temperante, *akrática* ou intemperante.

assim faz por visar o que é bom (e *belo*) devido ao fato de apresentar o caráter de quem apreende o verdadeiro *Fim* (a *Eudaimonía*). No caso do agente vicioso, há a predominância da *Héxis* que o leva a agir de modo contrário às virtudes éticas. Já no que se trata à incontinência “[...] falta o aspirar ao que é adequado à razão, que deveria vir ligado a ela” (WOLF, 2013, p. 182), e ao invés disso há a predominância do apetite, que no caso do silogismo S[^] está presente no caráter agradável do doce, expresso na premissa particular P2[^].

Com isso, observa-se mais uma vez que o caráter do agente constitui elemento indispensável em relação à investida do agir ético na concepção aristotélica, ou seja na realização da atividade da *Phrónêsis*. Em relação a essa questão, Paula Gottlieb (2009) ajuda a entender o papel do agente ético ao comentar a função que o mesmo (e por isso, acrescento tratar-se do *Phrónimos*) exerce no silogismo prático. Em relação ao raciocínio prático, segundo Gottlieb (2009, p. 204) pode ser “[...] encontrada a explicação para a sua natureza prática e ética na parte mais negligenciada da premissa menor, a saber, a que revela que o agente tem a virtude adequada à situação na qual ele se encontra”. Seu argumento partiu da distinção efetuada por Aristóteles em relação aos universais da premissa maior, os quais recorro aqui tratarem do objeto e do agente.

Para a comentadora, “[...] o que autoriza a conclusão é o fato de que o agente é o tipo de pessoa que ele é” (GOTTLIEB, 2009, p. 211), e isso significa assentir que a parte da premissa menor relacionada àquele que realiza o raciocínio prático deve tratar-se de “um ser humano de tal e tal tipo”, de modo que quando ocorre de a premissa (relacionada ao agente) indicar somente “um ser humano” temos, na verdade, uma escrita abreviada da forma adequada da premissa. Em outras palavras, a referência ao agente deve especificar a virtude que lhe caracteriza, assim como o exemplo nos especifica.

Premissa universal: Seres humanos temperantes devem evitar doce (em excesso).
Premissa menor: Eu sou um ser humano temperante e isto é um doce (em excesso).
Conclusão: Eu não devo comer isto agora. (GOTTLIEB, 2009, p. 211).

Com base nesse argumento, Gottlieb (2009) defende que a premissa menor relacionada a parte que diz respeito ao agente cumpre a função explanatória que um termo médio exerce no silogismo científico: “A parte da premissa menor que se refere ao agente não apenas permite mover-se das premissas para a conclusão, mas também explica por que o agente age da maneira

como ele age” (GOTTLIEB, 2009, p. 211). Com isso, observa-se definida uma diferença marcante entre os silogismos prático e científico, visto que o raciocínio advindo das demonstrações das ciências não depende do caráter de quem procede com a dedução.

No que tange à *Ethica Eudemia*, Aubenque (2008) lembra que o Capítulo 11¹⁴² do Livro II assegura a possibilidade de tanto ser possível o agente visar *fins* corretos e escolher erradamente os meios para esses *fins* quanto visar fins errados e escolher meios corretos. Trata-se de um momento, segundo Aubenque (2008, p. 220), em que “[...] Aristóteles ainda não faz a crítica da ‘bela alma’, que expurga as impurezas dos meios”. Além disso, Aubenque (2008) ainda discute o fato de o Estagirita e os gregos não conceberem a vontade como responsável pelo mal, mas sim o mal como o responsável pela má qualidade da vontade humana. Nessa perspectiva,

[...] não se julga um homem por sua vontade – pois ou ela é boa e quer o bem, ou ela quer o mal e disso não é responsável – mas por sua escolha. Pois, se o homem nunca quer o mal enquanto tal, pode querer *mal* o bem e, querendo o bem em geral, escolher a cada vez o *menor bem*¹⁴³ (AUBENQUE, 2008, p. 222).

Nessas condições, o homem quando possui sua vontade “desqualificada” pelo *Mal* e, por isso, quer indevidamente o *Bem*, pode escolher os meios errados para esse *fin*. Assim, o que deve ser considerado *mal* são os meios escolhidos e não o agente. De acordo com Aubenque (2008, p. 222), “a moral de Aristóteles é a única moral grega coerente porque situa o bem e o mal, não no absoluto da vontade [...] mas na escolha dos meios”. Isso parece contradizer o que disse Gottlieb (2009). Entretanto, ainda que esteja o mal nos meios escolhidos não deixam eles de estar condicionados à “vontade desqualificada pelo mal” encontrada no agente e, novamente o homem é referido como princípio pelo qual os meios são retos ou errados.

Em relação a essa questão, destaca-se o registro da própria *Ethica Nicomachea*, no capítulo 12 do Livro VI:

Assim como dizemos que algumas pessoas que praticam atos justos não são necessariamente justas por isso – referimo-nos às que praticam atos justos prescritos pela lei, quer involuntariamente, quer devido à ignorância ou por alguma razão, mas não no interesse dos próprios atos, embora seja certo que tais pessoas fazem o que devem e todas as coisas que o homem bem deve fazer –, parece que, do mesmo modo, para alguém ser bom é preciso praticá-los em resultado de uma escolha e no interesse dos próprios atos (ARISTÓTELES, 1984, p. 152).

¹⁴² “[...] digamos que es posible tener un blanco recto, pero equivocarse en los médios para alcanzar este blanco; y es posible que el blanco sea erróneo, pero que los médios que conducen a él sean rectos, y, en fin, que ambos sean erróneos”. ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*, 1985, p. 464.

¹⁴³ Aubenque se refere ao que encontramos registrado no capítulo 13 do Livro VIII da *Ethica Nicomachea*: “[...] todos os homens ou a maioria deles desejam o que é nobre mas escolhem o que é vantajoso; ora, é nobre fazer bem a um outro sem visar a qualquer compensação, mas receber benefícios é que é vantajoso”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 194.

Por ser a *Phrónêsis* condicionada ao caráter do agente, distingue-se do que Aristóteles denominou por “habilidade”. No Capítulo 12 do Livro VI da *Ethica Nicomachea* o Estagirita a definiu como uma faculdade “[...] que tem o poder de fazer as coisas que conduzem ao fim proposto e a alcançá-lo. Ora, se o fim é nobre, a habilidade é digna de louvor, mas se o fim for mau, a habilidade será simples astúcia” (ARISTÓTELES, 1984, p. 152). A habilidade, nesse sentido, não apresenta vínculo com o caráter do agente, pois pode apresenta-la tanto quem visa o *Bem* quanto quem visa o *Mal* (e age de maneira viciosa) ou ainda quem, uma vez coagido, se vê obrigado por uma causa externa a organizar certos meios e realizar suas ações em vista de um determinado *fim* que não esteja contido no seu caráter.

A *Sabedoria Prática*, portanto, “[...] não é a faculdade¹⁴⁴, porém não existe sem ela, e esse olho da alma não atinge o seu perfeito desenvolvimento sem o auxílio da virtude [...]” (ARISTÓTELES, 1984, p. 152). Para Wilson Engemann (2007), a maneira pela qual Aristóteles se refere à habilidade como “olho da alma” e enfatiza que ela não atinge a sua eficácia sem a *Phrónêsis* decorre de sua “perspectiva” de defender que não existe *Eudaimonía* (felicidade) sem virtude. “Assim, ele acaba aproximando ambas e responsabilizando a *Phrónêsis* pela moralização da habilidade” (ENGELMANN, 2007, p. 39).

Considerando o que fora exposto, observa-se que para a devida realização da deliberação e escolha do que venha constituir a *Vida Boa (eu zen)*, o *Phrónimos* deve ser caracterizado como aquele que manifesta em seu caráter o *kalón* e a *enkráteia* para que possa em seu raciocínio prático (disposto de maneira silogística) atualizar a premissa menor e, assim, permitir que o *reto agir* aconteça e interfira no âmbito da contingência. Com base no destaque efetuado no segundo capítulo, o agente ético representa aquele que conhece o que deve ser feito em vista do *Bem* (o que entendemos ser o disposto na premissa maior), escolhe o modo como deve realizar o *fim* e mantém-se firme em suas escolhas (*proáiresis*). Manter-se firme nas escolhas depende do autodomínio de quem Aristóteles identificou ser o *Phrónimos*, e as escolhas dependem da atualização da premissa menor no silogismo prático. Definido o papel e relevância do *Phrónimos*, compete ainda apontar de que modo ocorre o cumprimento da deliberação na função da *Phrónêsis*, e de que modo contribui ela para a realização da *Vida Boa (eu zen)*.

¹⁴⁴ Ou seja, a habilidade.

4.3 A natureza da ação ética e da *Proáiresis*: o ato voluntário e a deliberação dos meios adequados na realização da *Phrónêsis*

Os “bons hábitos” e a *enkráteia* diante do acometimento das paixões humanas representam disposições indispensáveis para a realização da ação ética, a qual se repercute no âmbito do mutável principalmente a partir da *mesótês* expressa na temperança, na calma, na magnanimidade e na justiça quando o indivíduo desenvolve a virtude ética da *Phrónêsis*. Segundo Wolf (2013, p. 152), a virtude da parte deliberativa da alma

[...] só estará caracterizada de maneira suficiente [...] quando não apenas tiverem se definido, por si mesmas, a *arete* da faculdade desiderativa e a *Phrónêsis*, mas também quando tivermos elucidado o papel preciso da *Phrónêsis* no exercício da *areté* ética.

Já fora especificado ser por meio da *Phrónêsis* que a *Entelékhēia* se torna capaz de reger a sua parte irracional e, com isso, manifestar o governo do *Ergon* propriamente humano em relação às capacidades que apresentamos em comum com os animais. Isso acontece por ser justamente a *Entelékhēia* o que torna o homem princípio movente (ou causa eficiente) no âmbito do acaso, sendo capaz de interferir na indeterminação do futuro. Segundo o registro do Capítulo 10 do Livro I da *Ethica Nicomachea*, “em verdade, o futuro nos é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo de final a todos os respeito” (ARISTÓTELES, 1984, p. 61).

O homem como causa eficiente a interferir no que a ele se apresenta como indeterminado assim procede porque “delibera” e “escolhe” o que corresponde à verdade relacionada a uma vida feliz. Conforme especificado no segundo capítulo deste trabalho, em referência ao que disse Berti (1998), a verdade correspondente ao âmbito da filosofia prática não é um *fim* em si mesma, mas um meio em vista da *práxis* (que também deve ser considerada um meio, já que viabiliza o *fim*). No que tange à atividade deliberativa, é ela responsável pela *proáiresis* do agente ético.

Quanto à *proáiresis* (decisões ou escolhas deliberadas) percebemos seu sentido ser discutido no Capítulo 2¹⁴⁵ do Livro III. Antes de apontar sua definição observo que a escolha, segundo comentou Wolf (2013, p. 126), “[...] se constitui numa região parcial do *hekousion*”, a saber, a própria deliberação. A noção de deliberação ou *boúleusis*, apontada pelo Estagirita em sua dimensão originária às instituições políticas¹⁴⁶, só pode ser assim entendida por fazer parte da ação humana que ocorre de maneira voluntária. Mas de que modo Aristóteles caracterizou o *hekousion*?

¹⁴⁵ C.f. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 84-85.

¹⁴⁶ “Efetivamente, todos cessam de indagar como devem agir depois que fizeram voltar o princípio motor a si mesmos, pois é essa que escolhe. Isto se pode ver nas antigas constituições tais como no-las mostra Homero, onde os reis anunciavam ao povo o que haviam escolhido”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 86.

De que maneira podemos entender a deliberação e a escolha como ações voluntárias? Quanto à *Phrónêsis*, como entender o seu sentido e a sua função a partir dessas especificações (o voluntário, a deliberação e a escolha)?

Com base nessas questões, atento para as definições presentes no Livro III da *Ethica Nicomachea* acerca da natureza da ação. Logo no início do livro (na passagem do Capítulo 1¹⁴⁷), o Estagirita justificou a necessidade de se estudar o caráter voluntário e o não voluntário do agir por apresentarem as ações humanas (ou sua *Héxis* ética) motivos para serem louvadas ou censuradas, ou ainda para serem perdoadas (ou para se manifestar piedade). Assim disposto, em relação às ações humanas, Aristóteles (1984) estabeleceu três distinções: as ações voluntárias, as ações involuntárias e os “atos mistos”. Para o mestre do Liceu “[...] o homem age voluntariamente, pois nele se encontra o princípio que move as partes apropriadas do corpo [...]; e aquelas coisas cujo princípio motor está em nós, em nós está igualmente o fazê-las ou não as fazer” (ARISTÓTELES, 1984, p. 81).

Quando isso ocorre para se evitar “maiores males” ou em função de um “nobre propósito” dizemos que o indivíduo manifestou um “ato misto”, isto é, voluntário e involuntário ao mesmo tempo, pois “[...] as ações de tal espécie são, por conseguinte, voluntárias, mas em abstrato talvez sejam involuntárias, pois que ninguém as escolheria por si mesmas” (ARISTÓTELES, 1984, p. 81). No que tange às ações involuntárias (*akousion*), o Estagirita definiu na *Ethica Nicomachea* (no Capítulo 1¹⁴⁸ do Livro III) serem elas movidas por “compulsão” ou por “ignorância”. O ato involuntário compulsório ocorre quando o princípio motor se encontra fora do agente, e quando este não contribui em nada para a ação ou para a paixão sentida. Ainda no Capítulo 1¹⁴⁹ do Livro III temos apontada essa definição quando o Estagirita exemplificou ser esse o caso que ocorre a um homem se ele for conduzido pelo vento ou por outros homens forçadamente. No que tange ao aspecto “involuntário da ignorância” Aristóteles (1984, p. 82) definiu que

tudo o que se faz por ignorância é *não*-voluntário, e só o que produz dor e arrependimento é involuntário. Com efeito, o homem que fez alguma coisa devido à ignorância e não se aflige em absoluto com o seu ato não agiu voluntariamente, visto que não sabia o que fazia; mas tampouco agiu involuntariamente, já que isso não lhe causa dor alguma.

¹⁴⁷ “Visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 81.

¹⁴⁸ “São, pois, consideradas involuntárias aquelas coisas que ocorrem sob compulsão ou por ignorância; e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribui a pessoa que age e que sente a paixão – por exemplo, se tal pessoa fosse levada a alguma parte pelo vento ou por homens que dela se houvessem apoderado”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 81.

¹⁴⁹ Faço alusão ao que encontramos presente na nota acima.

Distinguidas as condições em que a ação se manifesta no âmbito do mutável, observa-se novamente que o princípio determinante utilizado por Aristóteles para essas distinções é a própria disposição (*Héxis*) da alma humana. Se um homem realiza uma ação que gera acidentalmente um mal a outrem, mas não apresenta o arrependimento de seu feito, embora não tenha agido voluntariamente também não apresenta a *Héxis* que lhe caracterizaria como um princípio movente em relação ao *Bem* que deveria ser realizado.

A alma é palco das nossas disposições, sejam elas os vícios ou as virtudes que definem o caráter *belo e bom*; assim, também é ela palco das dores e paixões, as quais são comuns aos animais e aos seres humanos em todas as idades, estejam os homens nas condições de “jovens em caráter” ou “jovens em idade”. Nesse sentido, conforme o registro do Capítulo 1¹⁵⁰ do Livro III da *Ethica Nicomachea* as crianças e animais também agem voluntariamente, pois o princípio movente trata-se do mesmo (a *Psýchê*), e quando agimos sob o estímulo dos apetites ou da cólera não podemos atribuir a responsabilidade a algo que vem de fora, mas a nós mesmos. Mas ao apontar o fenômeno da *akrásia* Aristóteles destacou estar o agente na condição de quem encontra-se embriagado ou em delírio, ainda assim podemos responsabilizá-lo por suas ações?

Segundo as contribuições do mestre do Liceu há uma distinção entre agir por ignorância e na ignorância, “[...] pois do homem embriagado ou enfurecido diz-se que age não em resultado da ignorância, mas de uma das causas mencionadas, e contudo sem conhecimento do que faz, mas na ignorância” (ARISTÓTELES, 1984, p. 82). Todavia esclareceu ele ainda no Capítulo 1¹⁵¹ do Livro III da *Ethica Nicomachea* que se as paixões se relacionam com a parte irracional da alma e se não podemos, por isso, considera-las menos humanas do que a razão já que a capacidade de sentir as paixões é tão inerente à alma quanto a faculdade da razão, então as ações que decorrem da ira e dos apetites, ainda que se tratem da predominância de um modo de “não saber”, são igualmente de responsabilidade do homem. Em decorrência disso, não podemos tratá-las como involuntárias.

Ao comentar a passagem relacionada a essa especificação, Wolf (2013), esclarece que os atos cometidos na ignorância, porque podem tornar a orientação ética totalmente inacessível, está mais próximo do “mau caráter” do que o *akousion*, já que neste o princípio movente não está no

¹⁵⁰ “É de presumir que os atos praticados sob o impulso da cólera ou do apetite não mereçam a qualificação de involuntários. Porque, em primeiro lugar, se fossem tais, nenhum dos outros animais agiria voluntariamente, e as crianças tampouco; e, em segundo lugar, seria o caso de perguntar se o que se entende por isso é que não praticamos voluntariamente nenhum dos atos devidos ao apetite ou à cólera, ou se praticamos voluntariamente os atos nobres e involuntariamente os vis. Não é absurdo isso, quando a causa é uma só e a mesma? Inegavelmente, seria estranho qualificar de involuntárias as coisas que devemos desejar [...]”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 83.

¹⁵¹ “[...] as paixões irracionais não são consideradas menos humanas do que a razão; por conseguinte, também as ações que procedem da cólera ou do apetite são ações do homem. Seria estranho, pois, tratá-las como involuntárias”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 83.

homem e se está engana-se ele de determinada maneira em relação ao que venha resultar de sua ação. Ao apontar essas distinções acerca do modo como se manifesta a *práxis* humana, Aristóteles delimitou o âmbito pelo qual encontramos situada a *proairesis*. Ora, sendo ela uma escolha não pode a *proairesis* ser resultado de um ato involuntário, cujo princípio não se encontra no agente, mas sim em uma ação voluntária. Entende Aristóteles a escolha a partir dessa especificidade, porém embora seja ela uma ação voluntária nem toda ação voluntária constitui uma escolha. Considerando o registro presente no Capítulo 2 do Livro III da *Ethica Nicomachea* Aristóteles (1984, p. 84) observa que

[...] tanto as crianças como os animais inferiores participam da ação voluntária, porém não da escolha; e, embora chamemos voluntários os atos praticados sob o impulso do momento, não dizemos que foram escolhidos.

Por meio dessas colocações, o Estagirita evidenciou que o ato voluntário possui uma abrangência maior por compreender também em sua definição especificidades que não atendem o conceito de escolha, tal como as *paixões* pelas quais se relacionam os homens e demais animais. Assim, quanto a *proairesis*, “os que a definem como sendo um apetite, a cólera, um desejo ou uma espécie de opinião, não parecem ter razão” (ARISTÓTELES, 1984, p. 84). Ora, os apetites e a cólera são entendidos como *paixões*, mas se a opinião representa algo distinto dessa natureza, então, por que não pode a escolha ser considerada uma opinião?

Mas e quanto ao desejo, em que se distingue das *paixões*? Por que também ele não pode atender ao conceito de *proairesis*? Na concepção de Aristóteles, o desejo diz respeito a uma aspiração humana, tal como os apetites, mas não corresponde a estes. Assim,

[...] a escolha não pode visar a coisas impossíveis, e quem declarasse escolhê-las passaria por tolo e ridículo; mas pode-se desejar o impossível – a imortalidade, por exemplo. E o desejo pode relacionar-se com coisas em que nenhum efeito teriam os nossos esforços pessoais, como, por exemplo, que determinado ator ou atleta vença uma competição; mas ninguém escolhe tais coisas, e sim aquelas que julga poderem realizar-se graças aos seus esforços. Além disso, o desejo relaciona-se com o *fim* e a escolha com os meios [...] (ARISTÓTELES, 1984, p. 84).

A *Proairesis*, portanto, não pode ser definida pela noção que cabe ao desejo. Antes deve haver um desejo em relação a algo possível de ser realizado, e cujo alcance dependa dos esforços de quem é identificado como agente para que a escolha se realize. Para Aristóteles (1984, p. 84) “[...] desejamos gozar saúde, mas escolhemos os atos que nos tornarão sadios; e desejamos ser felizes, confessamos tal desejo, mas não podemos dizer com acerto que ‘escolhemos’ ser felizes [...]”. Já no que tange à opinião, um registro na *Ethica Nicomachea* esclarece que

[...] esta se relaciona com toda sorte de coisas, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder; e, por outro lado, ela se distingue pela verdade ou

falsidade, e não pela bondade ou maldade, enquanto a escolha se caracteriza acima de tudo por estas últimas (ARISTÓTELES, 1984, p. 84).

Partindo dessa distinção entre a *proaíresis* e a opinião, entende-se por *proaíresis* um sentido prático, de modo que os homens são chamados bons ou maus pelas escolhas que fazem, e, conseqüentemente, realizam em suas ações, não sendo essa a realidade da opinião, pois segundo esclareceu Aristóteles (1984, p. 84), “[...] não seria muito acertado dizer que ‘opinamos’ obter ou evitar uma coisa qualquer”. Assim distinguida a *proaíresis* dos apetites, da cólera, do desejo e da opinião temos por estabelecido que ela representa uma ação voluntária que escolhe os meios (e não os fins, por ser diferente do desejo) pelos quais o homem realiza-se no âmbito do mutável.

Nesse sentido, a *proaíresis* não ocorre quando se faz referência a objetos que não estão sujeitos ao domínio do agente e, por ser ela referente ao que é realizado em ações, o agente é julgado bom ou mau pela *proaíresis* que apresenta. Acrescentou ainda Aristóteles (1984, p. 85) que “[...] a escolha envolve um princípio racional e o pensamento [...]”, o que para Wolf (2013, p. 128) significa dizer que o empirista buscou definir o que é considerado específico da *proaíresis*: “[...] aquele hekousion sobre o que já se deliberou antes (*probebouleumenon*), aquilo sobre o que já houve uma deliberação precedente (*boúleusis*)”. Considerando essas distinções, aponto que na *Ethica Nicomachea* a definição aristotélica de *proaíresis* sugere que

Sendo, pois, o objeto da 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 decidirem em resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos (ARISTÓTELES, 1984, p. 86).

O mestre do Liceu chegou a essa definição após discutir a noção da deliberação, cujo sentido nos remete, antes de tudo, ao que Wolf (2013) interpretou como *âmbito mais amplo da hekousion*. Conforme já indicado nestas linhas, a deliberação está contida no conceito de *Phrónimos*, sendo ele aquele que bem delibera sobre o que é bom e melhor para si e para os outros no que diz respeito à *vida boa*. Mas sobre o que delibera o *Phrónimos* até chegar a *proaíresis*? Segundo observou Aubenque (2008, p. 174) “[...] a deliberação (*βούλευσις*), enquanto tal, não é uma noção ética, encontrando emprego sobretudo nos domínios técnicos e políticos”. De fato, ao citar exemplos no capítulo 3 do Livro III¹⁵² da *Ethica Nicomachea* em que a deliberação se apresenta na voluntariedade da *práxis*, o mestre do Liceu indicou estar situada a deliberação nos problemas enfrentados por médicos e comerciantes ou ainda por navegantes e por homens que se

¹⁵² “[...] as coisas que são realizadas pelos nossos esforços, mas nem sempre do mesmo modo, essas são objetos de deliberação: os problemas de tratamento médico e de comércio, por exemplo. E deliberamos mais no caso da navegação do que no da ginástica, porque aquela está mais longe de ser exata. E nas outras coisas igualmente; mais, porém, quanto às artes do que quanto às ciências, pois que as primeiras comportam maiores dúvidas”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 85.

ocupam com a ginástica. Nas artes, a contingência se apresenta de maneira mais indiscriminada do que nas ciências, e do mesmo modo pode ser entendido o domínio concernente à ação.

Sendo a deliberação um processo que antecede a *proairesis* não se pode entender ser o seu domínio algo distinto daquele em que se encontra situada a escolha. Assim, se a *proairesis* não ocorre quando a referência corresponde a objetos que dizem respeito ao eterno e imutável, também não representa esse o domínio da deliberação. Além disso, se também a *proairesis* não se relaciona com o que não advém de nossos esforços, então entendemos porque no Capítulo 3 do Livro III da *Ethica Nicomachea* Aristóteles (1984, p. 85) especificou que “[...] nenhum espartano delibera sobre a melhor constituição para os citas. Com efeito, nenhuma dessas coisas pode realizar-se pelos nossos esforços”. Além disso, a deliberação não deve ocupar-se com o que um “louco” ou um “nécio” se ocuparia, mas sim um homem em seu estado de sensatez, tal como especificado também no capítulo 3¹⁵³ do referente livro.

Ainda em relação aos objetos que dizem respeito à deliberação, não se tratam eles dos *fins*, ou seja, dos objetos da aspiração humana, mas sim dos meios que levam a esses *fins*. Assim, segundo o próprio registro da *Ethica Nicomachea*, Capítulo 3 do Livro 3,

[...] não deliberamos acerca dos fins, mas a respeito de meios. Um médico, por exemplo, não delibera se há de curar ou não, nem um orador se há de persuadir, nem um estadista se há de implantar a ordem pública, nem qualquer outro delibera a respeito de sua finalidade (ARISTÓTELES, 1984, p. 86).

No Livro VI da *Ethica Nicomachea*, no qual se encontra presente o conceito de *Phrónêsis*, estão dispostas as mesmas proposições acerca da noção de deliberação efetuadas no Livro III. Assim, após definir o *Phrónimos* como aquele que é capaz de bem deliberar, no Capítulo 5, Aristóteles (1984, p. 144) esclareceu novamente que

[...] ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a Sabedoria Prática não pode ser ciência, nem arte: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas e más para o homem.

A definição da *Sabedoria Prática* como “capacidade raciocinada de agir” em relação ao que viabiliza a *Eupraxia*, sendo essa capacidade uma realização da deliberação, sugere ser a *Phrónêsis* uma atividade que se realiza no bem deliberar, ou seja, no deliberar corretamente, pois

¹⁵³ “É de presumir que devamos chamar objeto de deliberação não àquilo que um necio ou um louco deliberaria, mas àquilo sobre o que pode deliberar um homem sensato”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 85.

conforme registrado também no Capítulo 7 (do Livro VI) da *Ethica Nicomachea* “[...] dizemos que essa é acima de tudo a obra do homem dotado de Sabedoria Prática: deliberar bem” (ARISTÓTELES, 1984, p. 146). Por deliberação se entende a investigação e cálculo relacionados aos particulares¹⁵⁴. Entretanto, mesmo sendo uma deliberação não pode a *Phrónêsis* ser conceituada apenas a partir dessa noção, o que levou Wolf (2013) indicar que sua noção é ao mesmo tempo mais ampla e mais restrita do que é entendido por deliberação propriamente dita. Mais restrita porque a *Phrónêsis* não se ocupa com o domínio da *Tékhnê*, mas também mais ampla porque “[...] a *Phrónêsis*, ao contrário, tem a ver também com a apreensão do fim, quiçá tanto com a apreensão do bem geral como com a formulação da proairesis” (WOLF, 2013, p. 153).

Entretanto, é ela, assim como a própria *bouleusis* (deliberação), distinta do desejo, da opinião e das *paixões* que afetam os homens. Além disso, mesmo distinguindo-se do desejo, é certo dizer que a *Sabedoria Prática* ocorre quando o agente deseja a realização de um *fim*, pois conforme enfatizado, a *proairesis* deve ser entendida como um desejo deliberado, e visto que ela resulta da atividade da *Phrónêsis*, então é a própria *Phrónêsis* acompanhada por um desejo que obedece à razão. Quanto a sua relação com o *fim*, por tratar-se de uma apreensão, também não podemos dizer que no caso da *Sabedoria Prática* haja uma deliberação quanto aos *fins* da ação, e, portanto, não os escolhemos; apenas escolhemos os meios que nos conduzem ao *télos* que se apresenta a nós no âmbito da contingência e nos possibilita alcançar o *Téleion*, ou seja, a *Eudaimonía* (felicidade).

Ora, o que dizer em relação aos homens que seguem uma conduta viciosa, os quais conforme indicado nestas linhas “escolhem” o mal? Se os homens que seguem o vício assim agem por escolha, aquele que apresenta o *kalón* e a *enkráteia* em seu caráter também é caracterizado por ter “escolhido” agir em conformidade com o *Bem*. Isso não sugere uma plena possibilidade de serem as virtudes éticas escolhidas? Nestas linhas apresento uma problemática que representa razões de controvérsias entre os intérpretes de Aristóteles: é a *Phrónêsis* uma virtude deliberativa em relação aos meios e *fins* ou somente quanto aos meios que conduzem a realização da ação?

Em comentário às leituras de Alasdair MacIntyre e Paul Ricouer, Carvalho (2011) destaca os argumentos que ambos apresentaram em defesa de cada uma dessas interpretações que dizem respeito à função da *Phrónêsis*. Para MacIntyre,

¹⁵⁴ Para Aristóteles a deliberação é um modo de investigação que se refere a um objeto particular. Noto que a referência que trata a deliberação como investigação de um particular e atividade calculativa se encontra na passagem do Capítulo 9 do Livro VI: “Há uma diferença entre investigação e deliberação, pois esta última é a investigação de uma espécie particular de coisa. Devemos apreender igualmente a natureza da excelência na deliberação: se ela é uma forma de conhecimento científico, uma opinião, a habilidade de fazer conjeturas ou alguma outra espécie de coisa. Não se trata de conhecimento científico porque os homens não investigam as coisas que conhecem, ao passo que a boa deliberação é uma espécie de investigação, e quem delibera investiga e calcula”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 148.

[...] a *Phrónêsis* aristotélica não é a virtude que concerne à definição do bem supremo, *télos* do agir humano, mas de como ele pode ser expresso, realizado nas condições particulares em que todo sujeito moral se encontra inserido. Não é tarefa da *Phrónêsis* o estabelecimento das *archái*, mas se empenhar na deliberação dos meios para atingirmos os fins desejados retamente (CARVALHO, 2011, p. 270).

Com isso, a interpretação de MacItyre defende que a *Phrónêsis* aristotélica não escolhe os *fins* pelos quais se manifesta a ação humana, sendo restrita a sua atividade à escolha dos meios, e que por isso se assemelha à perspectiva apresentada neste trabalho. No que tange à interpretação de Paul Ricouer, Carvalho (2011, p. 272) enfatiza que para ele

O grande mérito de Aristóteles [...] foi ter posto na *práxis* a ancoragem fundamental da visada da vida boa e, com isso, ter erigido a *teleologia* interna à *práxis* em princípio estruturante dessa visada. Se com isso Aristóteles esconjura a ameaça do que não tem forma ao discurso ético, por outro lado não resolve o ‘paradoxo aparente segundo o qual a *práxis*, pelo menos a boa *práxis*, será para ela mesma seu próprio *fim*, mas visando um *fim* ulterior. Isto é, a *práxis* é uma atividade que tem um *fim* nela própria, não produzindo nenhuma obra distinta do agente tal como a *poiêsis*, mas ao mesmo tempo visa a vida boa, a *Eudaimonía*, como *fim* último.

Carvalho (2011) observa que Paul Ricouer defende a interpretação que assegura haver uma discrepância em relação aos modelos de deliberação apresentados nos Livros III e VI. Para Paul Ricouer, o Livro III notadamente indica ser a deliberação referente aos meios que levam aos *fins*, mas isso seria uma realidade relacionada somente ao domínio da *Tékhne*; por sua vez, o Livro VI apresenta, na concepção do Paul Ricouer, maior complexidade por estabelecer uma relação entre a *Phrónêsis* e o *Phrónimos* numa ligação que só se concretiza quando o homem estabelece o *fim* e o caso específico a concretizá-lo. Nesse sentido, “[...] divergindo do modelo do Livro III, a deliberação entra também no reino dos fins, a *Phrónêsis* também sendo uma fonte para essa visada do bem último” (CARVALHO, 2011, p. 273).

No Capítulo 5 da *Ethica Nicomachea* se faz presente a passagem em que o mestre do Liceu apontou ser a ação o próprio *fim* da ação humana. Assim, para ele “[...] o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim” (ARISTÓTELES, 1984, p. 144). Isso pode ser compreendido quando se considera que o *kalón* e o *agáthon* se realizam nas ações humanas, e que essas ações, por serem *belas* e *boas*, são indicadas como seus próprios *fins*. Com base nessa perspectiva, a tendência para a defesa pelos *fins* como objetos da deliberação da *Phrónêsis* se acentua já que o agente é quem apresenta em seu próprio agir os *bens* pressupostos pelas *virtudes éticas*. Nesse contexto, a causa final contida na *Entelécheia* do indivíduo se faz presente na ação do mesmo modo que a causa eficiente (a *proáiresis*), que se constitui a partir do *fim*, e, por isso, foi esclarecido que tanto os homens viciosos quanto aqueles dotados de virtude agem por escolha.

Ora, se dependesse da *Phrónêsis* a escolha dos fins da *ação ética*, então seria também ela atividade opinativa, pois conforme já disposto neste trabalho diz respeito ao campo da opinião discernir o “que” correspondente ao âmbito da contingência. Mas quanto à opinião, conforme já registrado, não podemos dizer que fazemos escolhas, mas sim que conhecemos o *fim*. Além disso, com base na *Ethica Nicomachea* destaco que

[...] as causas de onde se origina o que se faz consistem nos fins visados; mas o homem que foi pervertido pelo prazer ou pela dor perde imediatamente de vista essas causas: não percebe mais que é a bem de tal coisa ou devido a tal coisa que deve escolher e fazer aquilo que escolhe, porque o vício anula a causa originadora da ação. (ARISTÓTELES, 1984, p. 144).

Partindo do exposto nessa passagem, recorro que as virtudes éticas como *fins* da ação podem deixar de ser visados nos casos de incontinência, o que não sugere ser os próprios *fins* da *Eupraxia* corrompidos, visto que eles não deixam de ser os *fins* que levam ao *bem viver* quando o agente deixa de visá-los, isto é, não deixam de compor o “quê” do âmbito da contingência. Nessas condições, o que se faz corrompida é a *escolha*, que por ser causa da ação de modo diferente dos *bens* (almejados na condição de *sensatez* do agente) representa aquilo que é pervertido quando o homem se encontra sob a influência de prazeres e dores.

O agente na condição de um *akrático* não escolhe e porque não escolhe não se relaciona com os meios que conduzem à *boa ação*, já que são os meios os objetos com os quais se relaciona a escolha. Assim, se no Capítulo 2¹⁵⁵ do Livro VI da *Ethica Nicomachea* a escolha é apontada como *causa eficiente* da ação, e se por *causa final* (que por ser causa também representa um princípio originário da ação) entende-se os fins que devem ser visados no exercício da referente virtude (a *Phrónêsis*), então, é certo que a *escolha* se ocupa unicamente com os meios (em decorrência do *fim*), pois uma vez corrompida a ação pela dor ou prazer, ocorre somente a interferência dessas afecções (a dor e o prazer) nas escolhas dos meios (em relação aos fins); por sua vez, a *teleologia* da ação não deixa de ser em natureza o *fim*, apenas deixa de ser visada no contexto das afecções de prazeres e dores.

A “experiência de vida” representa o âmbito pelo qual se apreende o *fim*, o que se torna possível porque há indivíduos que manifestam ações moralmente *belas e boas*, e que continuam sendo *belas e boas* mesmo quando alguém corrompe sua própria ação com prazeres e dores ou quando apreende um *mau*, ou seja, um *fim* que conduz ao vício. Neste último caso, o indivíduo age

¹⁵⁵ “A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo ou o raciocínio com um *fim* em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1984, p. 142.

por apresentar disposição para tato, a qual entendemos ser ativada quando a visibilidade lhes apresenta *fins* maus. A apreensão de *fins maus* (os quais não levam à *vida boa*) assim ocorre por ser o *mau* um *bem aparente*. Em outras palavras, a pretensão de agir de maneira viciosa ao invés de seguir o *Bem* ocorre quando o agente identifica erradamente o vício como uma espécie de *bem*.

É nesse sentido que deve ser entendida a “escolha” entre agir conforme a virtude ou em conformidade com o vício: como o caso de apreensão de um *fim* mau, que no silogismo prático se faz expresso na premissa maior. Ao *Téleion* da ação humana (identificado pela filosofia prática), deve-se entender a *Eudaimonía* (felicidade), e nesse conceito não se faz incluso o *Mal*, apenas o que gera o *Bem* e uma comunidade política justa¹⁵⁶. Os *fins* que regem a conduta ética de modo a promover uma vida autossuficiente são as virtudes éticas, estejam elas visadas ou não por quem apresenta a capacidade de manifestar o *Ergon* propriamente humano no âmbito mutável. Quem possui a *Phrónêsis* é capaz de apreendê-los por ser ela a virtude que apreende o *fim* que conduz à *vida boa* (e não somente a habilidade que leva a qualquer *fim*). É a função da *Phrónêsis*, além da apreensão das virtudes éticas no âmbito da “experiência de vida”, a deliberação e escolha dos meios adequados à realização dos bens que possibilitam a alma reger o seu princípio irracional e manifestar o reto agir (*eu prattein*).

¹⁵⁶ Destaco nestas linhas que o bem para a comunidade política é a justiça, cuja indicação pode ser observada no Capítulo VII do Livro III da Política: “Em todas as ciências e artes o *fim* é um bem, e o maior dos bens e bem no mais alto grau se acha principalmente na ciência todo-poderosa; esta ciência é a política, e o bem em política é a justiça, ou seja o interesse comum [...]”. ARISTÓTELES. **Política**, 1997, p. 101.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Ethos* representa o modo como o homem aparece e se realiza moral e politicamente. Seu aparecimento ocorre fundado sob valores, princípios e normas morais, os quais se tratam do “saber no âmbito prático”. Com Sócrates e Platão a filosofia prática conhece um fundamento metafísico para esse saber, que no período clássico buscava definir, entre outros conceitos, “o que é o Bem”, “o que é a justiça”, “o que é o belo” e “o que é a virtude”. Defendiam eles que a racionalidade do homem poderia acessar esses conceitos, entendidos como universais e, conseqüentemente, o princípio regente dos atos morais. Para Sócrates e Platão, o homem, uma vez tendo acessado o saber, não apresentaria ações voluntárias contrárias ao conhecimento verdadeiro (relacionado à realização ética dos homens).

A correspondência entre o “saber ético” e a prática humana representa a manifestação da *areté* do homem. Se o *Ethos* (a “casa espiritual” do homem) sofre mudanças, os agentes éticos de alguma maneira serão afetados por isso, agindo em defesa das mudanças (e da nova interpretação da *areté* que surge com as transformações), da permanência da tradição, ou ainda em defesa de uma *areté* pensada de modo distinto da tradição e das mudanças apresentadas em seu meio. O antagonismo entre a visão homérica e a dos sofistas, relacionado à excelência humana, representou divergências quanto ao que era entendido por “saber ético” (pelo qual concebemos o *Ethos*).

Sócrates e Platão ao defenderem o *Ethos* baseado no conhecimento de conceitos universais acreditavam na realização ética do homem de maneira distinta do que propunha a tradição homérica, como também o contexto democrático ateniense. Não defendiam a permanência da *areté* tradicional, mas também não acreditavam que a *areté* cidadã defendida pelos Sofistas representava uma forma de excelência. Na visão de Sócrates e Platão o “saber ético” não deveria ser aparente (e nem relacionado a laços sanguíneos), mas sim baseado na verdade. Para eles, somente aquele capaz de usar a *arte do lógos* para acessar o conhecimento verdadeiro pode realizar ações moralmente belas e boas. Sócrates e Platão denunciaram a crise do *Éthos* ao contrariarem a *Paideía* dos Sofistas e o ideal formativo homérico. Mas a visão racionalista que apresentaram, por defenderem a relação entre *Éthos* e *práxis* (sem fazer referência aos hábitos na manifestação ética do homem) deixaram um problema a ser respondido.

O conhecimento (valores, princípios e normas) seria por si só suficiente para garantir a *excelência* da ação (e a *Vida Boa - eu zen*)? Além disso, como entender ser a *Ideia (Forma) do Bem* platônica a fonte de toda verdade (e a *ideia* unificadora) se a vida humana apresenta uma

pluralidade de *bens* e cada *bem* apresenta uma noção diferente? Situado no contexto da ética socrático-platônica, Aristóteles elaborou uma nova teoria do *Bem*, pela qual buscou explicar em que consiste a *Eudaimonía* (felicidade) humana. Aristóteles situou essa investigação no âmbito das ciências práticas (a *Ciência do Ethos* e a Política), as quais visam conhecer o “quê” e o “porquê” do âmbito mutável do *Ethos*. O “quê” da *Ciência do Éthos* e da Política representa o *Bem* e o “porquê” a justificação que nos permite dizer que o *Bem* representa certa maneira de viver.

Para Aristóteles por *Bem* não se deve entender uma ideia que seja a fonte do conhecimento de todos os *bens* (como a *Forma do Bem* de Platão), mas sim o *Bem* supremo (ou *Téleion*) em função do qual realizamos todos os outros *bens* da nossa ação. Esse *Bem* é a *Eudaimonía* (felicidade), que corresponde a determinado modo de viver. Como modos de viver concorrentes à significação da *Eudaimonía* (felicidade) o mestre do Liceu considerou as opiniões dos especialistas, mas também a dos homens comuns. Assim, estaria ela ou na vida dedicada aos prazeres corporais, ou na vida política, ou ainda na vida contemplativa. Para Aristóteles, essas opiniões fariam parte do âmbito do “acaso” e da *experiência de vida* (memorização das situações depois de tê-las vivenciado), e somente aquele educado nos “bons hábitos” seria capaz de exercer o método de investigação das *éndoxa* e saber qual das candidatas à *Eudaimonía* (felicidade) do homem é o verdadeiro o “quê” procurado.

Observo que diferente de Platão, Aristóteles atribuiu relevância aos hábitos humanos como condicionantes capazes de definir quem pode ter acesso ao “saber ético” ou não. Não é o dialético que se desprende da realidade que conhece a “norma”, mas quem foi educado nos bons hábitos. É com o Estagirita que a manifestação ética do ser humano é apontada a partir da relação entre *Éthos-práxis-Héxis*. Para Aristóteles, somente quem possui bons hábitos pode ser considerado *Phrónimos*, ou seja, capaz de exercer a *Phrónêsis*, e por isso acessar o “saber ético” e deliberar acerca dos meios para efetuar a *proáiresis* adequada à realização da ação ética. A *Eudaimonía* (felicidade) é interpretada por Aristóteles como um *fim* que não é definido pelo homem, mas pelo âmbito de realização das ciências práticas. A investigação *endoxal* é o método pelo qual conhecemos a *Eudaimonía* (e não a definimos) e embora seja o homem educado nos bons hábitos quem pode investigar as *éndoxa* e quem pode ser considerado *Phrónimos*, Aristóteles diferenciou o procedimento *endoxal* da atividade da *Phrónêsis*, a qual se refere à apreensão do *fim* (por indução) e às escolhas efetuadas em virtude desse *fim*.

Ainda em relação à *Eudaimonía* (felicidade), indicou Aristóteles que a investigação das *éndoxa* nos conduzem a duas modalidades de significação para seu conceito, a vida contemplativa e

a vida política, pois são elas que definem o *Ergon* propriamente humano. A *Eudaimonía* (felicidade) fundamenta a ação ética enquanto função propriamente humana, e por apontar a vida contemplativa e a vida política enquanto formas de *bem viver*. A vida dedicada aos prazeres não representa uma atividade que diferencia o homem dos demais animais, e, por isso, não pode ser considerada uma função que lhe concede a singularidade da *areté* humana. Por outro lado, também a vida dedicada às honras não seria o *Téleion* da ação, mas simplesmente uma forma de aprazimento que exigiria a *mesótês* no modo de senti-la.

A vida contemplativa e a vida política representam dois modos de viver distintos, e, portanto, apresentam também duas virtudes: uma relacionada ao conhecimento de princípios imutáveis (a *Sophia*) e a outra responsável pelo conhecimento dos princípios mutáveis pelos quais se relaciona a ação (a *Phrónêsis*). A realização ética do ser humano se constitui enquanto atividade cuja *excelência* representa a mesma da vida política, mas atende a dimensão particular da vida humana. É a *Phrónêsis*, portanto, a virtude encarregada por garantir a *excelência* moral do homem, o que ocorre quando ele aprende a tornar as suas ações retas, isto é, aprende a vincular o “saber ético” à prática de suas ações.

Para Aristóteles, esse vínculo entre o saber e a prática ocorre quando o indivíduo manifesta suas ações de maneira a reger a parte irracional da alma, o que acontece quando desenvolve as virtudes éticas. Essas virtudes (ou *bens*) também integram a *Eudaimonía*, pois é somente com o desenvolvimento das *aretai Ethikai* que regem o princípio irracional da alma que o homem pode realizar a *Eudaimonía* em menor e em maior grau (a política e a sabedoria filosófica). É a *Phrónêsis* que se encarrega pelo processo de desenvolvimento das virtudes éticas no agente, cujas virtudes são também condicionantes para a existência da *Phrónêsis*, pois sem elas o agente manifestaria somente a *habilidade* de vincular meios e fins.

Se a *Phrónêsis* é a virtude intelectual encarregada por escolher os meios adequados em função dos *fins* moralmente *belos* e *bons* (os quais entendemos se tratarem das virtudes éticas) e se são esses fins condicionantes para o desenvolvimento da *Phrónêsis*, então poderíamos perguntar de que maneira o agente se torna *Phrónimos* ou desenvolve o “bom caráter” se um é condicionante do outro. Conforme as contribuições aristotélicas, um homem desenvolve os “bons hábitos” quando imita o “bom caráter” manifesto em outros agentes; é por meio da visibilidade do *belo* e da imitação do “bom caráter” que o homem passa a reproduzir ações moralmente *boas* (e *belas*) e aos poucos as virtudes éticas passam a integrar o seu caráter. Platão já havia tratado da relevância da música na educação dos filhos, com ênfase para o *lógos*; Aristóteles se referiu à importância que a visibilidade

apresenta para o exercício da *Phrónêsis*. É por meio dela, da visibilidade, que apreendemos o caso particular (a premissa menor do silogismo) e conhecemos o saber universal nele contido. É na apreensão da premissa menor, no universal conhecido por meio dela e na deliberação dos particulares (seguida de escolhas) que encontramos a dimensão empírica da *Phrónêsis*.

Quem conhece o meio-termo (*mesotês*) contido nos conceitos de temperante, corajoso, liberal e justo, por exemplo, e possui esses conceitos como definidores de seu caráter (isto é, quem manifesta o *kalón*), sabe deliberar corretamente acerca dos meios adequados para alcançar esses *fins*, que dependendo da situação podem estar mais próximos do extremo por excesso ou do extremo por escassez. O meio-termo na ação não é um meio-termo numérico, mas sim uma forma de mediania que se difere para cada indivíduo conforme a situação. A proposta de efetuar a *mesotês* na ação consiste na defesa de Aristóteles em manter o equilíbrio diante das afecções humanas (de prazeres e dores), envolvendo assim a ocasião e objetos apropriados e os motivos e a maneira convenientes.

O agente percebe se suas *escolhas* foram adequadas à realização do *télos* quando, realizada a ação, observa se o *fim* foi alcançado ou não. A escolha dos meios errados representa a ausência dos “bons hábitos” no agente, o que leva a dizer que ele possui “maus hábitos” que o levam a escolher erradamente os meios (agindo de maneira viciosa). Aquele que ainda não apresenta “bons hábitos” se difere de quem foi educado nos “maus hábitos”, pois pode ocorrer do primeiro ter consciência dos *fins* que possibilitam o *bem viver*, mas agir por *akrásia* (falta de autodomínio). Aristóteles associou esse fenômeno às situações de embriaguez e de delírio, que ocorre quando o homem corrompe suas ações por prazeres e dores, mesmo podendo conhecer os *bens* do reto agir (*eu prattein*).

A visão socrático-platônica fez referência ao saber prático como conhecimento de regras ou princípios pelos quais entenderíamos as virtudes. De modo contrário, Aristóteles associou a *Sabedoria Prática* a uma virtude (intelectual) específica. Para o Estagirita, a correspondência entre o saber ético e a prática não ocorre pelo simples acesso ao saber, pois o mesmo é encontrado na premissa maior do silogismo (prático) e as ações compreendem a dimensão do particular (o que se segue a partir da premissa menor).

Por distinguir as dimensões em que se situam o saber ético e a deliberação (e escolha) dos meios no raciocínio, o peripatético evidenciou haver uma causa final e uma causa eficiente para a ação ética. As afecções de prazeres e dores só podem corromper a causa eficiente, pois embora as virtudes éticas sejam conhecidas no caso da *akrásia*, são a deliberação e escolha dos meios que as

afecções corrompem. No caso em que há o autodomínio (e o saber é acessado sem a interferência das paixões) o agente não realiza ações contrárias ao *bem viver*. É somente nesse caso (em que há o autodomínio do agente) que o sistema ético aristotélico pode ser identificado no prolongamento da ética socrático-platônica, pois também Aristóteles não acreditava que um homem no estado adequado de quem conhece o saber ético efetue ações contrárias ao *Bem*. Quanto a *Phrónêsis*, é ela chamada também de *Sabedoria Prática* justamente por ser a virtude que vincula o saber ético e a prática humana. É essa a sua atividade, sendo exercida por quem possui “bons hábitos”, e por isso pode conhecer o *Bem* e agir retamente após deliberar e efetuar escolhas adequadamente.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANGIONI, Lucas. Phronesis e virtude do caráter em Aristóteles: Comentários a Ética a Nicômaco VI. **Dissertatio**, Pelotas: UFPEL, v. 34, p. 303-345, 2011. Disponível em: <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/dissertatio-34.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2015.
- AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea; Ética Eudemia**. Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- _____. **Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética**. Tradução Vincenzo Coceo, Leonel Vallandro e Gerd Bornheim e Eudor de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- _____. **Metafísica**: ensaio introdutório. Tradução Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1997.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BOBONICH. Os tratados éticos de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. São Paulo: Artmed, 2009, p. 21-41.
- BRÜLLMANN, Philipp. **A Teoria do Bem na Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução Milton Camargo Motal. São Paulo: Loyola, 2013.
- CARVALHO, Helder B. A. de. A Phronesis aristotélica: breve comparação das leituras de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur. **Hypnos**, São Paulo, n. 27, p. 260-283, 2011. Disponível em: <<http://www.hypnos.org.br/revista/index.php/hypnos/article/view/212>>. Acesso em: 10 jun. 2015.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: dos Pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ENGELMANN, Wilson. **Direito natural, ética e hermenêutica**. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2007.
- FREDE, Dorothea. Prazer e dor na ética aristotélica. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. São Paulo: Artmed, 2009, p. 238-253.
- GOTTLIEB, Paula. O silogismo prático. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles: A Ética a Nicômaco**. São Paulo: Artmed, 2009, p. 204-216.
- GUTHRIE, W. K. C. **The Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

HOBUSS, João Francisco do Nascimento. **Elementos de filosofia antiga**. Pelotas: NEPFIL online, 2015. 140 p. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/index.php>>. Acesso em: 22 dez. 2015.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Tradução Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paideia**: a formação do homem grego. Tradução M. Parreira. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

KERSTING, Wolfgang. A Ética Nicomaqueia. **Philosophos**, Goiânia: UFG, v. 7, n. 1, p. 115-137, 2002. Disponível em: <<https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3156>>. Acesso em: 10 de junho de 2015.

KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles**: A Ética a Nicômaco. São Paulo: Artmed, 2009.

KRAUT, Richard. Como justificar proposições éticas: o método de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles**: A Ética a Nicômaco. São Paulo: Artmed, 2009.

LEAR, Gabriel Richardson. A virtude moral e o belo em Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles**: A Ética a Nicômaco. São Paulo: Artmed, 2009, p. 113-131.

LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia II**: Ética e Cultura. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LIMA VAZ, Henrique C. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

PLATÃO. **A República**. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

QUINALHA FILHO, Rineu. As duas vias do Eléchos: um estudo sobre a aplicação platônica da prática investigativa socrática. In: CARVALHO, M.; CORNELLI, G.; MOTENEGRO, Maria A. (Org.). **Platão**. São Paulo: ANPOF, 2015. p. 54-70. Disponível em:<http://anpof.org/portal/images/Colecao_XVI_Encontro_ANPOF/CarvalhoM.CornelliG.MontenegroM.A._Platao._Colecao_XVI_Encontro_ANPOF.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2016.

REEVE, C. D. C. Aristóteles e as virtudes do intelecto. In: KRAUT, Richard (Org.). **Aristóteles**: A Ética a Nicômaco. São Paulo: Artmed, 2009, p. 186-203.

WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**. Tradução Enio Paulo Giachini. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

ZINGANO, Marco. **Platão e Aristóteles**: o fascínio da filosofia. 2. ed. São Paulo: Odysseus, 2005.