

**Universidade Estadual do Ceará
Roberto Robinson Bezerra Catunda**

A eudaimonía e a conexão das virtudes na *Ética a Nicômaco*

Dissertação de Mestrado

**Fortaleza
2011**

Roberto Robinson Bezerra Catunda

A eudaimonía e a conexão das virtudes na *Ética a Nicômaco*

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

Linha de pesquisa: *Ética Fundamental*

**UECE
2011**

C369e Catunda, Roberto Robinson Bezerra

A eudaimonía e a conexão das virtudes na Ética a
Nicômaco / Roberto Robinson Bezerra Catunda. –
Fortaleza, 2011.

101p.

Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino.
Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) -
Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades.

1. Eudaimonía 2. Arētaí ēthikaí 3. Phrónesis 4. Sophía
5. Lógos 6. Práksis 7. Páthos I. Universidade Estadual do Ceará, Centro de
Humanidades.

CDD: 185

Folha de Aprovação

Título do trabalho:

*A eudaimonía e a conexão das virtudes na *Ética a Nicômaco**

Autor: Roberto Robinson Bezerra Catunda

Prof.-Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

Defesa pública em 25/02/2011

Nota obtida:10,0 (dez) com Louvor

Banca Examinadora

João Emiliano Fortaleza de Aquino, Dr.
Presidente da Banca

Odílio Alves Aguiar, Dr.
1º Examinador

Ilana Viana do Amaral, Dra.
2º Examinador

*A minha amada, Juliana.
Com muita paciência e carinho ensinou-me
o significado de conjugar o verbo essencial.*

Agradecimentos

Muitos são aqueles a quem devemos agradecimentos quando chegamos ao final de um trabalho como esse e nem sempre é possível lembrar ou citar todos que contribuíram de alguma forma para o desenvolvimento e conclusão dessa pesquisa. Para aqueles a que não foi possível lembrar nesse momento, minhas sinceras desculpas e meu profundo agradecimento no auxílio prestado durante minha pesquisa. Aqui não poderia deixar de agradecer aos inúmeros pesquisadores em Filosofia Antiga, em especial àqueles que investigam a obra de Aristóteles e que facilitaram um primeiro contato com uma bibliografia especializada que me permitiu avançar na minha formação. Tal avanço só foi possível devido à generosidade que esses pesquisadores tiveram de disponibilizar suas pesquisas ao público. Aproveito esse momento para pedir desculpas pelos equívocos que possa ter cometido em relação alguma pesquisa utilizada na minha argumentação.

Aos que tiveram próximo agradeço em primeiro lugar ao meu orientador Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino pela paciência e pela confiança depositada em mim nessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Odílio Aguiar e a Prof.^a Dr.^a Ilana Amaral pelas observações e sugestões apresentadas na banca de qualificação.

A Juliana pelas inúmeras leituras e correções de texto, pelo incentivo, carinho e solidariedade dedicados a mim.

Ao Roberto Cunha pela primeira leitura do projeto de mestrado, pelas sugestões de pesquisa e pelas revistas sobre a *EN*.

Ao Tyrone pela tradução do resumo.

Ao Junior pela força e pela palavra amiga nas horas de desânimo.

Ao Estenio e ao Patrick pela leitura de uma parte dessa dissertação apresentada por mim em um colóquio sobre ética do CMAF.

Ao Prof. Edgar pelo incentivo (meu co-orientador).

A Neidinha por dividir comigo a angústia de escrever.

A Caciana, a Fran e a Rebeca pelo carinho e pelo incentivo.

A Funcap pela bolsa concedida em auxílio a essa pesquisa.

(...) assim como em toda obra o belo se perfaz de muitas coisas, como, por assim dizer, de números que chegam a um ponto conveniente em virtude duma certa justeza de proporções e harmonia (...)
Plutarco (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΚΟΥΕΙΝ).

Resumo

O objetivo dessa dissertação é discutir alguns conceitos que dizem respeito ao estatuto da *eudaimonía*, tendo como pressuposto que o texto da *Ética a Nicômaco* possa por si só esclarecer como ela é entendida por Aristóteles. Na minha hipótese, as discussões metodológicas estabelecidas no livro I servem como orientações suficientes para esclarecer a relação entre a realização da *eudaimonía* e o exercício das virtudes da alma, sem com isso haver a necessidade de que recorramos a outras obras de Aristóteles. Em consequência dessa orientação, priorizei nessa pesquisa entender a afirmativa de Aristóteles de que a *eudaimonía* é um bem realizável pela ação do homem virtuoso, sendo um bem de caráter prático que consisti no exercício de um *érgon*, que é exclusivo ao homem; privilegiei então os conceitos relacionados à vida prática para o esclarecimento do que seja a *eudaimonía*, a relação entre as *arētaí ēthikaí*, a *phrónesis* e a *sophía* na sua realização, objetivando também, através dessa relação, entender as conexões entre *lógos*, *práxis* e *páthos* na realização do bem supremo do homem. Meu objetivo é pensar as relações entre a *eudaimonía* e as virtudes morais e intelectuais na *Ética a Nicômaco*; em consequência, compreender o lugar da vida prática e da vida teórica na realização da vida plena.

Palavras-chave: *Eudaimonía*. *Arētaí ēthikaí*. *Phrónesis*. *Sophía*. *Lógos*. *Práxis*. *Páthos*.

Abstract

The objective of this dissertation is to discuss some concepts that concern the status of *eudaimonía*, the assumption that the text of the *Nicomachean Ethics* itself can explain how it is understood by Aristotle. In this case, the methodological discussions in the Book I serves as sufficient guidance to clarify the relationship between the attainment of *eudaimonía* and the exercise of the virtues of the soul, without thereby having the need to turn to other Aristotle's works. In consequence of this orientation, I prioritized in this research to understand Aristotle's assertion that *eudaimonía* is a good achievable by the action of virtuous man, a good of practice character which was in the exercise of an *ergon*, which is unique to humans; I privilege then the concepts related to practical life for the clarification of what is *eudaimonía*, the relationship between *arētaí ēthikaí*, the *phrónesis* and *sophía* in its implementation and also aimed, through this relationship, understand the connections between *lógos*, *páthos* and *práxis* in the realization of the supreme good man. My goal is to think the relationship between *eudaimonía* and the moral and intellectual virtues in the *Nicomachean Ethics*; in consequence, to understand the place of practical life and theoretical life in the realization of the full life.

Keywords: *Eudaimonía*. *Arētaí ēthikaí*. *Phrónesis*. *Sophía*. *Lógos*. *Práxis*. *Páthos*.

Sumário

Introdução	09
1 O problema da definição da <i>eudaimonía</i>	15
1.1 Objeto e método da investigação ética	17
1.2 A relação entre Bem e finalidade e a natureza do Bem	23
1.3 Perfeito, autossuficiente e função própria	29
1.4 A divisão da alma na <i>EN</i>	31
1.5 A definição de <i>eudaimonía</i> nos livros I e X da <i>EN</i>	36
2 A Virtude Moral	42
2.1 Os elementos que compõem a definição de virtude moral	45
2.2 <i>Hékousion</i> , o ato voluntário	51
2.3 <i>Boúlēsis</i> , <i>boúleusis</i> e <i>proaíresis</i>	58
2.4 O tratado da responsabilização, ou aquilo que depende de nós (<i>eph'hēmin</i>)	63
3 A virtude intelectual	69
3.1 <i>Phrónesis</i> , a virtude da faculdade prático-deliberativa	72
3.2 A distinção entre <i>phrónesis</i> e <i>sophía</i>	80
3.3 A <i>phrónesis</i> e a sua relação com a virtude moral	86
Considerações finais	91
Bibliografia	97

Abreviações das obras de Aristóteles citadas neste trabalho

DA. De anima

EE. Ética Eudêmia

EN. Ética Nicomaquéia

Met. Metafísica

Pol. Política

Introdução

A *Ética a Nicômaco*¹ é, certamente, um dos livros mais comentados e traduzidos de Aristóteles e provavelmente um dos textos mais comentados em toda a história da Filosofia. Aventurar-se em uma pesquisa sobre esse livro pode ser algo temeroso e frustrante a um futuro pesquisador. O que há para dizer ainda após dois milênios de comentários? Para se ter uma idéia, basta pensar que na antiguidade os comentários às obras de Aristóteles já perfaziam mais de vinte e cinco volumes². Apesar disso, é possível observar um crescente interesse pela *Ética a Nicômaco* que data desde os anos 50 do século passado, quando ocorreram vários debates sobre a ética aristotélica, e desde então uma profusão de comentários e problemas relativos à *EN* foram retomados e alguns novos problemas foram colocados. São impressionantes, sobretudo, os comentários em língua inglesa, quase uma infinidade, bem como a retomada de conceitos e problemas pensados por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* por pensadores contemporâneos como Martha C. Nussbaum, Bernard Williams e Alasdair MacIntyre. A grande maioria desses comentários e problemas de interpretação da *Ética a Nicômaco* encontra-se ainda hoje em sem obter um consenso na comunidade de estudiosos; algumas discussões podem ter sido arrefecidas com o tempo, mas continuam ainda assim sem uma solução consensual entre aqueles que se dedicam ao estudo da obra de Aristóteles. Diante desse quadro, nada animador, resolvi iniciar uma pesquisa sobre a obra mais comentada daquele que foi denominado na tradição como o

¹ Durante minha pesquisa consultei diversas traduções da *Ética a Nicômaco* em língua portuguesa, sempre procurando cotejar os termos mais importantes com a edição grega estabelecida por J. Bywater (Oxford, 1894). Para as citações feitas no corpo desta dissertação, em geral, utilizarei a tradução feita por António de Castro Caeiro, professor da Universidade de Nova Lisboa e especialista em Filosofia Antiga, o qual defendeu uma tese de doutorado sobre a virtude em Aristóteles e Platão na Universidade de Albert-Ludwig, na Alemanha. Mas, sempre que julguei necessário, fiz uso de outras traduções em língua portuguesa da *EN*; quando este foi o caso, identifiquei em nota a tradução utilizada bem como o argumento para tal escolha.

² Refiro-me aqui a coleção de comentários reunidos em vinte e três volumes na coleção *Commentaria in Aristotelem Graeca*.

Filósofo e a partir dessa obra procuro esclarecer a relação entre conhecimento teórico e conhecimento prático na realização da *eudaimonía*.

No início, o encantamento com a obra misturava-se à ingenuidade e à falta de compreensão dos problemas ali tratados. Com o tempo, veio a incredulidade com relação à viabilidade da minha proposta inicial de leitura, tornou-se evidente que não seria possível a resolução desses problemas somente no contexto da leitura da *Ética a Nicômaco*. Hoje tenho a consciência de que os problemas aqui tratados visaram mais a um exercício de formação daquele que se propôs ao estudo da obra de um grande pensador como Aristóteles e a compreensão de que com o tempo e com muita paciência para ouvir e reler é que poderei, então, chegar a uma melhor compreensão da obra desse grande filósofo. Nesse momento, esta pesquisa cumpriu seu ritual de passagem para a formação de um pesquisador em filosofia; serviu para que esse pesquisador compreendesse as diversas necessidades que um historiador da filosofia grega tem de suprir para levar uma pesquisa sobre esse período.

O problema da definição da *eudaimonía* fez com que os comentadores discordassem em suas interpretações sobre o conteúdo da *eudaimonía* e sugerissem interpretações da *Ética a Nicômaco* por vezes absurdas como a contradição entre os livros I e X. O que proponho nessa dissertação é uma leitura da *Ética a Nicômaco* que permita, através da compreensão da relação entre virtude moral e virtude intelectual (*phrónesis*), compreender como é pensada, por Aristóteles, a realização da *eudaimonía*, já que esta é para ele um bem o qual cabe ao homem realizar através da ação prática. Num primeiro momento da minha pesquisa pensei em trabalhar a relação entre virtude moral e virtudes intelectuais (*phrónesis* e *sophía*) na realização da vida boa, mas com o passar do tempo e das leituras tive que me ater ao fato da impossibilidade desse projeto para uma dissertação de filosofia em nível de mestrado e, seguindo os conselhos de Aristóteles, fiz um esforço de deixar a razão guiar os meus desejos e adotar uma intenção mais moderada com relação aos objetivos dessa pesquisa, apesar de não tão moderada como poderemos ver pelos assuntos tratados. Decidi, então, que a minha pesquisa deveria buscar

demonstrar que na leitura da própria *Ética a Nicômaco* estavam os meios para a resolução do problema da definição da *eudaimonía*, questão essa longe de ser consensual na interpretação dos comentadores de Aristóteles e por mim pensada possível de ser resolvida se entendida como se dá a sua realização.

Com isso veio a necessidade de restringir o conteúdo da pesquisa e, como a minha idéia central era demonstrar que a *Ética a Nicômaco* fornecia os subsídios necessários para a resolução do problema do conteúdo da *eudaimonía*, tive que excluir da minha pesquisa, por motivos óbvios, a análise da virtude intelectual denominada por Aristóteles *sophía* (sabedoria filosófica) – e aqui digo óbvio porque presumo que todo bom leitor perceberá que não é possível problematizar essa excelência devido ao fato de ela ser pouco referida na própria *Ética a Nicômaco*, sendo seu lugar mais precisamente definido nos dois primeiros livros da *Metafísica*. Com essa constatação acabei por limitar a proposta de minha pesquisa, pois outro motivo óbvio, para tal resolução, é o fato evidente da dimensão que esta pesquisa tomaria para poder tratar da relação entre conhecimento prático e conhecimento teórico em Aristóteles, o que agora já não é mais nosso objetivo.

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

Não vou examinar nessa dissertação temas como o prazer e a amizade que são fundamentais para a questão central da minha pesquisa: a *eudaimonía* e o problema da sua realização; ocupar-se desses temas tornaria essa dissertação quase impossível de ser realizada. É óbvio que não é possível tratar de todos os assuntos que envolvem a *Ética a Nicômaco* numa dissertação de mestrado. Problemas e temas são o que não faltam para o intérprete dessa obra de Aristóteles. Apenas selecionamos aqui uma temática que por si só já é muito ampla, a relação da virtude moral e da *phrónesis* na realização da *eudaimonía*. Temas importantíssimos como a virtude moral

denominada de justiça e da acrasia não serão examinados no âmbito desta dissertação, pois como é evidente não há espaço e tempo oportuno para isso. Em muitos casos, mesmo quando estiver discutindo sobre problemas relacionados às virtudes morais e intelectuais não vou tratá-los à exaustão, devo tratá-los na medida em que esses problemas possam ser relacionados com nossa hipótese de trabalho: o entendimento do que seja a *eudaimonía* aristotélica passa pela compreensão do que seja a teoria aristotélica da ação e isso significa compreender a relação entre virtude moral e *phrónesis*. A relação entre ética e política não será problematizada aqui, apesar de sabermos a importância que os problemas relacionados à política têm para esclarecer o que seja a *eudaimonía*, pois o meu propósito se dá na crença de que é possível ter esclarecido o que seja a *eudaimonía* com base nas questões expostas na *Ética a Nicômaco*. Segundo penso, a *Ética a Nicômaco* já contém os elementos para o entendimento daquilo que Aristóteles compreendia como a ciência arquitetônica por excelência; ela é, por sua vez, um primeiro momento de sua exposição sobre tal ciência, na qual trata do conhecimento relativo às coisas humanas de um determinado ângulo³. Não será abordada também a relação entre os outros bens que são condições da *eudaimonía*, tal como justamente é o caso dos bens do corpo e os bens exteriores. São esses bens em conjunto com os bens da alma, estes denominados por Aristóteles de causas próprias da *eudaimonía*, que vão formar o arsenal de bens necessários à realização da *eudaimonía*.

Antes de comentar os temas abordados nos capítulos da dissertação, quero enfatizar a importância do procedimento adotado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. O seu método é o dialético, no sentido que ele assim compreende nos *Tópicos*, ou seja, o raciocínio na *Ética a Nicômaco* é dialético, pois suas premissas partem de opiniões geralmente aceitas ou verossímeis (*endóxa*). Esse método consiste em observar o problema sempre partindo das opiniões

³ Nos seus comentários sobre a relação entre ética e política na tradução que faz da *Ética a Nicômaco*, Zingano (2008) nos esclarece que para Aristóteles tanto a ética está subordinada a política entendida como ciência das relações humanas, como também a política da forma que é entendida hoje estaria ao lado da ética submetida a esta ciência. O que Aristóteles se refere como ciência arquitetônica é a ciência relativa às coisas humanas.

que os estudiosos da sua época tinham sobre ele para analisá-las e, a partir delas, constituir um conhecimento mais próximo da verdade. Aristóteles afirma que os assuntos tratados na *Ética a Nicômaco* são diferentes daqueles tratados pela *epistéme* (ciência), pois enquanto que os desta última são invariáveis e universais, os assuntos relacionados na *Ética a Nicômaco* são variáveis e particulares, mudam com as circunstâncias e, portanto, não se pode exigir delas o mesmo grau de exatidão. Enquanto nos assuntos relacionados à ciência demonstrativa é possível atingir a verdade, nos referentes aos assuntos humanos podemos, no máximo, nos aproximar da verdade. Além disso, é preciso estar atento ao fato de, para Aristóteles, os assuntos humanos são da ordem da deliberação, ou seja, têm um caráter deliberativo e não, científico.

Partindo dessas, premissas tentei abordar, no primeiro capítulo da dissertação, os principais temas que estão no livro I da *Ética a Nicômaco* por acreditar que nesse livro Aristóteles estabelece os princípios que devem ser norteadores da sua pesquisa, uma espécie de introdução metodológica que serve para esclarecer os problemas relacionados à definição de *eudaimonía*. Nesse livro Aristóteles estabelece aquilo que considero a sua premissa básica para a compreensão do tema que está abordando: “o objetivo final desta investigação não é constituir um saber teórico, mas agir” (*EN* I, 3 1095 a 6). Aristóteles repete, insistentemente, que a *eudaimonía* é um bem humano que deve ser realizado na ação humana, e com isso compreendemos que o bem agir (*eupraksía*) não é apenas uma condição para realizar esse bem humano, ele é sim uma parte constitutiva dele. Pensando dessa forma, concluí que a relação entre virtude moral e *phrónesis*, que abordei em dois capítulos dessa dissertação, é fundamental para entender aquilo que Aristóteles entende por ação virtuosa, mas também um momento fundamental para esclarecer o que seja a *eudaimonía* compreendida pelo grande pensador das coisas humanas.

No segundo e terceiro capítulos dessa dissertação problematizei temas relacionados à definição de virtude moral e *phrónesis* respectivamente, sempre levando em consideração os problemas relacionados à ação humana na realização da *eudaimonía*. Dessa forma, justifico o fato de não abordar temas como a justiça e amizade, pois minha intenção é tratar dos problemas

relacionados à conduta humana que dizem respeito à realização da *eudaimonía*. No segundo capítulo, são priorizados os problemas relacionados ao ato voluntário (*hékousion*), à deliberação (*boúleusis*) e à escolha deliberada (*proaíresis*), pois na minha concepção é nesses conceitos que podemos ter uma idéia clara daquilo que Aristóteles entende por ação virtuosa.

Quanto ao terceiro capítulo, nele analisei o conceito de *phrónesis*, que é a virtude da faculdade deliberativa responsável por determinar quais são os meios corretos e bons na ação que visa à realização da *eudaimonía*. Nesse capítulo vou usar do mesmo expediente usado por Aristóteles para esclarecer o que seja a *phrónesis*, ou seja, vou utilizar do contraste com outros elementos que compõem a parte racional da alma para entender por que a *phrónesis* é a virtude por excelência do cidadão que deseja realizar a *eudaimonía* no mundo em que reina a contingência.

Capítulo I

O problema da definição da *eudaimonía*

No livro I da *Ethica Nicomacheia*, Aristóteles afirma que “toda a perícia e todo o procedimento prático e toda decisão parecem lançar-se para um certo bem” (*EN*. I. 1,1094 a 1-3). Na *EN*, o bem supremo para o homem (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν) é identificado à *eudaimonía*, entendida como a vida plena⁴. O objetivo de Aristóteles na *EN* é determinar no que consiste esse bem e como é possível para o homem realizá-lo. A *eudaimonía* é descrita como um bem final, pois toda ação humana visa à realização desse bem que é tido como autossuficiente e perfeito⁵.

Esse bem será caracterizado por consistir em uma atividade (*érgon*) que é própria ao homem. Esta função propriamente humana, segundo Aristóteles, é a atividade do elemento racional (*tò lógon*) do homem, devendo a *eudaimonía* consistir no exercício contínuo dessa que é definida como sua atividade característica. Na *EN*, Aristóteles insiste que o conhecimento ao qual se refere à realização da *eudaimonía* é de caráter prático, pois é um conhecimento que visa à ação (*práxis*) humana na consecução da *eudaimonía*.

É importante observar que no livro I da *EN* Aristóteles faz uma caracterização da *eudaimonía*, ou melhor, apresenta os princípios que devem ser considerados para que possamos prosseguir na investigação do que seja a

⁴ A tradução desse conceito é tida por muitos comentadores como difícil e, por isso, muitos deles preferem usar o termo grego transliterado (*eudaimonia*), enquanto outros vão traduzi-lo por felicidade, vida plena, vida boa. No Brasil existe uma dissertação escrita por Priscilla Spinelli (2005) e orientada por Balthasar Barbosa que traz no anexo um comentário acerca da tradução desse termo e observa que as características que Aristóteles lhe atribui afastam a possibilidade de qualquer subjetivismo, que é uma das dificuldades colocadas por comentadores e tradutores para a escolha de um termo que traduza corretamente a concepção aristotélica. Aqui optei pelo uso do termo transliterado. A *eudaimonía* nada tem a ver com o nosso conceito de felicidade; ela não é um sentimento, ela é uma atividade da alma de acordo com a razão, sendo preciso que ela satisfaça a várias condições de realização para ser considerada como *eudaimonía*, como a de estar de acordo com a virtude. Ela deve consistir no exercício e atualização de uma potência própria ao homem.

⁵ Nesse pequeno parágrafo foram introduzidos diversos conceitos e problemas que precisam ser explicitados; isto será feito nos capítulos seguintes.

eudaimonía. As causas próprias da *eudaimonía*, ou seja, as virtudes⁶ serão expostas nos nove livros restantes que formam a *EN*, ou seja, as atividades que constituem a *eudaimonía*. Trata-se no livro I da *EN* de definir as características da *eudaimonía*, ou melhor, os princípios que devem ter este bem para ser considerado como tal. O meu objetivo, neste primeiro capítulo, é tratar dos princípios que definem a natureza do bem supremo que é compreendido na *EN* como a *eudaimonía*.

Nas considerações de Aristóteles, é preciso que se trate das opiniões sobre o que seja esse bem supremo, pois, quando este se pergunta qual seria o mais alto de todos os bens a serem alcançados pela ação, segundo Aristóteles, todos os homens estão de acordo em dizer que este fim é a *eudaimonía*, mas quando se trata de afirmar no que consiste esse bem, entram em desacordo e contradição; é preciso, então, que sejam consideradas as opiniões mais difundidas sobre tal assunto: as *endoxa*. Diz Aristóteles:

Quanto ao nome desse bem, parece haver acordo entre a maioria dos homens. Tanto a maioria como os mais sofisticados dizem ser a felicidade, porque supõem que ser feliz é o mesmo que viver bem. Contudo, acerca do que seja [ou] possa ser a felicidade estão em desacordo e a maioria não compreende o seu sentido do mesmo modo que o compreendem os sábios. (*EN* I, 4 1095 a 15-20)

É preciso que também seja analisada a relação entre as afirmações feitas no livro I e no livro X, capítulo 6-8 da *EN*. Muitos vão ser os comentadores que afirmarão que há uma contradição entre o que é afirmado no livro I e o que é afirmado no livro X; segundo eles, Aristóteles teria afirmado a *eudaimonía* como um bem que se constitui de vários fins, no livro I, e no livro X teria afirmado a *eudaimonía* como constituindo de um só bem⁷.

⁶ Aristóteles faz distinção entre as causas próprias da *eudaimonía* e as condições de sua realização, sendo que as virtudes da alma serão as causas próprias da *eudaimonía* e os bens exteriores e do corpo atuam como condição de realização da *eudaimonía*.

⁷ “Um dos maiores pontos de divergência da ética de Aristóteles, é o significado real do conceito de *eudaimonía*. Parece, à primeira vista, que Aristóteles não tem uma concepção única, apresentando, na realidade, duas concepções aparentemente contraditórias: uma, no livro I da *EN*, que defenderia uma tese que explicitaria a felicidade como constituída de alguns ou todos os bens, enquanto na *EN* X ficaria clara a opção por uma tese distinta da primeira, a saber, a felicidade é um bem que exclui todos os outros bens, isto é, seria apenas e tão somente a vida contemplativa, contemplação dos primeiros princípios e primeiras causas, a vida própria do filósofo.” In J. Hobbes, 2002, p. 15. Essa discussão tem início com

1.1 Objeto e método da investigação ética

No início deste capítulo, fiz uma breve introdução apresentando alguns problemas relacionados à caracterização da *eudaimonía*. Meu intuito foi apresentar algumas questões centrais relacionadas à definição de *eudaimonía*, para então poder, dessa forma, localizar com mais propriedade o problema da relação entre a *eudaimonía* e as virtudes. Devo agora tratar das observações feitas por Aristóteles nos três primeiros capítulos da *EN* sobre o objeto e o método do estudo que o mesmo propõe realizar,⁸ na continuação desse capítulo retomo essas observações metodológicas relacionando-as com a argumentação aristotélica sobre os princípios que caracterizam o estatuto da *eudaimonía* tratados, também, no livro I da *EN*. Aqui seguirei as observações metodológicas feitas por aqueles comentadores de Aristóteles que privilegiam na abordagem de sua Ética a tematização da filosofia prática,⁹ denominada por Aristóteles de ciência política (*epistéme politiké*). Mas também vou apoiar-me nas distinções feitas por Aristóteles entre ação (*práxis*) e produção (*poiésis*),¹⁰ no intuito de definir a primeira e, assim, esclarecer sua teoria da ação, cuja exposição na *EN* tem como objetivo a realização da *eudaimonía*¹¹.

a publicação do artigo de W. F. R. Hardie, *The final good in Aristotle's*, de 1965, traduzido na coletânea organizada por Marco Zingano sobre a *EN* (ver bibliografia). Segundo Hardie, Aristóteles teria apresentado no livro I da *EN* uma concepção de bem inclusivo, onde a *eudaimonía* funcionaria como um bem de segunda ordem, o qual incluiria todos os fins, enquanto no livro X da *EN* Aristóteles teria afirmado a *eudaimonía* como um bem determinante, consistindo apenas na vida contemplativa. Em 1974, J. L. Ackrill, em seu artigo *Aristotle on Eudaimonia*, também traduzido na coletânea organizada por Marco Zingano, crítica a posição de Hardie sobre a caracterização da *eudaimonía* demonstrando, em seu artigo, que a concepção de Aristóteles na *EN* sobre a *eudaimonía* é de um bem inclusivo, onde a virtude a que se refere à vida contemplativa é apenas uma das virtudes que compõem o bem final.

⁸ É preciso ter claro que a ética na Filosofia de Aristóteles faz parte daquela que ele chama a ciência prática maior, a Política, que trata do bem relativo à *pólis*; e que a ética vai tratar do bem no âmbito do indivíduo, sendo que só é possível ver o objeto da ética realizado na *pólis*.

⁹ As afirmações feitas aqui sobre o método da filosofia prática de Aristóteles são fundamentadas nos estudos de E. Berti (1998), de Carlo Natali (1996) e de O. Höffe (2008), pesquisadores que privilegiam essa abordagem da ética aristotélica.

¹⁰ Carlo Natali argumenta sobre a diferença entre *práxis* e *poiésis*, afirmando que: “Entre *praxis* e produção há, portanto, uma diferença essencial. Encontramos a mesma distinção em *EN* VI: aqui, Aristóteles afirma que *praxis* e *poiésis* são objetos de duas formas diferentes de saber, *phrónesis* e *techné*, e que pertencem a dois *gene* diferentes do ser (VI 4). As relações recíprocas entre as duas formas de saber são examinadas em *EN* VI 2 1139a 35- b 4, (...)” In Carlo Natali, 1996. p.110.

¹¹ Um dos expoentes da filosofia prática de Aristóteles é E. Berti, que no seu livro *As Razões de Aristóteles* argumenta que: “A locução ‘filosofia prática’ foi adotada pela primeira vez

Tomo aqui esse procedimento na hipótese de que estando atento a essas caracterizações terei um melhor parâmetro para compreender a relação entre *eudaimonía* e virtudes e, assim, ter uma posição mais consequente sobre a realização da *eudaimonía*; tomarei essas observações de cunho metodológico como um guia para o entendimento do que seja a vida plena.

Uma das primeiras observações feitas por Aristóteles na *EN* sobre a caracterização do objeto de estudo a ser tratado nessa obra consiste na pressuposição do caráter teleológico deste estudo. Retomemos por inteiro o que Aristóteles afirma no início da *Ética a Nicômaco*:

Toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia. (*EN* I, 1 1094 a 1-5)

Segundo Aristóteles, a ética tem como objetivo o estudo da ação humana¹², com vista ao bem agir (*eupraksía*). Como são muitos os propósitos e muitos são os fins a serem considerados, isso o leva a fazer outra afirmação que será importante para a definição da *eudaimonía*, a saber, a de que existe uma subordinação entre os fins: existem fins que são admitidos e perseguidos

justamente por Aristóteles, que no livro II da *Metafísica* — o famoso ‘a minúsculo’, que alguns não consideram autêntico, mas que, na realidade, é apenas estranho à série originária — declara: *é justo também denominar a filosofia ciência da verdade. Com efeito, da filosofia teórica é fim a verdade, da prática a obra, visto que os [filósofos] práticos, ainda que investiguem de que modo são as coisas, não estudam a causa por si mesma, mas em relação a alguma outra coisa* (1, 993 b 19-23). A filosofia prática, portanto, tem em comum com a teórica o fato de procurar a verdade, ou seja, o conhecimento de como são efetivamente as coisas, e também a causa de como são, ou seja, o fato de ser ciência. Sua diferença em relação à filosofia teórica é que, para esta última, 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, sempre situada no tempo presente: não alguma coisa já existente, mas que deve ser feita agora. 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. Essa relação é posteriormente ilustrada na famosa classificação das ciências contida no livro VI, sempre da *Metafísica*.” In E. Berti, 1998.

¹² Carlo Natali argumenta que: “Na filosofia prática de Aristóteles, a teoria da ação tem uma posição central. De fato, a definição de felicidade que encontramos na *EN* e na *EE* baseia-se essencialmente na noção de atividade: ‘o bem humano resulta ser a atividade da alma segundo virtude’ (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ενεργεῖα γίνεται κατ’ ἀρετὴν- *EN* I 7 1098a16-17), diz ele; e diz ainda: ‘a felicidade será atividade de uma vida completa segundo virtude completa’ (εἰη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελε.ας ενεργεῖα κατ’ ἀρετὴν τελε.αν - *EE* II 1 1219a 38-39). *Ibidem*, p. 101.

em vista de outros fins, enquanto há fins que são perseguidos por si mesmos. A *eudaimonía*, porém, é o fim último a que visam todos os outros bens possíveis de serem realizados pela ação humana. Aristóteles ressalta ainda que o conhecimento do que seja o bem supremo é de grande importância para nossas vidas, pois, através dele, poderemos alcançar aquilo que nos cumpre alcançar, e o conhecimento do que seja o fim último, o sumo bem, servirá de premissa para as nossas ações¹³.

Para Aristóteles, esse estudo pertence à Política (*epistémē politiké*), pois esta é a ciência arquetônica que determina o que deve ser estudado na *pólis*, o que deve o cidadão aprender, quais faculdades devem estar em apreço, quais ciências devem ser exploradas, tudo isso levando em conta o bem humano. O objetivo da política é o bem humano, sendo que devemos observar que o homem vive na *pólis*, daí para Aristóteles ser mais nobre, mais completa e mais perfeita a conquista de um bem para uma cidade do que para um homem. Mas nesse momento da minha exposição trata-se ainda de definir o que seja o bem humano, que é o objeto da ética. No entanto, é importante não esquecer a importância da *pólis* na realização da *eudaimonía*, visto o seu papel ser propiciar a vida plena¹⁴.

As duas últimas observações metodológicas feitas por Aristóteles são sobre o grau de verdade possível de atingir e a importância da experiência para

¹³ Marisa Lopes, em *O Animal Político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*, afirma que o conceito de *eudaimonía* funciona como princípio orientador de nossas ações, sendo também o fim último da investigação feita na ciência política. É o desejo pela *eudaimonía* que nos leva à procura de realizá-la. A *eudaimonía* é na ética o fim último a ser realizado, sendo que este fim último também é a premissa da qual partimos em vista de sua realização. É tendo em vista o fim último que orientamos nossa *práxis*, ou seja, partindo da percepção do que ela seja, progredimos em sua realização.

¹⁴ A *pólis*, como sabemos, é uma das condições da realização da *eudaimonía*. É preciso então que façamos aqui algumas observações sobre a relação entre *pólis* e *eudaimonía* a fim de esclarecermos e fundamentarmos melhor nossa leitura da *EN*. O primeiro esclarecimento que deve ser feito é em relação ao caráter natural da cidade: é preciso que entendamos que o natural referido por Aristóteles não é entendido como o mesmo sentido de quando se fala do mundo natural; aqui se deve entender que o argumento se refere ao fato de que a *pólis* é o *télos* de comunidades como família e vilarejos. É a *pólis* que permite a realização das aspirações destas outras comunidades que a compõem, pois é na *pólis* que o homem pode vir a realizar o bem humano que é a *eudaimonía*. O natural aqui deve ser entendido como: dados a sua matéria (vilarejo e famílias) é necessário que a comunidade que se segue seja a *pólis*. O outro ponto importante na relação entre *pólis* e *eudaimonía* é o fato no qual é responsabilidade da *pólis* a educação dos seus cidadãos criando leis justas e boas que ajudem na formação do caráter dos cidadãos, mas que também promova a justiça e a boa convivência entre os cidadãos da *pólis*.

quem se dedica a esse tipo de estudo. Segundo Aristóteles, não se deve pretender com esse tipo de estudo um grau de verdade preciso; devemos, sim, ter a verdade aproximadamente e em linhas gerais, pois no que diz respeito aos objetos desse estudo (as coisas belas, justas e boas referentes ao agir humano) estamos sujeitos a uma grande variedade de opiniões, pois a ação humana é algo contingente que se realiza em circunstâncias particulares não sendo, portanto algo necessário que ocorra sempre do mesmo modo.

Tendo como objeto de estudo a ação humana com fim na realização do bem supremo, a ética tem em seu procedimento a análise das diversas opiniões sobre o assunto¹⁵. Nesse âmbito da ação humana, nada pode ser tratado como universal e necessário, pois varia segundo as circunstâncias, a educação e estão submetidas à escolha do cidadão. O que não é passível de escolha e possui caráter necessário e universal como é o campo de conhecimento da ciência, não está aberto à possibilidade de ser de forma diferente, e o âmbito da ação humana é caracterizado por Aristóteles como aquele no qual sempre temos a possibilidade de agir de forma diferente, pois a ação sempre está aberta à possibilidade dos contrários, ou seja, de ser de outra forma¹⁶. Nos termos do próprio Aristóteles:

Um tal saber poderá ser compreendido suficientemente, se ganhar toda a transparência que a matéria em análise permitir. É que, de fato, não tem de se procurar um mesmo grau de rigor para todas as áreas científicas, tão pouco pra todas as

¹⁵ As opiniões que Aristóteles se refere aqui são aquelas tidas como as mais reputáveis que na *EN* são identificadas como as opiniões compartilhadas por todos ou pela maioria das pessoas, ou pelos sábios. E elas funcionam no método dialético de Aristóteles como premissas das argumentações.

¹⁶ “A dificuldade em encontrar uma explicação exata em ética não resulta da nossa falta de empenho, mas de um aspecto do objeto de estudo que não pode ser eliminado. A variabilidade das coisas belas, justas e boas faz com que seja impossível alcançar princípios necessários e universais; temos que dizer algo ‘de maneira aproximada e em linhas gerais’, contentando-nos com o ‘usual’ (ou ‘na maior parte’: *hôs epi topolu*) em lugar de princípios necessários.” T. H. Irwin, 1996. p.14 -16. No seu artigo sobre as virtudes do intelecto publicado no livro organizado por Richard Kraut sobre a *EN* (ver bibliografia) C. D. C. Reeve observa que os objetos de estudo da ciência estão relacionadas a dois campos de necessidade: o da necessidade irrestrita que se refere às ciências teóricas como Filosofia primeira, astronomia e matemática e o campo da necessidade restrita que está relacionado às ciências naturais como física e biologia. E distanciando-se de T. H. Irwin afirma que o campo que se refere à parte calculativa da alma é o do acaso, pois está fora da esfera do necessário. Penso, no entanto, que a caracterização de T. H. Irwin é a mais coerente, pois tem haver com a distinção aristotélica entre mundo sublunar e o mundo supralunar que diz respeito aos objetos que estão sujeitos a mudança e os que não estão.

perícias. As manifestações de nobreza e o sentido de justiça nas ações humanas, sentidos visados pela perícia política, envolvem uma grande diferença de opinião e muita margem para erro, tanto que parecem existir apenas por convenção e não por natureza. (ENI, 2 1094 b 11-15)

Sendo assim, é preciso que este estudo, a ética, faça uma análise das opiniões que existem sobre o assunto e consiga assim estabelecer uma harmonia entre essas opiniões, já que, segundo Aristóteles, não é possível que todos estejam errados sobre tal objeto, logo, o que é preciso é buscar a concordância entre as opiniões mais reputáveis.

Observando as opiniões que os homens têm sobre a *eudaimonía*, Aristóteles conclui que existem três tipos principais de vida: a vida relativa ao prazer, a vida política e a contemplativa. A vida segundo o prazer leva o homem a ter uma vida que em nada diferencia da vida de um animal e não poderia ser esta a vida que se procura. A vida política, para alguns, é aquela que tem como objetivo a honra; mas essa, segundo Aristóteles, é superficial, pois o seu valor depende mais de quem confere do que de quem a recebe. Segundo Aristóteles, os homens que buscam ser honrados por aqueles indivíduos de grande sabedoria prática o fazem devido ao reconhecimento da virtude destes homens; sendo assim, a virtude é que deve ser em vez da honra, a finalidade da vida política. Mas, mesmo sendo a virtude a finalidade da vida política, ela não será um critério suficiente para levar a vida política a ser definida como vida plena e identificada ao sumo bem que Aristóteles procura definir, pois, segundo ele próprio, é possível ser virtuoso em inteira inatividade e ainda ser a virtude compatível com sofrimentos e infortúnios, e jamais poderíamos denominar como *eudaimonía* esse tipo de vida, pois a *eudaimonía* deve ser uma vida ativa. Aristóteles termina sua enumeração das opiniões sobre a vida plena afirmando que sobre a vida contemplativa falará depois e observa que a vida consagrada ao ganho deve ser entendida como uma vida forçada, pois a riqueza é útil para obtermos outros fins, ou seja, ela é apenas um meio e não um fim em si mesmo.

É preciso mais uma vez ficar atento à argumentação de Aristóteles: não se trata de excluir estas concepções de vida e sim de observar que elas em si não podem ser identificadas à vida plena, à *eudaimonía*, pois elas não

possuem os elementos necessários desta última. Aristóteles se utiliza desse momento para avançar na sua argumentação sobre a caracterização da *eudaimonía* bem como para reforçar argumentos anteriores. Estes tipos de vida serão retomados em outros momentos da *EN*, como é o caso do tipo de vida que Aristóteles denomina como vida política e que está diretamente relacionada ao exercício das virtudes morais e da virtude intelectual prática. Para Aristóteles todos estes tipos de vida trazem em si elementos que fazem parte dos bens que atuam na realização da *eudaimonía* o que é preciso, no entanto, é esclarecer o lugar desses bens na sua realização.

Um outro argumento importante na realização da *eudaimonía* e que funciona como uma premissa é o fato de somente aqueles que possuem experiência podem tirar algum proveito do estudo da ética, pois os que não têm experiência dos fatos da vida não podem julgar com propriedade sobre tais assuntos relativos ao agir humano.

Cada um discerne apenas em matérias que conhece, e é também a respeito delas que é um bom juiz. Discerne corretamente em cada matéria particular aquele que passou por um processo de educação; simplesmente, bom juiz é quem passou por um processo de educação acerca de tudo. É por isso que o jovem não será especialmente entendedor da perícia política, porque é inexperiente nas situações que se constituem ao longo da vida. (*EN I*, 2 1095 a 1 -5)

Também aqueles que estão sob o domínio das emoções não podem tirar proveito desse estudo, pois a finalidade da ciência política (*epistéme politiké*) é a ação e sem o domínio das emoções não é possível agir bem. O bem prático a ser realizado necessita que o cidadão tenha experiência e domínio de suas emoções, pois ele não é apenas um conhecimento. Dessa forma, somente aqueles que desejam e agem de acordo com um princípio racional podem tirar vantagem deste tipo de estudo. É preciso ficar atento a estas afirmações: Aristóteles, como todo bom professor, sabe da importância da repetição para aqueles que escutam as suas aulas.

Como já foi dito anteriormente, o objetivo ou finalidade do que Aristóteles chama de ciência política não é um conhecimento teórico do que seja o bem supremo; o objetivo desse saber é de como tornar possível à realização desse

bem¹⁷. Aristóteles faz uma divisão do saberes em prático, produtivo e teórico, ¹⁸ distinção que, em nossa opinião, tem sido menosprezada por aqueles que tentam esclarecer o conceito de *eudaimonía*. É preciso que tenhamos sempre presente as considerações feitas nos três primeiros capítulos do livro I da *EN*, pois quando afirmamos no início que elas são guias para o entendimento da caracterização de *eudaimonía* fizemos isso observando que, desde o primeiro capítulo da *EN*, Aristóteles não deixa dúvidas para a compreensão do seu objeto de estudo. Aristóteles faz do primeiro livro da *EN* uma espécie de introdução metodológica ao estudo que compõem o restante dos nove livros da *EN*, observações feitas ainda de forma não contundente, pois se trata de princípios que terão de ser comprovados no decorrer da exposição.

1.2 A relação entre Bem e finalidade e a natureza do Bem

Aristóteles afirma que, devido à dispersão categorial do bem, que é similar à do ser não é possível afirmarmos um único bem, o que nos leva a problematizar a relação entre os diversos fins e, conseqüentemente, a hierarquia entre esses fins.

Aristóteles estabelece na *EN* uma distinção entre os bens que são escolhidos por si mesmos e os bens que são escolhidos tendo em vista outros bens, mas há bens que, apesar de serem escolhidos por si mesmos, podem vir a ser escolhidos visando a atingir um outro bem mais completo e perfeito: no caso do agir humano, esse bem será a *eudaimonía*. A afirmação feita por Aristóteles sobre ser o bem a finalidade do estudo da ética, levanta o problema

¹⁷ E. Berti (1998) faz um comentário sobre o estatuto epistemológico da política, observando que, apesar de ser uma ciência teórica sua finalidade não é a teoria em si, mas sim conhecer o bem realizável pela conduta humana. Já Marco Zingano nos seus comentários a sua tradução da *EN* I 13 – III (ver bibliografia) argumenta que essa apreciação de E. Berti é um tanto paradoxal. É preciso, no entanto, não confundir a atividade da virtude intelectual prática com aquilo que Aristóteles denomina de ciência arquetônica, pois apesar de tratarem de um mesmo objeto a perspectiva de cada uma em relação a este objeto é distinta.

¹⁸ Bernard Besnier (1996, p. 127) argumenta sobre a distinção entre produção e prudência fazendo uma exposição com base no livro VI da *EN*: “A distinção entre *práxis* e *poíesis* serve nos capítulos 4 e 5 do Livro VI da *EN* para separar a arte, que constitui a competência ou o domínio na ordem da ‘produção’, e a ‘prudência’, excelência da ação, ou ao menos excelência dianoética da ação (pois a qualidade da ação depende também da qualidade do *éthos*)”.

de entender as características desse bem, sua natureza, bem como a relação entre bem e fins. Esclarecida essa relação é possível compreender a hierarquia dos fins estabelecida na *EN*. Diz Aristóteles:

Se, por conseguinte, entre os fins das ações a serem levadas a cabo há um pelo qual ansiamos por causa de si próprio, e os outros fins são fins, mas apenas em vista desse; se, por outro lado, nem tudo é escolhido em vista de qualquer outra coisa (porque, desse modo, prosseguir-se-ia até infinito, de tal sorte que tal intenção seria vazia e vã), é evidente, então, que este fim será o bem e, na verdade, o bem supremo. (*EN* I, 2 1094 a18-22)

Este momento da *EN* é de suma importância para a compreensão da *eudaimonía*, pois aqui poderemos perceber uma hierarquia entre os bens e uma convertibilidade entre bem e fim. É nessa relação entre bem e fim que está uma das chaves para a compreensão do que seja a noção de *eudaimonía* defendida na *EN*. A hierarquia entre os fins na argumentação aristotélica se refere à perfeição que podemos atingir com nossas ações; diz respeito ao caráter teleológico desse estudo, que tem como objetivo a finalidade das ações humanas. Retornando ao que é afirmado no início da *EN*, é possível observar que Aristóteles afirma que toda ação visa a um bem e que o bem é o fim de toda ação; portanto, aquilo que é o fim da ação é tomado como sendo o seu bem (*agathón*), pois o bem é aquilo a que toda ação anseia, ou seja, o seu fim.

Aristóteles primeiramente faz a distinção entre dois bens que podem ser atingidos através da atividade humana: um que ele chama produção (*poíesis*) e outro que ele chama ação (*práxis*) sendo este último relativo à atividade que tem fim em si mesmo, enquanto o primeiro tem como fim um bem diferente da atividade que o produz. Esta é a famosa distinção entre *práxis* e *poíesis* na *EN*:

Parece, contudo, haver uma diferença entre os fins: uns são, por um lado, as atividades puras; outros, por outro lado, certos produtos que delas resultam para além delas: o produto do seu trabalho. Há, pois, fins que resultam para além das suas produções. Neste caso, os produtos do trabalho são naturalmente melhores do que as meras atividades que os originam. Sendo diversos os procedimentos práticos, as perícias e as ciências, assim também são diversos os respectivos fins. (*EN* I, 1 1094 a 5-10)

Na *EN* Aristóteles se utiliza de exemplos tirados do âmbito da *poíesis* para esclarecer a *práxis* e assim ocorre também com a relação entre *tékhne* e *phrónesis*. Enquanto, a *tékhne* e a *poíesis* estão ligadas à produção de objetos que resultam diferente da sua atividade, a *phrónesis* e a *práxis* estão ligadas àquelas atividades cujo objetivo final é a própria atividade. O fim da *tékhne* é um produto diferente de sua atividade, enquanto que na *phrónesis* o fim da sua atividade é a *práxis* virtuosa, não existindo fins exteriores à atividade realizada.

Esta distinção tem a ver com a compreensão daquilo que denomino de a teoria aristotélica da ação, a qual deve retornar, com mais detalhes, nas argumentações da segunda e terceira parte dessa dissertação, pois diz respeito diretamente ao agir humano e aos saberes relacionados ao âmbito prático. Neste momento da exposição trata-se de entender que a distinção entre *práxis* e *poíesis* serve para esclarecer a relação entre os diversos fins da ação humana e, assim, avançar na compreensão do que seja a *eudaimonía*. Nesse sentido, a distinção entre *práxis* e *poíesis* é importante por trazer uma melhor compreensão do agir humano. Devemos lembrar que a *eudaimonía* é uma atividade da alma conforme à virtude e como são muitos os fins a serem realizados, é preciso que exista uma hierarquia entre esses fins. A compreensão dessa distinção nos leva a mais um passo na compreensão da *eudaimonía*. Na *práxis*, não se trata, como é o caso na *poíesis*, de produzir algo distinto da atividade que se exerce, mas sim de uma atividade que tem como fim a sua própria realização. Na *práxis* o fim é a própria atividade exercida, enquanto que na *poíesis* trata-se de produzir algo externo à atividade exercida.

O importante aqui é que Aristóteles estabelece uma distinção entre fins intrínsecos, aqueles que são escolhidos por si mesmos, e fins extrínsecos, que podem ser escolhidos tanto em vista de si quanto também tendo em vista outros fins; argumentando dessa forma, Aristóteles pode concluir que apesar de existirem fins que são escolhidos por si mesmos, eles podem vir a ser escolhidos visando um outro fim. Essa distinção é fundamental para se entender a definição dada por Aristóteles de *eudaimonía*, um bem final a qual todos os outros bens e fins visam. Somente a *eudaimonía* é escolhida por si

mesma enquanto todos os outros fins são escolhidos tendo em vista a sua realização, mesmo que em determinada ação eles possam também ser escolhidos por si mesmos.

Em seguida Aristóteles passa a observar a natureza do bem e mais precisamente do bem universal, ocasião em que tece críticas à concepção do bem universal no capítulo 6 do livro I da *EN*. Trata-se da famosa crítica a Platão e aos platônicos sobre o bem universal. Não vou aqui aprofundar-me no mérito das críticas de Aristóteles, pois tais assuntos envolvem conceitos e estudos que estão por trás de tais afirmações e que excedem os limites dessa dissertação. Para ter uma melhor compreensão do problema seria preciso um estudo da teoria das idéias de Platão relacionando-o com o estudo da *Metafísica* que é o livro onde Aristóteles trata de assuntos semelhantes aos tratados por Platão na sua teoria sobre o ser. O que importa para minha pesquisa neste momento é a afirmação feita por Aristóteles de que o bem não pode ser entendido de modo unívoco, pois ele tem tantos sentidos quanto o ser possui¹⁹.

O bem se diz na categoria da substância [no que é que é], da qualidade [no como é que é] e da relação [relativamente a que é que é]: o bem em si, contudo, e a substância são anteriores, pela sua própria natureza intrínseca, ao bem relativo (este assemelha-se, na verdade, a um rebento ou a um acidente do ente). Deste modo, por conseguinte, não parece haver uma idéia comum a todas estas formas de manifestação de bem.

Além do mais, uma vez que bem se diz de tantos modos quantos se diz ser – porque ele é dito na categoria da substância, como, por exemplo, Deus e o poder de compreensão; também, na categoria da qualidade, como, por

¹⁹ Na *Metafísica*, Aristóteles afirma que a filosofia primeira é o estudo do ser enquanto ser ele afirma que este ser não se diz de uma única forma como pensou Parmênides e outros pensadores que acreditavam que o ser é dito de forma unívoca. Para Aristóteles, o ser tem vários sentidos, o mesmo deve ser entendido como plurívoco, ele exprime uma multiplicidade de significados mas todos esses significados estão sempre em referência a algo uno que no caso da *Metafísica* é a substância. Na *EN*, Aristóteles utiliza o mesmo recurso usado para caracterizar o ser na *Metafísica* para caracterizar agora o bem que para Aristóteles deve ser entendido de forma plurívoca, mas sempre tendo como referência no caso da ética o bem humano caracterizado como o mais final de todos que é o supremo bem humano por excelência, a *eudaimonía*. Essa mesma caracterização feita por Aristóteles do ser e do bem parece valer também para a forma como se entende o fim na *EN*, já que os fins podem ser entendidos como fins instrumentais que servem para realizar outros fins e há também os fins que apesar de serem fins em si não são entendidos como aquele fim que é a *eudaimonía* o único fim em si mesmo.

exemplo, a moderação; na categoria da relação, como, por exemplo, o útil; na categoria do tempo, como, por exemplo, o momento oportuno, e ainda na categoria do espaço, como, por exemplo, as estadias saudáveis etc. —, é evidente que não há nenhum bem comum, universal e uno, porque, se assim fosse, não poderia ser predicado de todas aquelas diferentes categorias, mas teria que existir apenas de acordo com uma única. (*EN I*, 6 1096 a 20-30)

Aristóteles conclui que existe uma finalidade para cada categoria e, dessa forma, a teoria sobre o bem universal não será útil ao estudo da *EN*, pois este visa à ação e tem como objetivo a realização de uma ação bela. Dessa forma, o que interessa na *EN* é saber como é possível realizar este bem que deve dizer respeito ao agir do homem e não o conhecimento do que seja o bem universal.

Aristóteles mostra-se cético sobre a utilidade que o conhecimento do bem universal possa ter sobre a ação do homem particular, que na sua ação terá de levar em conta fatos singulares, circunstâncias particulares que irão interferir nesta ação que sempre se efetivará num determinado momento particular. O Bem em si não tem nenhuma utilidade na filosofia prática aristotélica²⁰. Em se tratando da *EN* o bem deve ser o bem realizável pela ação, pois não se trata de conhecer o que seria o Bem em si, mas de saber como o bem humano pode ser um bem capaz de ser realizável, ou melhor, concretizado pelo agir do homem. De nada adiantaria o saber sobre o Bem universal em si, pois ele não teria nenhuma utilidade para a ação. Não se trata de conhecer o que seja o Bem universal e sim de saber como agir de forma a realizar o bem humano e assim agir de forma bela, justa e boa. Aqui Aristóteles, mais uma vez apresenta de forma clara um componente essencial do bem a ser realizado, retomando enfaticamente que não se trata de buscar um conhecimento teórico do bem e sim de realizarmos de forma ativa o bem

²⁰ Richard Bodéus (2007, p. 15) comenta: “A Idéia do Bem em Si que seria uma realidade separada, subsistente por si e da qual participariam todos os bens, não é apenas, para Aristóteles, um ilogismo contra o qual ele multiplica objeções; ela é uma inutilidade. Mesmo que essa Idéia de Bem viesse a existir, de qualquer maneira ela seria, diz ele, provavelmente inútil, pois o bem humano que o político e que todos procuram conhecer e obter para si é uma coisa executada na ação.”

humano e de que a compreensão teórica desse bem é apenas um meio para sua realização e não sua finalidade.

Talvez se possa pensar que seria melhor reconhecer esse próprio bem em vista daquelas coisas boas que podem ser realizadas pela ação humana e que são susceptíveis de virem a ser alcançadas, pois, nessa altura, teríamos como que um modelo e saberíamos reconhecer melhor as coisas boas relativamente a nós e se o tivéssemos sabido reconhecer, alcançá-las-íamos mais facilmente. Mas se este argumento tem uma certa plausibilidade, parece, por outro lado, estar em desacordo com as perícias aplicáveis ao horizonte prático. Todas elas se esforçam por alcançar o seu bem específico e procuram reparar as deficiências na sua produção, mas deixam completamente de lado o conhecimento do bem em si. (*EN* I, 6 1097 a 1-5)

Diversas vão ser as implicações das afirmações feitas sobre o bem e a crítica a Platão, implicações que envolvem a evolução do pensamento aristotélico e as relações entre a *EE* e a *EN*. Na *EE* Aristóteles afirma a impossibilidade do estudo do Bem em si e isto obviamente entra em contrassenso com os estudos feitos na *Met.*. Enquanto que na *EN* Aristóteles afirma que o estudo do Bem em si não tem utilidade para o exercício do agir humano, pois cabe ao estudo da ética tratar do bem referente ao agir humano e que o estudo do Bem em si deve ser deixado para outro campo de estudo. É preciso compreender que Aristóteles está afirmando que o bem ao qual se refere na *EN* como objeto de estudo não pode ser separado dos problemas relacionados a ação na sua realização, portanto, o conhecimento de um Bem em si separado da conduta humana nada tem haver com a *eudaimonía* pensada por Aristóteles. A relação entre a *EE* e a *EN* e suas consequências foram objeto de pesquisa de Jaeger no seu estudo das obras de Aristóteles, o conhecido modelo genético de explicação e evolução do pensamento de Aristóteles. Quanto ao que diz respeito às críticas a Platão sabemos que nenhum platônico consegue conceber tais críticas e o quanto são de fato problemáticas, mas no presente momento da nossa pesquisa não se trata de argumentar sobre estas posições de Aristóteles frente a Platão ou aos platônicos; para nós, será suficiente entendermos que a argumentação de Aristóteles visa a esclarecer que o objeto da ética é de caráter prático e visa levar o cidadão grego a dispor da melhor forma de realizar o bem relacionado à

sua atividade própria. O fato é que na *EN* a idéia de um bem transcendente é deixada de lado para que se possa então compreender o bem que diz respeito ao exercício de forma virtuosa da atividade que é própria somente ao homem realizar.

1.3 Perfeito, autossuficiente e função própria

Lembrando o que foi dito anteriormente, Aristóteles afirma que, sendo muitos os bens, o que procuramos é aquele que deve ser considerado como o sumo bem, ou seja, aquele que deve ser buscado por si mesmo, portanto o mais perfeito, o bem supremo, “que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa” (*EN* I, 7 1097 a 30). Temos aqui a primeira definição de *eudaimonía* como aquele bem que sempre é buscado por ele mesmo e nunca em vista de outro, ou seja, um bem final (*teleion*)²¹. Além de ser um bem perfeito, a *eudaimonía* é um bem autossuficiente:

e como tal entendemos a *eudaimonía*, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-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 mais desejável. A *eudaimonía* é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação (*EN* I, 7 1097 b 15-20).

É preciso compreender que este bem autossuficiente não é entendido por Aristóteles como algo que é isolado de todas as outras coisas; o autossuficiente aqui é compreendido por Aristóteles como aquele bem completo que basta a si mesmo, pois contém todos os bens necessários. O que ele quer dizer quando fala em um bem autossuficiente é que este bem, que é um conjunto de bens, por si só é suficiente para tornar uma vida desejável sem que ela venha precisar de nenhum acrescento²², mas este bem não exclui

²¹ Marco Zingano nos seus comentários a *EN* I 3 1102a5-6 afirma que o sentido de *teleion* é ambíguo, podendo significar completo (o que possui todas as partes) ou perfeito (o que atingiu seu ápice). Podemos verificar isso com o próprio Aristóteles em *Met.* Δ 16.

²² Ursula Wolf (2010) nos seus comentários a *EN* argumenta que Aristóteles não entende a *eudaimonía* estando no mesmo nível dos outros fins singulares aspirados pelos homens, mas sim em um outro nível já que ela será o melhor dos bens, pois é a que opera a unidade ou a

a necessidade do homem estabelecer relações com outros bens no exercício do seu bem agir, pois se fosse assim este deixaria de ser caracterizado como tal e passaria a ser um deus ou uma besta.

A outra definição de *eudaimonía* feita por Aristóteles é que este bem deve consistir num *ergon* (função, tarefa, atividade) que diz respeito ao que é próprio do homem e o que diferencia sua atividade da de outros animais; esta atividade que é própria do homem é segundo Aristóteles viver de acordo com o exercício da sua razão, do seu *logos*. Este exercício da razão pode ser constatado de duas maneiras no homem, uma refere-se àquele uso que se dá por meio de uma obediência à razão - a relação entre razão e desejo - e o outro será o exercício próprio da razão. A *eudaimonía* deve consistir no exercício desta atividade que é a razão. A *eudaimonía* deve consistir em viver de acordo com a razão.

É necessário entender a função própria do homem, já que nesta deve consistir a *eudaimonía*. Depois de observar que a vida é comum a todos os animais e que, portanto, a vida de nutrição e crescimento não é exclusiva do homem e, na definição de Aristóteles, o que precisamos definir como *eudaimonía* deve ser algo que lhe seja peculiar, ou melhor, uma característica sua que o diferencie de outros seres, uma atividade que diz respeito somente ao homem. A vida de percepção também será excluída, pois ela também é comum aos animais. O que resta segundo Aristóteles, é a vida conforme o princípio racional, ou seja, a razão será o *érgon* próprio do homem, pois é exclusiva dele, é o que o difere dos outros animais, sendo a sua própria essência. Aristóteles, no entanto, nos alerta que a vida segundo o princípio racional tem dois sentidos, sendo um aquele onde, apesar, de não se caracterizar como o lugar próprio do exercício do princípio racional pode vir a funcionar de acordo com ele e o outro no sentido de possuí-lo e exercê-lo por si mesmo, ou seja, caracterizando-se pela atividade do princípio racional. Aristóteles refere-se aqui a distinção entre a faculdade desiderativa e faculdade dianoética, enquanto esta possui em si a razão e caracteriza-se pelo uso dela,

ordenação dos outros bens, sendo assim, não é um bem entre outros, e não pode ser enumerada num mesmo conjunto de bens singulares.

a primeira apesar de não possuí-la poderá vir a ser obediente a este princípio, ela poderá ter em sua atividade a mediação da razão. É preciso que também se tenha cuidado no que se refere à caracterização dessa atividade que é própria do homem, pois ela foi usada por muitos de forma apressada levando a concluir que, para Aristóteles, a *eudaimonía* é inevitável já que ela consiste nesta função própria do homem; Aristóteles entende esta função própria como uma potência que precisa ser atualizada e é na ação que o homem pode vir a atualizar aquilo que lhe é próprio, mas é possível que ele também não consiga atualizar esta potência. Como é comum saber, o homem não age somente mediante a razão, em muitos casos ele é guiado pelos seus sentimentos e no entendimento de Aristóteles é o desejo que leva o homem a ação enquanto a razão por si própria não é capaz de levar o homem a ação.

Mais uma vez é preciso ficar atento à argumentação de Aristóteles. Como vimos à atividade própria do homem diz respeito a vários tipos de virtudes diferentes e não se trata de identificar a *eudaimonía* a uma única virtude e sim de observar que, sendo a *eudaimonía* uma atividade da alma, e mais precisamente o exercício de um *érgon* da alma que é específico do homem, ela não poderá excluir as demais virtudes, que como sabemos com base nos livros da *EN* II - VI serão várias. Dentre elas, pelo menos duas são de suma importância, a *phrónesis* e a *sophía*, sendo todas elas atividades do elemento racional, mas também inclui a virtude moral que se relaciona com elementos da faculdade desiderativa que podem vir a ser obedientes a razão. Pois quando argumenta sobre a realização da *eudaimonía* Aristóteles está referindo-se a um gênero de vida que consiste na atividade da alma acompanhada de razão.

1.4 A divisão da alma na *EN*

A realização da *eudaimonía* é descrita por Aristóteles como uma atividade (*energeía*) da alma (*psykhê*) em conformidade com a virtude (*areté*)²³.

²³ Alguns tradutores vão traduzir *areté* por virtude (é o caso de Edson Bini e Marco Zingano), outros (como Mario da Gama Kury e Antônio de Castro Caeiro) traduzem este conceito por excelência. Aqui vou adotar a tradução de *areté* por virtude e só usarei outro termo quando

É necessário portanto, que tenhamos conhecimento sobre o que seja a alma e a virtude, para que possamos determinar em que consiste a *eudaimonía* e, assim, compreender as condições de sua realização²⁴.

Ao falar da alma na *EN*, Aristóteles a divide primeiramente em duas partes: a racional, que possui o princípio racional (*tò lógon*), e a irracional (*tò álogon*), sendo que nesta última existe a faculdade desiderativa (*tò orektikón*) e a vegetativa (*tò treptikón*)²⁵. Aristóteles compreende a parte irracional da alma como aquela que num primeiro momento não se caracteriza pelo exercício próprio da razão e a parte racional como aquela em que sua principal característica é o exercício próprio da razão, sendo que na parte irracional há uma faculdade que pode vir a ter seu exercício de acordo com a razão.

A faculdade vegetativa, segundo Aristóteles, é comum a todos os seres vivos que assimilam alimentos, é a faculdade responsável pela nutrição e pelo crescimento, enquanto a faculdade desiderativa, que pode ter a participação do elemento racional, se refere à parte da alma relacionada às paixões (*páthē*) e aos desejos (*epithýmias*)²⁶. Já a faculdade racional é dividida em uma parte

se tratar de citações de traduções. Procedo assim por pensar que as características atribuídas a este termo por Aristóteles são mais que suficientes para distingui-lo do emprego que a virtude teve em outras épocas.

²⁴ Não vou aqui tratar da relação entre o *DA* e a *EN* no que se refere a divisão da alma já que meu objetivo não é esse. No artigo *A psyché na filosofia antiga*, Jan G. J. ter Reegen (2005) faz uma apresentação das três divisões da alma em Aristóteles dividindo-as segundo o *DA* em: a parte vegetativa, a parte sensitiva e a parte intelectiva.

²⁵ Essa divisão da alma na *EN* é motivo de controvérsias entre os interpretes de Aristóteles levando a muitos a cogitar que exista uma diferença entre a concepção de alma exposta na *EN*, com a que é exposta no *DA*. Na verdade, bem antes de ser uma diferença de concepção parece ser mais uma necessidade de exposição já que na *EN* Aristóteles não está preocupado em estabelecer uma concepção rigorosa do que seja a alma, sua intenção é identificar de forma didática os elementos relacionados às virtudes que na sua concepção são causas próprias da *eudaimonía*, já que este é o assunto da sua ética. As possíveis virtudes relacionadas à parte vegetativa da alma bem como outros elementos que funcionam como condições da *eudaimonía* não são tratados na *EN*. O interesse de Aristóteles é de expor sobre as causas da vida plena que estão em poder ou que dependem dos indivíduos. E é válido lembrar que Aristóteles não está tratando de qualquer indivíduo, mas sim daquele que tem a possibilidade de vir a realizar a vida plena, ou seja, o cidadão.

²⁶ Marcelo Perine no seu livro *Quatro Lições Sobre a Ética de Aristóteles* (2006 p. 95-96) faz um comentário esclarecedor sobre a tradução de *pathê*: “Em primeiro lugar, deve-se notar que o termo grego *pathê*, geralmente traduzido por paixões, pode ser legitimamente traduzido por emoções. Acredito que a tradução se justifica nas línguas modernas porque pelo menos algumas da *pathê* com as quais, normalmente, Aristóteles relaciona as *aretai* correspondem ao que entendemos por emoções. Com efeito, ao falar das três coisas que se encontram na alma – *pathê*, *dynameis* e *hexeis* –, e ao definir o que entende por *pathê*, Aristóteles enumera algumas realidades inequivocamente identificáveis com o nosso conceito

deliberativa (*logistikon*) e uma parte pensante ou teórica (*epistemonikon*). É com essa divisão alma que Aristóteles distingue uma parte que possui o princípio racional nela mesma e uma outra que pode ou não ter a participação do princípio racional, aceitando ou recusando este princípio, que Aristóteles classifica as virtudes de acordo com estas partes da alma: racional e desiderativa. As virtudes relacionadas à parte racional, ele as chama de virtudes intelectuais (*arētaí dianōtikaí*), e as relacionadas à faculdade desiderativa, ele as denomina de virtudes morais (*arētaí ēthikaí*).

Uma primeira observação a ser feita é que, com esta classificação das virtudes a partir da divisão da alma, Aristóteles não exclui os desejos e as emoções na realização da *eudaimonía*; na verdade, a realização da *eudaimonía* depende das relações estabelecidas entre as virtudes da faculdade desiderativa e da faculdade racional. Dessa forma, Aristóteles toma uma posição diferente de outros pensadores gregos (Sócrates e Platão) com relação ao que chamamos virtude, pois ela não está relacionada somente com a faculdade racional, o que nesse caso nos levaria a compreender que a *eudaimonía* consistiria apenas num conhecer; para ele, a virtude também está relacionada aos desejos e emoções. Com isso, Aristóteles afirma que a *eudaimonía* deve consistir em atividade dessas faculdades (desiderativa e racional), não podendo ser a vida conforme as virtudes apenas um conhecimento: ela deve ser praticada (*bios praktikós*, vida ativa).

As virtudes morais estão relacionadas à parte desiderativa da alma, que é a parte da alma onde estão localizados nossos desejos, sentimentos e paixões, é desprovida de razão, mas pode vir a ter no seu exercício e, portanto, na sua constituição o uso da razão; elas são caracterizadas por Aristóteles como qualidades que visam ao aperfeiçoamento da capacidade desiderativa. A virtude moral é uma disposição para o bem agir conforme uma justa regra é

de emoções (...). Note-se, entretanto, que *epithymian*, traduzido por desejos, é contado entre as *pathê*.”

também a virtude que diz respeito ao aperfeiçoamento de nossos desejos e emoções²⁷.

Já as virtudes intelectuais são divididas em duas: *phrónesis* e a *sophía*; Aristóteles faz uma análise dessas virtudes no livro VI da *EN*, onde expõe sobre as virtudes intelectuais (*arētaí dianoētikaí*). Nessa ocasião, ele procede na divisão da específica parte racional da alma da mesma forma que fez em relação às virtudes da alma como um todo, encontrando nessa faculdade racional duas partes: uma faculdade científico-teorética e uma faculdade prático-deliberativa. Aqui, a virtude correspondente à faculdade teorética que envolve a *episteme* e o *nous* é a *sophía* (sabedoria), enquanto que em relação a faculdade deliberativa que envolve a *práxis* e a *poíesis* a virtude relacionada é denominada *phrónesis* (prudência).

No livro VI da *EN* Aristóteles detém-se mais em definir a *phrónesis* virtude da faculdade deliberativa que é uma faculdade distinta da faculdade teórica. A faculdade deliberativa está relacionada às coisas variáveis e contingentes; no caso, a conduta humana, mas também envolve a *poíesis*, ou seja, a produção de coisas a qual Aristóteles pouco fala e se utiliza dela, mas no sentido de esclarecer através de comparações o papel da *phrónesis*. Aristóteles, ao definir esta virtude, o faz, primeiramente, opondo-lhe o conhecimento científico (*episteme*) que, inversamente, trata de coisas invariáveis e necessárias. A *phrónesis*, na medida em que trata de coisas variáveis e contingentes, tem como tarefa deliberar sobre coisas particulares, pois ela visa à ação humana na determinação daquilo que é meio para a realização da *eudaimonía*. Dessa forma, Aristóteles considera a *phrónesis* como “[...] uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e verdadeiro em vista do bem e do mal para o humano” (*EN*, VI, 5,1140 b 5). A *phrónesis*, portanto, diz respeito à ação dos homens, tem a ver com o agir humano, delibera sobre os meios necessários para que o homem possa atingir um fim desejado, a *eudaimonía*.

²⁷ Retornarei a essa relação entre *lógos* e *pathê* nos capítulos seguintes dessa dissertação e principalmente no terceiro capítulo quando for discutir a relação entre virtude moral e *phrónesis* na distinção entre virtude moral natural e virtude moral própria.

Como já havíamos afirmado, Aristóteles na *EN* não se prolonga por muito tempo definindo o que seja a *sophía*, pois essa virtude é assunto que deve ser tratado em outro lugar e, mais especificamente, no conjunto de livros denominados pela tradição de *Met.*. Na *EN* Aristóteles utiliza da comparação entre a *phrónesis* e a *sophía* para determinar de forma mais aproximada o que seja a virtude denominada de prático racional. A *Sophia*, virtude da faculdade científico-teorética, considerada por Aristóteles a mais perfeita forma de conhecimento que é tanto conhecimento científico, como entendimento das coisas mais excelentes da natureza é tratada de forma concisa, apesar de ser sua definição uma questão de suma importância para a compreensão do que seja a *eudaimonía*. Refiro-me a discussão feita por Aristóteles no livro X, capítulo 7 da *EN*, quando fala do intelecto e da especulação, caracterizando-os como o que há de mais nobre e divino em nós, ele parece se referir à *sophía*, pois como vimos anteriormente esta é a virtude daquela faculdade científico-teorética que se caracteriza pela contemplação e esta seria a mais prazerosa e mais auto-suficiente atividade da alma. É essa a passagem a que me refiro:

Se, por conseguinte, a felicidade é uma atividade de acordo com a excelência, é compreensível que terá de ser de acordo com a mais poderosa das excelências, a excelência da melhor parte do Humano. Seja a melhor parte do Humano o poder de compreensão ou qualquer outra coisa que pareça, por natureza, comandar-nos, conduzir-nos ou dar-nos uma compreensão do que é belo e divino – seja isso mesmo divino em si, ou a mais divina das possibilidades que existem em nós –, a atividade desta dimensão será de acordo com a excelência que lhe pertence. Tal será a felicidade na sua completude máxima. Uma tal atividade é, como dissemos, contemplativa. (*EN*, X, 7, 1177 a 12-20)

É com base nessa afirmação de Aristóteles que os intérpretes da *eudaimonía* como um bem determinante sustentam os seus argumentos afirmando que a *eudaimonía* deve consistir no exercício da virtude teorética. No, entanto, diante dessas argumentações volto a afirmar que se trata de uma leitura pouco rigorosa da *EN*, pois a *phrónesis*, como virtude da faculdade racional prático-deliberativa, é independente da *sophía*, virtude da faculdade racional científico-teorética, pois estas virtudes têm objetos de conhecimento de espécie distinta. Enquanto a *sophía* tem como objeto as coisas invariáveis e

universais, a *phrónesis* tem como objeto o que é variável e particular, ou seja, a ação humana. O que nos leva a entender que Aristóteles separa o conhecimento da conduta humana (ação) do conhecimento das coisas mais excelentes; e apesar de ser este conhecimento o mais perfeito e auto-suficiente ele não interfere na conduta humana, pois segundo a própria classificação aristotélica trata-se de dois mundos distintos. Mais é preciso estar atento e lembrar que no livro VI Aristóteles afirma que a *sophía* torna o homem feliz pelo simples fato de possuí-la. No terceiro capítulo dessa dissertação, onde devo argumentar sobre a relação do exercício da *phrónesis* com a realização da *eudaimonía*, retornarei a essa discussão que neste momento tem como propósito apenas ilustrar a divisão da alma feita por Aristóteles na *EN*.

A segunda observação que faço aqui é a de retomar os argumentos de Aristóteles no início do livro I da *EN* quando ele afirma que a *eudaimonía* é um bem prático que deve ser realizado. Ora toda a argumentação de Aristóteles na *EN* é a de demonstrar como o cidadão através da sua conduta pode vir a realizar a *eudaimonía*. É com base nisso que Aristóteles propõe a análise das relações do exercício das duas faculdades fundamentais para o bem agir (*eupraksía*), são elas as partes da alma que na sua atividade envolvem os seguintes elementos: as emoções, os desejos e a *phrónesis*, todos eles imprescindíveis na determinação do bem agir. A exposição de Aristóteles na *EN* tem sua maior parte centrada, se não toda, na preocupação de esclarecer o que são as virtudes relacionadas com a ação, o seu interesse já é possível de ser assim percebido na breve exposição que faz da alma no capítulo 13 do livro I da *EN*. Nessa exposição podemos observar que Aristóteles já demonstra suas intenções quando divide a alma entre aquela que é dotada de razão é a de que apesar de não possuir a razão pode vir a ser persuadida pela razão, ou melhor, vir a ter sua atividade de acordo com os princípios estabelecidos pela razão.

1.5 A definição de eudaimonía nos livros I e X da EN

O problema da definição da *eudaimonía* como um bem determinante ou um bem inclusivo serviu para alimentar os argumentos de vários comentadores sobre a *EN* e a posição de Aristóteles frente ao problema da relação entre vida

prática e vida contemplativa, surgindo posições diversas e contrárias sobre a posição de Aristóteles frente a esse problema. No, entanto, penso que essas posições só podem ser levadas como uma falta de observância aos princípios da filosofia prática de Aristóteles que, desde o primeiro capítulo da *EN* nos dá indícios sobre a resolução desse problema. Mesmo observando a superioridade da *sophía* sobre a *phrónesis*, superioridade admitida pelo próprio Aristóteles haja vista a sua afirmação na *EN* de que os objetos investigados pela razão teórica se referem aquilo que é divino. Entendo que o equívoco da argumentação que defende a tese da *eudaimonía* como um bem determinante se dá pelo fato de muitos desses comentadores desprezarem em suas argumentações os princípios da filosofia prática e desprezarem a relação entre ética e política como um todo²⁸. Na ânsia de provar suas teses, estes comentadores esquecem de tratar de argumentos que não satisfazem às suas teses, pois o próprio Aristóteles afirma no livro VI que a sabedoria prática e a sabedoria teórica são independentes, não interferindo uma na outra, pois tratam de objetos diferentes, enquanto uma tem relação com a conduta humana, ou melhor, o agir humano, a segunda tem a ver com as coisas divinas do mundo supralunar e não interfere na ação humana, que é variável e contingente, enquanto a sabedoria teórica trata do que é necessário e universal. Mesmo sendo elas independentes, não podemos esquecer que no livro VI capítulo 13, da *EN*, Aristóteles afirma a necessidade da presença da *phrónesis* para que a vida contemplativa venha a ter as condições da sua existência e que assim seja possível a atividade teórica com base no exercício da virtude dianoética chamada *sophía*. Observando todas estas afirmações feitas pelo próprio Aristóteles, não devemos esquecer aqui a sua afirmação sobre aquilo que distingue o homem dos outros animais e que vem a ser no exercício desta característica que se deve assentar a *eudaimonía* e esta atividade não pode ser entendida como tendo duas partes distintas, mas pelo

²⁸ Chiu Yi Chih defendeu na USP uma dissertação sob orientação de Roberto Bolzani Filho com o título *A eudaimonía na polis excelente de Aristóteles* onde argumenta, utilizando os livros a *Pol.* e a *EN*, com o objetivo de esclarecer o conceito de *eudaimonía*. Com certeza este é um argumento mais do que válido para se ter uma melhor compreensão do que Aristóteles entende por *eudaimonía*. Minha posição, no entanto, é de que é possível ter este esclarecimento apenas com base na *EN* bastando para isso observar a relação entre as virtudes e a realização da *eudaimonía*.

contrário ela é uma só e dependendo do objeto a que se refere deve tomar certos procedimentos para conhecer esse objeto .

A posição que argumento nessa pesquisa é que os problemas relacionados à definição da *eudaimonía* podem ser esclarecidos se as afirmações feitas no livro I da *EN* sobre o método da filosofia prática e sobre a caracterização da *eudaimonía* forem observadas com mais rigor; com base nisso, entenderemos então que a solução para a compreensão do que seja a *eudaimonía* tem que passar pela compreensão da sua realização. É curiosa a posição daqueles que defendem a *eudaimonía* como um bem determinante, pois parecem desprezar todo conteúdo que existe entre os livros I e X da *EN* e esquecem também de levar em conta o argumento da atividade própria, que se refere à razão como um todo e não apenas a uma parte dela. Afinal de contas, a *eudaimonía* é um bem final que diz respeito à realização de uma potência natural do homem, ou melhor, de sua atualização, e como foi visto anteriormente, essa potência diz respeito a sua essência que o distingue de outros animais.

A superioridade da sabedoria teórica sobre as demais virtudes tem levado comentadores a entender que a *eudaimonía* deva consistir apenas na sua observância, mais isso, como sabemos, é um contrassenso que não encontra justificativa em Aristóteles. A superioridade da sabedoria teórica não exclui as demais virtudes na realização da *eudaimonía*. Nossa posição é a de que as demais virtudes fazem parte do conjunto que formam o bem supremo. A superioridade da *sophía* baseia-se no seu objeto de estudo; no que diz respeito à realização da *eudaimonía* ela é uma parte da sua realização, pois é o exercício excelente da razão no que se refere aos objetos divinos. Mesmo a argumentação do livro X sobre uma *eudaimonía* perfeita e uma *eudaimonía* de segunda ordem não fornece argumentos para pensarmos numa superioridade da sabedoria teórica sobre as demais virtudes que excluiria estas de participarem da constituição da *eudaimonía*: se observamos a argumentação aristotélica e considerarmos este “perfeito” como *completo*, vamos então compreender que Aristóteles está referindo-se à realização da *eudaimonía* em toda sua completude, sem que isso signifique um desprezo pelas demais

virtudes, pois sem elas nem mesmo poderíamos atingir a virtude teórica. Portanto, é fácil perceber que, apesar da superioridade da *sophía* sobre as demais virtudes, elas funcionam numa relação de complementaridade e não de exclusão.

Com base na interpretação do termo *teleion*, bem como da interpretação da afirmação feita por Aristóteles no livro I de que a *eudaimonía* deva consistir numa atividade da alma conforme a virtude (e havendo mais de uma conforme a mais perfeita) serviu para alimentar afirmações de que Aristóteles estaria assumindo uma concepção de bem dominante com a exclusão de outros bens. Os intérpretes que discordam dessa leitura são denominados de inclusivistas, esses intérpretes consideram que a *eudaimonía* é um bem inclusivo, caracterizado como um bem de segunda ordem que no meu pensar é a interpretação mais coerente da *EN*²⁹, apresentando em sua argumentação uma forma diferente de ler as afirmações feitas por Aristóteles na *EN* sobre o estatuto da *eudaimonía*. A interpretação mais aceita por esses intérpretes é que nesses dois momentos da *EN* Aristóteles está mencionando a relação entre virtude moral e *phrónesis* para diferenciar aquilo que Aristóteles chama de virtude moral natural, aquela que é adquirida pelo hábito, e virtude moral própria, ou perfeita, que é a virtude moral adquirida pelo hábito e acompanhada de *phrónesis* justificando de forma racional a forma da *práxis*³⁰. Fazendo uso da argumentação feita com base na interpretação da *eudaimonía* como um bem de segunda ordem é possível concluir que quando fala em virtude perfeita, Aristóteles não está se referindo à virtude intelectual denominada *sophía*, mas sim à virtude moral acompanhada de razão.

É preciso aqui destacar a existência de outros intérpretes argumentando que na verdade Aristóteles está nesse momento referindo-se à virtude moral da

²⁹ A discussão sobre a *eudaimonía* como um bem determinante ou bem inclusivo tem início com a publicação do artigo de W. F. R. Hardie, *The final good in Aristotle's*, de 1965 que defende a *eudaimonía* como um bem determinante. Em 1974, J. L. Ackrill, em seu artigo *Aristotle on Eudaimonía* defende a *eudaimonía* como bem inclusivo. No Brasil os intérpretes em sua maioria tendem a posição inclusivista que tem como seu maior representante Marco Zingano argumentando sua posição nos *Estudos de Ética Antiga*.

³⁰ Marco Zingano em seu livro *Estudos de Ética Antiga* trata desse problema. Sigo aqui suas observações e argumentações que são feitas com base numa análise filológica dos termos, bem como na observância do que Aristóteles fala no livro VI 13 sobre o assunto.

justiça como a mais perfeita de todas as virtudes morais³¹. No, entanto, com base na leitura da *EN* e tendo observado a argumentação de diferentes intérpretes penso que a posição mais coerente é aquela referida por Zingano que tem como princípio a distinção entre agir conforme a razão e agir de acordo com a razão e que também envolve, segundo Zingano, o problema da conexão das virtudes que se tornou um problema clássico na história da Filosofia Antiga o qual Aristóteles resolve estabelecendo uma relação entre *phrónesis* e virtude moral observando a relação entre a posse da *phrónesis* e a unidade das virtudes morais³².

O argumento de Aristóteles parece ser de que a *eudaimonía*, no que se refere às virtudes, seja um conjunto de bens que envolvem as virtudes da alma, éticas e dianoéticas.³³ A *eudaimonía* descrita como segunda no livro X da *EN* por Aristóteles e que tem como atividade as virtudes morais e a *phrónesis*, é tão *eudaimonía* quanto aquela entendida como *eudaimonía* primeira que tem como atividade o exercício da *sophía*. O que acontece é que está última acaba sendo, devido a seu objeto de estudo, superior às demais virtudes, mas isso não faz com que a *eudaimonía* seja identificada somente a ela, tampouco que se exclua as demais virtudes. É preciso estar atento que a *eudaimonía* é a atividade de uma função própria do homem, a razão, e que envolvem no seu exercício três tipos de virtudes. As duas primeiras possuem uma relação direta, uma espécie de conexão, enquanto que em relação a terceira são independentes, apesar de o bom funcionamento das duas primeiras garantirem a atividade da terceira.

A *eudaimonía*, assim, não é identificada a uma virtude, mas é exercício dessas virtudes. E a *phrónesis* que delibera tendo em vista a *eudaimonía*, e não a contemplação, pois elas são independentes. Se Aristóteles afirma que a

³¹ Intérpretes como Ursula Wolf (2010) e Chiu Yi Chih (2009) fazem referência à passagem do livro V da *EN* onde Aristóteles afirma ser a justiça a virtude moral perfeita, sendo que Ursula Wolf toma como interpretação do que Aristóteles diz no livro I ser a relação entre virtude moral e *phronesis*, enquanto Chiu Yi Chih concluirá que Aristóteles está se referindo a justiça.

³² Para um melhor esclarecimento sobre esse problema da posse da virtude moral em Aristóteles e sua relação com as demais virtudes ver o livro de Marco Zingano (2007) p.394.

³³ João Hobuss (2002) classifica os tipos de bens que vão estar relacionados à *eudaimonía*: bens exteriores e bens do corpo, que vão contar como bens que são condição da realização da *eudaimonía*, e bens da alma, que são causas próprias da *eudaimonía*.

eudaimonía é uma atividade da alma conforme a virtude completa é então necessário que todas atuem para que este bem de segunda ordem seja realizado. Nesse caso, a contemplação, ou melhor, a *sophía*, não interfere na atividade das outras virtudes. Para o maior esclarecimento do problema da definição da *eudaimonía* é preciso que seja problematizada a constituição das virtudes bem como a relação dessas na realização da *eudaimonía*, pois só assim acredito poder chegar a uma posição mais rigorosa sobre o que seja a *eudaimonía*. Diz Aristóteles:

Além do mais, o trabalho específico do Humano é cumprido, na medida em que é feito de acordo com a sensatez e a excelência do caráter. De fato, a excelência faz do fim um fim correto, e a sensatez abre para o encaminhamento nessa direção. (EN, VI, 12,1144 a 8-10)³⁴

Para encerrar este capítulo e justificar os próximos capítulos, retomo as palavras proferidas e citadas acima do Filósofo na qual ele afirma que o *ergon* do que é específico ao Homem será cumprido quando houver uma harmonia entre o exercício da *phrónesis* e da virtude moral, isso porque estas duas virtudes têm um papel fundamental na determinação e na realização da *eudaimonía*, pois são elas as virtudes diretamente ligadas à *práxis* é na resolução conjunta dessas virtudes que se tem a *eupraksía* (o bem agir). Essa passagem, além de confirmar a importância dessas virtudes estabelece também que somente na presença destas será possível a realização da *eudaimonía*. Não devemos esquecer que a *EN* é o livro em que Aristóteles trata das condições do agir, ou melhor, do bem agir do cidadão para que este venha a realizar uma vida plena.

³⁴ Na sua tradução da *EN* Antonio de Castro Caeiro escolhe traduzir *phrónesis* por sensatez o que em minha opinião não é uma escolha feliz, pois não traz nenhum benefício para o entendimento dessa virtude podendo na verdade confundi-la com outros termos utilizados por Aristóteles no livro VI como *sýnesis* e *gnome*.

Capítulo II

A virtude moral

Como foi visto no capítulo anterior, a realização da *eudaimonía* é descrita por Aristóteles “como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa” (*EN*, I. 7, 1098 a 16-18). Assim, é necessário que se tenha conhecimento sobre o que são estas atividades da alma conforme a virtude, para que possamos determinar em que consiste a *eudaimonía* e assim compreender as condições de sua realização. Para tanto, parto da seguinte assertiva:

Dado que a felicidade é certa atividade da alma segundo perfeita virtude, deve-se investigar a virtude, pois assim, presumivelmente, teremos também uma melhor visão da felicidade. (...) Deve-se evidentemente investigar a virtude humana, pois procurávamos o bem humano e a felicidade humana. Por virtude humana, entendemos não a do corpo, mas a da alma, e, por felicidade, entendemos a atividade da alma. (*EN*, I.13,1102 a 5 - 15)³⁵.

Desse modo, minha investigação tem por objetivo o esclarecimento da teoria aristotélica das virtudes. Ora, com base na divisão da alma, Aristóteles classifica as virtudes (*arētaí*), em relação com essas mesmas partes, em racional e desiderativa. As virtudes relacionadas à parte racional, ele as chama de virtudes intelectuais (*arētaí dianoētikaí*) são elas, respectivamente, *sophía* e *phrónesis*. As relacionadas à faculdade desiderativa são denominadas de virtudes morais (*arētaí ēthikaí*), as *arētaí ēthikaí* serão definidas no livro II da *EN*. Neste capítulo da dissertação tratarei exclusivamente das *arētaí ēthikaí*, bem como dos problemas relacionados à sua definição.

Minha intenção não é discutir pormenorizadamente todos os conceitos e problemas que envolvem a definição de virtude moral, – Obviamente, não é

³⁵ Esta citação é feita a partir da tradução de Marco Zingano (2008) do *Tratado da Virtude Moral* que corresponde segundo ele aos livros I 13 – III 8 da *EN*. Sempre que os assuntos se referirem ao tratado estarei citando esta tradução.

possível num espaço que compreende uma dissertação – mas sim discutí-los na medida em que servem para esclarecer aquilo que denomino a teoria aristotélica da ação, que, na minha hipótese, é fundamental para se entender a realização da *eudaimonía* e, conseqüentemente, melhor entender o que seja a *eudaimonía*.³⁶ Assim, entendo que a virtude moral constitui-se num primeiro passo para o entendimento do que seja a teoria aristotélica da ação, já que essa envolve a faculdade desiderativa, lugar das *páthē* (emoções e sentimentos) e como observa Aristóteles na *EN* é o desejo em realizar uma vida plena que nos leva a ação e a procurar agir de forma virtuosa, sendo que só é possível considerar que agirmos de forma virtuosa quando nossos desejos e emoções são adequados a circunstância particular e ao momento oportuno de cada ação. A virtude moral, também, está diretamente relacionada à faculdade deliberativa e como consequência relacionada à virtude dessa faculdade, que é a *phrónesis*, sobre a qual discutirei melhor no terceiro capítulo dessa dissertação, quando falar da virtude dianoética.

A minha hipótese de trabalho é de que, sendo a virtude moral a excelência daquela parte da alma tida como apetitiva, ou desejanse, e formando também no seu exercício em conjunto com a virtude da faculdade prático-deliberativa a denominada vida política (prática), ela passa a ser um elemento fundamental na constituição da *eudaimonía*. A virtude moral não é somente uma condição para a realização da *eudaimonía*, mas é, também, parte constitutiva da *eudaimonía* e isso porque somente na sua presença é possível à *phrónesis* operar no aperfeiçoamento da capacidade de agir. É a presença da virtude moral através do exercício repetido de determinadas ações em um mesmo sentido, constituindo assim um hábito, que torna possível a moderação das *páthē* e, dessa forma, permite ao homem virtuoso desejar de forma correta o bem final a ser realizado e à sabedoria prática operar no

³⁶ Na *EN* Aristóteles não problematiza diretamente sobre a ação, no sentido de constituir uma teoria da ação; suas análises sobre a ação estão diretamente relacionadas com sua preocupação de como é possível o homem realizar o seu bem supremo. A leitura de uma teoria aristotélica da ação pode ser feita de forma indireta na medida em que problematizamos sobre a relação entre virtude moral e a *phrónesis* na realização da *eudaimonía*.

aperfeiçoamento da capacidade de agir do homem virtuoso³⁷. A intenção de Aristóteles, em sua ética, não é extirpar as emoções da ação do homem virtuoso, mas sim permitir que através de uma educação sentimental, as emoções possam responder de forma positiva às determinações da *phrónesis* e nesse comum acordo possa levar o cidadão a realizar a ação de forma excelente, isso porque, na concepção de Aristóteles, é a faculdade desiderativa, na medida em que é constituída pelas *páthē*, que movem o cidadão a realizar determinadas ações, restando à sabedoria prática apenas operar no seu aperfeiçoamento, determinando em que consiste a justa medida em cada circunstância particular. Assim, penso que a virtude moral torna-se dessa forma, por direito e por fato, não apenas uma condição, mas também parte constitutiva da *eudaimonía* e somente na sua presença é possível à realização da *eudaimonía*.

Não pretendo apresentar todas as virtudes morais, mas sim a sua definição e constituição em geral, pressupondo que, trabalhando as virtudes morais em geral, estarei sempre me referindo a todas elas, pois a definição de virtude moral é a mesma para todas, mudando então somente as *páthē*³⁸ e as ações envolvidas em cada circunstância particular³⁹. Meu propósito é entender por que, sendo a virtude moral responsável pelo bom exercício de uma das partes da alma, ela se torna essencial para a constituição da *eudaimonía*, não apenas como uma condição, mas como parte constitutiva da *eudaimonía*. Meu ponto de partida é a tese inclusiva, que compreende a *eudaimonía* como um bem de segunda ordem que envolve em sua constituição todas as virtudes da alma que estão sob o domínio do *logos*, potência por excelência do ser humano que o diferencia dos outros animais.

³⁷ A virtude moral constituída pelo hábito é denominada por Aristóteles como virtude moral natural, que é o primeiro momento dessa virtude que quando aperfeiçoada pela razão, é denominada virtude moral própria, ou perfeita. Essa leitura é feita por Marco Zingano (2007) e por Cristina Viano (2004), com base na leitura nos livros I e VI da *EN*.

³⁸ Nos comentários que faz a sua tradução do *Tratado da Virtude Moral*, Marco Zingano justifica a sua tradução de *pathós* por emoção, afirmando que do ponto de vista ético as afecções que importam são as emoções, pois ser afetado na ética significa ter uma emoção.

³⁹ A virtude moral denominada por justiça é uma virtude moral de suma importância na *EN*, mas no espaço dessa dissertação não será possível problematizá-la já que ela possui algumas sutilezas de interpretação e sua relação com as definições de virtude moral e *phrónesis* apresenta problemas de interpretação que não são possíveis ser tratados aqui.

2.1 Os elementos que compõem a definição de virtude moral

No livro II da *EN*, Aristóteles problematiza a definição de virtude (*aretē*) e, mais especificamente, as virtudes morais (*arētaí ēthikai*). Antes, ele define em que consiste a ação excelente (agir virtuoso), e as condições para seu exercício. Aristóteles define as condições de exercício da ação excelente, em primeiro lugar, como aquelas ações em que o agente tem conhecimento do seu agir; em segundo lugar, ele deve escolher os atos e escolhê-los por eles mesmos; e sua ação deve proceder de um caráter firme e constante. Essas são as condições da ação excelente e servem na *EN* para caracterizar as ações virtuosas. Somente tendo esses três princípios as ações poderão ser consideradas como procedendo de agente virtuoso, ou seja, de quem possui a virtude moral de forma própria⁴⁰. Essa caracterização do agir excelente diz respeito aos pontos principais da definição da virtude moral enquanto hábito (*éthos*), ato voluntário (*hékousion*) e escolha deliberada (*proaíresis*), mas, além disso, ela servirá para distinguir quando se age apenas de forma aparentemente virtuosa e de forma realmente virtuosa, pois a realização de ações virtuosas não tem como causa apenas o seu exercício; é preciso que este exercício esteja submetido aos princípios citados acima, só assim poderemos afirmar que elas partem de agente realmente virtuoso.

A virtude moral diz respeito tanto às ações como às *páthē* (emoções, sentimentos), sendo que a virtude moral não deve ser confundida nem com as ações, nem com as *páthē*, pois ela é a forma como nos comportamos diante de determinadas circunstâncias na hora de agir de maneira a sentir de forma apropriada as emoções relacionadas a cada ação realizada. A forma como nos dispomos em relação às *páthē* será decisiva na formação do nosso caráter, pois é através da virtude moral que estamos aptos a agir de uma determinada forma em relação ao que nos afeta (as *páthē*). É quando agimos de uma determinada forma em uma determinada circunstância particular, e assim

⁴⁰ Mais uma vez não vou entrar aqui nos detalhes desta argumentação como, por exemplo, se essas três condições do ato excelente devem ser dadas de forma gradual na sua constituição ou se somente na presença das três condições poderemos denominar o ato excelente como tal, pois julgo que tal discussão foge aos limites e interesses de minha pesquisa.

tornamos essas ações repetidas sempre que ocorrerem determinadas situações, que formarmos um hábito, elemento essencial na constituição da virtude moral. A virtude moral se relaciona com as *páthē*, mas, é claro, não se confundem com elas, pois a virtude moral é a excelência da faculdade desiderativa composta pelas *páthē*, mas não só, pois essa faculdade está relacionada também ao desejo (*óreksis*), que é a causa motora de toda ação. A virtude moral é a forma pela qual sentimos e desejamos de forma justa e ordenada nas nossas ações, dando-se inicialmente pelo hábito, e só depois desse primeiro momento vindo a ser mediada pela razão.

É preciso agora apresentar a definição de virtude. Aristóteles afirma “que os estados que se geram na alma são três: emoções (*páthē*), capacidades (*dýnameis*), disposições (*hékseis*), [e] a virtude será um deles” (*EN*, II, 4.1105 b 20). Conforme a argumentação de Aristóteles, as emoções e as capacidades são excluídas de serem identificadas com a virtude (*aretē*). A esse propósito, Aristóteles apresenta as seguintes razões:

1- somos louvados e censurados por nossas virtudes e não por nossas *páthē*;

2- as virtudes dizem respeito à escolha (*proaíresis*), enquanto que as nossas *páthē* nós as sentimos e nem sempre as escolhemos sentir, pois somos afetados por elas;

3- no que se refere às *páthē*, somos movidos por elas, já no que se refere às virtudes dizemos que nos posicionamos em relação a determinadas coisas;

4- em relação às capacidades dizemos que as possuímos por natureza (*phýsis*), enquanto as virtudes nós a possuímos devido ao hábito (*éthos*) e nunca por natureza.

Aristóteles afirma, no livro II, que as *arētaí êthikaí* não são dadas pela natureza, mas sim pelo hábito (*éthos*) na prática das ações (*prákseis*):

adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado, assim como as outras artes – o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo; por exemplo, os homens tornam-se construtores construindo casas e tornam-se

citaristas tocando cítara. Assim também, praticando atos justos, tornamo-nos justos (*EN*, II, 1. 1103 a 30 – 1103b).

É no exercício de nossas atividades que nos tornamos excelentes. A *phýsis*, nesse caso, só pode nos dar a capacidade de receber as virtudes, que são adquiridas pelo próprio exercício. A *aretē* é caracterizada como uma disposição (*héksis*) que é gerada inicialmente devido ao hábito:

Deve-se frisar, então, que toda virtude aprimora o bom estado e desempenha bem a função daquilo mesmo que é virtude. Por exemplo, a virtude do olho torna bons o olho e sua função, pois é mediante a virtude do olho que vemos bem. Similarmente, a virtude do cavalo torna bom o cavalo e o faz correr bem, portar bem o cavaleiro e resistir bem aos inimigos. Logo, se assim é a respeito de tudo, a virtude do homem também será a disposição graças à qual ele se torna um homem bom e graças à qual desempenha bem a função de si próprio. (*EN*, II, 4. 1106 a 15– 25).

E dessa forma, segundo Aristóteles, é definido o que é a virtude com respeito ao gênero. As *arētaí* são disposições que permitem ao homem desempenhar de forma excelente aquilo que lhe é específico, a sua função própria, e no caso específico das *arētaí ēthikaí* que são as virtudes relacionadas à faculdade desiderativa, a sua presença possibilita o bom exercício dessa faculdade. Resta-nos saber que tipo específico de disposição (*héksis*) é a virtude relacionada à faculdade desiderativa e que diz respeito à *páthē*, estando também relacionada às ações. Aristóteles afirma que as *arētaí ēthikaí* relacionam-se com prazeres e dores, pois elas dizem respeito às ações e às *páthē* e, segundo ele, a cada ação realizada e a cada *páthē* percebida são acompanhadas de prazer ou de dor. Sendo que, “por causa do prazer cometemos atos vis, por causa da dor nos abtemos das ações belas” (*EN*, II, 3. 1104 b 10). As virtudes morais são disposições que nos permitem fazer o que é melhor em relação aos prazeres e às dores, evitando em relação a essas coisas os extremos que são o excesso e a falta.

As *arētaí ēthikaí* segundo Aristóteles, devem então consistir num meio termo (*mesótēs*) entre os extremos, que são a falta e excesso, e esse meio

termo será estabelecido segundo a justa regra (*orthós-lógos*)⁴¹. O *mesótēs* não é um meio termo qualquer: ele deve se referir a nós, ou seja, é um meio termo que leva em consideração aquele que age, mas também as circunstâncias particulares no que diz respeito a evitar a falta e o excesso. Devemos então observar que é no exercício de nossas ações que nos tornamos excelentes. Esse agir excelente para ser denominado como uma virtude moral deve estar submetido a um meio termo que evite o excesso e a falta, pois a virtude moral é uma disposição excelente de agir diante das circunstâncias e com relação às *páthē*. Agir de forma que evite o excesso e a falta é ter a justa medida das emoções de forma oportuna no momento oportuno. Diz Aristóteles:

A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo numa mediedade relativa a nós, disposição determinada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. (*EN*, II, 6. 1106 a 36 – 1107 a 2).

Em outras palavras, as virtudes morais consistem num meio termo entre dois vícios (excesso e deficiência), pois elas visam a uma justa medida em relação às *páthē* (desejos e emoções) no exercício de nossas ações. O estabelecimento desses *mesótēs* é feito de acordo com a justa regra (*orthós-lógos*), observando o fato de ser ele um meio termo referente a nós e que deve estar sempre em consideração às circunstâncias em que o agente se encontra:

Em todo contínuo e divisível é possível tomar mais, menos e igual, e isso conforme a própria coisa ou relativa a nós; o igual é um meio termo entre excesso e falta. Entendo por meio termo da coisa o que dista igualmente de cada um dos extremos, que justamente é um único e mesmo para todos os casos; por meio termo relativo a nós, o que não excede nem falta, mas isso não é único nem o mesmo em todos os casos. (*EN*, II, 5. 1106 a 26 – 32).

⁴¹ No capítulo três dessa dissertação será problematizado este ponto, a justa regra, já que a *phrónesis* é a justa regra que determina em que consiste o meio termo e com o término dessa exposição poderemos compreender melhor o que Aristóteles entende por virtude própria, pois esta compreensão passa pelo entendimento da relação entre virtude moral e *phrónesis*.

Em síntese é isso que Aristóteles entende por virtude moral⁴². É preciso que agora seja problematizado em separado cada ponto referente da definição de virtude moral, afim de que possamos entender melhor a relação essencial que essa virtude possui com a realização da *eudaimonía*. A virtude moral não pode ser compreendida como uma atividade que esteja apenas por um momento na realização da *eudaimonía*, mas a partir do momento em que é dada passa a ser parte constitutiva desse bem final. A minha exposição tem como intuito demonstrar a caracterização da ação com algo que depende de nós⁴³ e é, portanto, da inteira responsabilidade daquele que age. Isso é possível, segundo Aristóteles, porque a ação humana é contingente⁴⁴. Com a discussão feita por Aristóteles no *Tratado da virtude moral* sobre a responsabilização do agente nas suas ações, penso que é demonstrando de forma contundente que a virtude moral exige daquele que age de acordo com ela, o cidadão, que esteja ciente das suas ações e das circunstâncias particulares que envolvem sua realização. Procedendo com esta argumentação Aristóteles resolve em parte o problema da formação do caráter do homem virtuoso. Digo em parte porque é preciso também a análise da dianoética prática (*phrónesis*) para completar essa análise, mas o importante aqui é que, com essa argumentação Aristóteles descarta qualquer atitude passiva do

⁴² João Hobuss em sua tese sobre *Virtude e mediedade em Aristóteles* (2006) faz uma defesa da importância da doutrina da mediedade na *EN*, já que esta quando não foi interpretada de forma errônea como sendo apenas uma doutrina da moderação foi considerada por muitos comentadores (Gauthier e Barnes são exemplos citados por Hobuss) como inútil ou sem importância. Segundo Hobuss, o desprezo manifestado em tais comentadores pela doutrina da mediedade é consequência do fato de esses comentadores a entenderem mais como um conselho moral e não terem levado em consideração o fato de que no mundo da contingência onde ocorre a ação não é possível estabelecer princípios gerais; é devido a esses fatos que ela se torna tão importante, pois ela deve observar as circunstâncias particulares em que ocorre a ação, bem como é preciso que ela observe o momento oportuno, pois como o próprio Aristóteles afirma a mediedade em questão não é aritmética e nem uma simples determinação, já que ela deve ser relativa a nós.

⁴³ O termo referido por Aristóteles nessa discussão é *tò eph hêmin*, que é traduzido por Marco Zingano (2007) como aquilo que depende de nós, que está em nosso poder.

⁴⁴ Sônia Maria Schio, no seu artigo *Aristóteles e ação humana* (2009), demonstra com clareza a importância da contingência na ação: "Sem a contingência, a ação se tornaria impossível, pois, desprovida de sentido, dessa forma, seria inútil, já que enquanto é ação necessária, não haveria liberdade, sequer a possibilidade de escolha, a deliberação que a precede e, nessa perspectiva, não encontraria espaço para ocorrer. A contingência permite, favorece ou até força a ação do homem no mundo". Voltarei a problematizar sobre a importância da contingência no terceiro capítulo dessa dissertação.

indivíduo na formação do caráter, e conseqüentemente, na constituição da *eudaimonía*.

A seguir, irei expor sobre o ato voluntário (*hékousion*), sobre a escolha deliberada (*proaíresis*) e, por fim, sobre o que denomino de tratado da responsabilização, onde Aristóteles afirma o que diz respeito à virtude moral está em nosso poder, ou melhor, dizendo é aquilo que depende de nós (*eph' hēmin*). Essa ordem escolhida por Aristóteles, antecipando às vezes conceitos ainda não trabalhados nas suas argumentações, demonstra a consciência que tinha dos problemas envolvidos na formação do caráter e na constituição da *eudaimonía*, pois antes de argumentar sobre a realização da ação virtuosa Aristóteles faz a caracterização do que seja uma ação virtuosa definindo o que é virtude moral e as condições de sua realização como é o caso da sua argumentação sobre o ato voluntário. Só, depois de observar a caracterização da ação virtuosa é que Aristóteles passa a argumentar sobre a realização da ação virtuosa nas suas discussões sobre a deliberação e sobre a escolha deliberada que são os primeiros passos para a realização da ação virtuosa.

É com base nessas argumentações de Aristóteles sobre a virtude moral que suponho estarem apenas em parte os subsídios para a resolução dos problemas relacionados à compreensão do que seja a *eudaimonía*, já que aqui ainda não teremos a discussão sobre a virtude fundamental na ação, a virtude dianoética prática (*phrónesis*); mesmo assim, podemos demonstrar que na definição de virtude moral tanto encontramos os indícios da importância da *phrónesis* na constituição da *eudaimonía* como perceberemos a sua relação com a virtude moral⁴⁵. Quero pressupor, com essa discussão sobre a definição

⁴⁵ Lucas Angioni, em *Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles* (2009), numa nota de rodapé, nos traz um importante argumento para a nossa dissertação que aqui reproduzo: “O adjetivo *praktike* não deve ser traduzido por “prático”, por oposição a “teórico”. Essa tradução é um desastre, na minha opinião. O adjetivo grego aplica-se a algo que realiza ações: dizer que x é *praktikos* consiste em dizer que x realiza ações, e dizer que fulano é *praktikos* equivale a dizer que fulano é usualmente eficaz na realização das ações, no sentido de que leva realmente a cabo as ações em questão (cf. 1134b 1-2). Dizer que a virtude moral é *praktike tōn beltistōn* (1104b 27-28) é forma que o grego tem de dizer que a virtude moral realiza as melhores coisas. Dizer que a *phrónesis* é *praktike* quer dizer que a *phrónesis* é decisiva em levar a cabo as ações, ou, mais precisamente, que a *phrónesis* realmente leva a cabo tais ações. Todos os sentidos mais estritos e mais técnicos que *praktikos* (*e, on*) adquirem no vocabulário da teoria moral de Aristóteles dependem desse sentido básico”.

da virtude moral na análise de seus elementos constituintes, o esclarecimento do que seja a ação excelente na *EN* e, nesse esclarecimento, do que seja a ação excelente, quero confirmar a minha hipótese de que a *eudaimonía* é um bem final que presume a atividade das virtudes que envolvem o exercício do *logos*.

2.2 *hékousion*, o ato voluntário

Meu intuito neste tópico é o de apresentar o que Aristóteles define como voluntário (*hékousion*) passando pelas distinções entre o involuntário (*akousíon*) e o não voluntário (*oukh hékousion*). Tomo como base dessa apresentação o livro *III 1 – 3 da Ética a Nicômaco*, que pertence àquilo que alguns comentadores denominam de *Tratado da Virtude Moral EN I 13 - III 8*⁴⁶. Com o esclarecimento desse tópico, é possível avançar na compreensão da argumentação aristotélica sobre a *eudaimonía*. A importância da discussão sobre o ato voluntário se deve ao fato de que na ética aristotélica a *eudaimonía* é o *télos* de toda ação humana, que se dá no exercício da ação excelente e essa tem como uma das suas condições o ato voluntário. Meu objetivo é entender uma das condições da ação excelente e, assim, poder avançar na compreensão das afirmações aristotélicas sobre a *eudaimonía*. A minha pretensão nesse tópico é o de apresentar uma argumentação da *EN* que é esclarecedora, segundo minha leitura, para a compreensão em um primeiro momento do que seja a virtude moral, mas também da análise empreendida por Aristóteles do que seja a *eudaimonía*.

A necessidade de investigar sobre o ato voluntário faz-se devido ao fato de que as ações, para Aristóteles, são passíveis de louvor ou censura, sendo que as ações que dizem respeito à virtude moral são objeto de louvor. Estas ações que são passíveis de louvor e censura servem para caracterizar a responsabilidade daquele que age e só podemos imputar responsabilidade ao

⁴⁶ *Tratado da Virtude Moral EN I 13 - III 8*, tradução e comentários de Marco Zingano (2008).

sujeito nas ações ditas voluntárias, bem como só é possível dizer que a ação é virtuosa se ela for voluntária.

Com a exposição que fizemos, até aqui, da *eudaimonía* e da virtude moral, podemos antever a importância da definição do que seja um ato voluntário (*hékousion*). Lembremos então que as virtudes são qualidades adquiridas no seu exercício e por causa delas somos elogiados ou censurados. É preciso então que tornemos claro em quais condições podemos ser elogiados ou censurados. A definição do ato voluntário (*hékousion*) é um primeiro passo que nos permite entender em que ocasiões somos motivos de censura ou elogio. Afinal, diz Aristóteles:

Como a virtude diz respeito a emoções e ações e como os atos voluntários são censurados e louvados, ao passo que os involuntários são objeto de perdão por vezes também de piedade, é presumivelmente necessário ao estudioso da virtude definir o voluntário e o involuntário (*EN*, III, 1. 1109 b30).

A definição do ato voluntário é feita na *EN* no livro III, nos capítulos 1–3, onde Aristóteles divide sua argumentação em três momentos:

1- No primeiro momento, na *EN* III 1, ele investiga os casos mistos, sendo esses aqueles em que o agente é forçado ou compelido a uma ação, em um desses casos se configura, segundo Aristóteles, um ato involuntário (*akousíon*);

2- Num segundo momento Aristóteles investiga as ações sob o domínio da ignorância (*áгноia*), pois essas ações levam o agente a cometer atos involuntários (*akousíon*);

3- E no terceiro momento no *EN* III 3, ele define o que sejam o ato voluntário (*hékousion*) e o involuntário (*akousíon*).

O procedimento adotado por Aristóteles neste estudo é o mesmo que ele faz em toda a *EN*, sempre partindo das opiniões mais reputadas sobre o assunto, as *endoxa*, para analisá-las e a partir delas, constituir um conhecimento mais próximo da verdade. É preciso estar atento à argumentação de Aristóteles, entendendo que para ele se trata de, quando examina as circunstâncias particulares em que ocorre o ato involuntário

(*akousíon*), aproximar-se de uma definição do seu oposto, o ato voluntário (*hékousion*). A minha compreensão dessa argumentação é que Aristóteles entende a distinção entre *involuntário* e *não voluntário* como um momento do entendimento do que seja o ato involuntário com respeito às ações praticadas por ignorância (*áгноia*)⁴⁷. Essas ações são passíveis de serem perdoadas caso exista o arrependimento por parte daquele que agiu assim. Dessa forma, não se trata de um terceiro tipo de ação, mas sim de uma avaliação sobre uma ação praticada de forma involuntária e que para efeito, de punição ou atribuição de responsabilidade, considera-se que aquele que agiu desconhecendo as circunstâncias particulares da ação poderá vir a ser perdoado se houver o arrependimento pela ação efetuada, mas caso não venha a ocorrer o arrependimento por parte daquele que agiu assim, a ação passa a ser entendida como uma ação que apesar de ter sido realizada em desconhecimento das circunstâncias particulares o seu resultado foi desejado tratando-se assim de uma avaliação posterior à ação efetuada. Para Aristóteles, o ato voluntário (*hékousion*) consiste na conjunção de duas condições: o princípio da ação está no agente e este conhece as circunstâncias particulares da ação. No caso do involuntário (*akousíon*), basta que um dos fatores seja negado, portanto, que ele seja forçado a uma ação ou que aja por ignorância (*áгноia*)⁴⁸ para que a ação seja caracterizada como involuntária.

Aristóteles inicia o livro III da *EN* ponderando que: “parecem ser involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância” (*EN*, III, 1. 1109 b35). Se as ações involuntárias são aquelas praticadas por força e, ou por ignorância, torna-se necessário entender o que significam essas duas circunstâncias. Segundo Aristóteles, as ações praticadas por força são aquelas

⁴⁷ Sigo aqui a posição adotada por Marco Zingano (2008).

⁴⁸ Muitos comentadores de Aristóteles fizeram confusão na interpretação desse tópico da *EN* afirmando que Aristóteles estaria fazendo a distinção entre três atos diferentes, ou seja, voluntário, involuntário e contravoluntário. Observando a argumentação de Aristóteles com mais cautela podemos observar que se trata de distinguir dois tipos de ação: voluntária e involuntária. A distinção efetuada por Aristóteles dentro do ato involuntário por ações que são praticadas por ignorância serve para efeito de estabelecer responsabilidade e penalidades diferenciando o que pode vir a ser causa de arrependimento. Como bem observa Marco Zingano (2008 p.152) no seu comentário a *EN* 1110 b 19, o arrependimento é propriamente um critério para o reconhecimento do caráter moral do agente e não uma condição do ato.

cujo princípio da ação é exterior ao agente e para o qual este em nada contribui, ou seja, o princípio da ação, o querer, não está presente no agente. Essa observação é feita tendo em conta que existem ações mistas onde o agente é compelido a realizar determinada ação, nesse caso ele tem a possibilidade de realizar ou não a ação em detrimento de outras e sua ação poderá ser motivo de louvor se a fez com vista a um fim belo (*kallón*). Em todo caso, apesar de ser compelido, o princípio da ação está naquele que age e essas ações são assim ditas voluntárias, enquanto a ação caracterizada como involuntária o agente em nada contribuiu para o princípio da ação, ou seja, não está em seu poder dizer sim ou não a ação realizada, pois o seu querer não é livre.

Prosseguindo na argumentação, Aristóteles estabelece o problema de se compreender as ações praticadas por medo de males maiores, ou que tem em vista algo belo. Cito-o: “se um tirano ordenasse a alguém fazer algo ignóbil retendo em seu poder pais e filhos que seriam salvos se o fizesse, mas morreriam se não o fizesse” (*EN*, III, 1. 1110 a5). Como então poderíamos caracterizar tais ações? Seriam elas voluntárias ou involuntárias? Segundo Aristóteles estas ações são mistas, pois

assemelham-se mais às voluntárias, pois são escolhidas no momento em que são praticadas. (...) Mas absolutamente, presumivelmente, são involuntárias, pois ninguém escolheria quaisquer destes atos por si mesmo (*EN*, III, 1. 1110. a 15).

Observando o que foi dito anteriormente, podemos perceber que não se trata de ações involuntárias, em absoluto, pois elas são realizadas por escolha daquele que age, ou seja, no momento de realizar a ação estava em seu poder realizar ou não esta ação. Mas por se tratar de algo ignóbil dificilmente pode ser classificadas como voluntárias, já que nenhum cidadão virtuoso desejaria realizar este tipo de ação, por ser ela moralmente reprovável e se ele o faz; o faz tendo em vista algo nobre ou bem maior. Resta então classificá-las como voluntárias, já que o princípio da ação está naquele que age, mas observando que são escolhidas entre algumas e em detrimento de outras.

Vejamos então o que Aristóteles define como ato feito por ignorância (*áгноia*). Segundo ele, “todo ato feito por ignorância é não voluntário, mas é involuntário somente o que produz aflições e arrependimento” (*EN*, III, 1. 1110 b 20). É preciso entender que quando Aristóteles fala de ignorância (*áгноia*), ele está se referindo ao desconhecimento das circunstâncias particulares, ou seja, aquelas circunstâncias onde se dá a ação, e somente quando se refere a esta, se pode dizer que a ação é involuntária e, assim, o autor pode ser passível de piedade ou perdão. Podemos perceber que Aristóteles não está falando de uma ignorância geral, tampouco daquela ignorância que desconhece o que é benéfico, pois essa ignorância para Aristóteles levaria à perversidade e não ao involuntário.

Para Aristóteles, agir por ignorância de circunstâncias particulares é diferente de agir na ignorância, “pois que[m] está bêbado ou encolerizado não parece agir por ignorância (...), mas estando na ignorância do que faz” (*EN*, III, 2. 1110 b25). Aquele que age assim escolheu essa forma de agir em detrimento de outra.

As circunstâncias particulares cujo seu desconhecimento caracteriza o ato involuntário são:

- 1- quem age (sujeito);
- 2- sobre o que age (ato);
- 3- em que age (coisa);
- 4- com o que age (instrumento);
- 5- com vista a que (efeito);
- 6- e como age (maneira).

Somente no desconhecimento de uma dessas circunstâncias é possível caracterizar o ato como involuntário e, logo, digno de perdão. Aristóteles observa, no entanto, que em se tratando de pessoa sã, não é possível ignorar todas elas. E, segundo ele, é óbvio que aquele que age não pode agir desconhecendo a si mesmo. Desse modo somente na ignorância de uma dessas circunstâncias particulares é possível ao agente ser perdoado,

pois somente como involuntária, por causa deste tipo de ignorância, é que a ação poderá ser penosa e assim provocar arrependimento.

A definição do ato voluntário serve para esclarecer que a ação virtuosa para ser caracterizada como tal tem de ter a intenção daquele que está agindo, não sendo possível dessa forma que seja uma ação passiva na sua constituição, ou seja, a ação voluntária é aquela onde o princípio da ação, o querer, está presente naquele que age e este realiza a ação com o conhecimento das circunstâncias, estando em seu poder realizá-las ou não. Para Aristóteles, o voluntário e o involuntário devem ser caracterizados no ato em que se pratica a ação. A caracterização da ação se dá conforme o momento em que ela é praticada. Isso nos serve de alerta para a precedência da ação na caracterização do agir, pois no momento do agir está sempre aberto ao agente o poder de agir ou não.

Podemos notar, na argumentação aristotélica do ato voluntário, que a ação para ser caracterizada como voluntária deve ter o princípio de sua realização naquele que age e só assim ela será caracterizada como virtuosa. O que nos leva a concluir: independentemente de como o fim nos seja apresentado, aquele que age é responsável pela formação do seu caráter, pois como já vimos é na repetição de determinadas ações que formamos nosso caráter. Além disso, a leitura da precedência da ação na caracterização do agir elimina a possibilidade de uma interpretação equivocada da relação entre ação humana e a virtude moral, já que seria possível concluir que estando na posse da virtude moral o homem virtuoso estaria impossibilitado de agir de outra maneira. Ora, a disposição moral visa orientar o homem virtuoso nas suas ações, mas deve-se ter claro que ela é apenas uma disposição, a qual nos permite agir de uma determinada forma⁴⁹. Contudo, para Aristóteles, a cada ação a ser realizada sempre está aberta ao homem virtuoso agir ou não de uma determinada forma.

⁴⁹ O fato de Aristóteles afirmar que a virtude moral depois de adquirida torna-se uma “segunda natureza” serve para ilustrar que com a virtude moral o homem virtuoso adquire certa estabilidade nas suas ações, mas deve-se ressaltar que no momento da realização da ação sempre está aberta à possibilidade de agir de forma diferente. Não sendo a disposição capaz de impedir ou mesmo de fixar uma ação que ocorre no mundo da contingência.

No livro I da *EN* o bem final descrito por Aristóteles é um bem aparente⁵⁰ que precisa ser determinado, ou melhor, realizado por nossas ações. Com o que vimos sobre a discussão do ato voluntário podemos perceber que Aristóteles coloca uma ênfase determinante no momento da ação, mas isso deveria ser evidente para o leitor da *EN* já que, desde o princípio, o mesmo afirma que o bem a ser realizado pela ação humana é um bem prático realizado na ação do homem virtuoso. Ora, sendo o agente responsável pelo que faz no momento da realização da sua ação é nesse momento que ele atualiza o seu bem final, antes era apenas um bem aparente, ou seja, é na medida em que age de modo virtuoso que ele constitui o bem almejado. O bem final a que se refere Aristóteles será constituído na ação do homem que pratica ações virtuosas de acordo com certos princípios.

Ao pressupor isso, busco distanciar-me de determinada interpretação da *EN*, segundo a qual a afirmação aristotélica de que não se delibera sobre os fins, mas somente sobre os meios, no que diz respeito à ação do homem virtuoso na realização da *eudaimonía*, estaria limitando a escolha desse homem com relação à constituição desse bem final. Para melhor compreender essa afirmação de Aristóteles e preciso ter presente a definição de bem final no livro I da *EN*, que compreendemos aqui como um bem de segunda ordem, poderemos observar que este bem é constituído na realização de nossas

⁵⁰ A referência a este termo, *phainómenon agathón*, pode a princípio gerar certa confusão quanto ao seu significado devido ao fato de o termo *aparente* ser associado ao que é provável e verossímil. Mas, segundo Muñoz (2002, p.154), quando Aristóteles se refere ao *phainómenon agathón* (bem aparente) ele não está se referindo a uma distinção entre: “a um bem que seria uma mera aparência de bem, e não o seria de forma alguma (sendo, de fato, um mal), mas sim à diferença entre um objeto objetivamente bom e a apreensão subjetiva que o agente possui desse bem”. Essa apreensão subjetiva do bem é, para Aristóteles, fundamental para que se tenha início o processo de deliberação para a sua realização, pois o *phainómenon agathón* (bem aparente) é o objeto da *boúlēsis*. É preciso que fique claro que Aristóteles não está tomando uma posição relativista que o aproximaria de um Protágoras, pois para ele existe um bem real – o termo referido, por Aristóteles, é bem simplesmente (*aplōs*) – que é apreendido de forma correta pelo homem virtuoso. O que muito comentadores ressaltam aqui é a importância da intencionalidade para a realização do bem, pois é partindo dessa suposição que se dá início a realização do bem humano. Para Marco Zingano (2008, p. 195) a intencionalidade é a condição lógica do bem humano e isso por que “mesmo o bem real *deve* primeiro ser objeto de uma crença sobre a sua qualidade por parte do sujeito, *deve* tendo um valor puramente lógico”. Portanto, para Aristóteles, o bem aparente é a condição necessária e primeira para que algo venha a ser de fato um bem, mas devemos ressaltar que não é sua condição suficiente, pois só o homem virtuoso é capaz de apreender de forma correta o bem.

ações de acordo com a razão. O que é referido por Aristóteles como bem final no livro I da *EN* é um bem que deve ser constituído na medida em que as ações são realizadas pelo homem virtuoso e segundo o próprio Aristóteles a correta apreensão desse bem depende de nosso caráter. Aquele que age é em certa medida, ele próprio responsável pela formação do seu caráter, já que o mesmo pode agir ou deixar de agir em determinadas circunstâncias; na medida em que decide agir de uma determinada forma ele é responsável pelo modo como este bem nos aparece, pois agindo assim ele dá forma ao seu caráter, e nesse caso, será responsável pela forma como percebe o bem. Na *EN* Aristóteles nos diz que a apreensão correta do fim depende de que o nosso caráter tenha sido devidamente educado a desejar as coisas boas e nobres.

2.3 *Boulēsis, bouleusis e proairesis*⁵¹

A precedência da discussão do ato voluntário sobre a escolha deliberada é explicada pelo próprio Aristóteles devido ao fato de que toda escolha deliberada é voluntária, mas nem todo ato voluntário ocorre por escolha deliberada. Para comprovar o seu raciocínio Aristóteles lembra que as crianças e os animais são capazes de atos voluntários, mas nunca de escolha deliberada; no caso dos animais por não possuírem a faculdade racional, e no caso das crianças por não terem ainda desenvolvido o suficiente a razão por falta de experiência. O ato voluntário é condição necessária da *proairesis*, mas não a condição suficiente, pois a *proairesis* também envolve a deliberação que a precede bem como o desejo que põe o objeto em vista do qual deliberamos e para o qual escolhemos os meios para realizá-lo. A importância da escolha deliberada para nossa discussão é evidente, pois como vimos uma ação para ser considerada procedente de um agente virtuoso deve ser voluntária e baseada numa *proairesis*. Além de ser um elemento fundamental para a

⁵¹ As palavras gregas utilizadas nesse tópico foram apenas transliteradas para manter uma nítida diferença entre elas, já que é comum aos leitores mais desavisados da *EN* confundirem seus significados no caso de *boulēsis* e *bouleusis*. Quanto ao caso da *proairesis* não há um consenso entre os tradutores, pois ela é traduzida por escolha, eleição, intenção e escolha deliberada, sendo que todos estes conceitos estão de certa forma subentendidos no conceito de *proairesis*. Sendo assim, optei pela transliteração do termo grego.

compreensão do que seja a virtude moral, pois segundo Aristóteles a virtude moral é “uma disposição de escolher por deliberação” (*EN*, II. 6, 1106 b 36); sua análise demonstra pontos importantes para a compreensão da ação na medida em que a entendemos relacionada com o ato voluntário e com o desejo. Na relação entre a *proaíresis* e os elementos que a constitui (*boúlēsis* e *boúleusis*) estão os princípios que nos podem levar a uma melhor compreensão sobre a ação excelente, bem como esclarecer alguns equívocos de leituras sobre a *eudaimonía*⁵².

Aristóteles estabelece a definição da *proaíresis* no livro III da *EN*, mais precisamente em III 4-6. A sua delimitação do que seja a *proaíresis*, visa num primeiro momento a distinguir a *proaíresis* de fenômenos aparentados a ela, como: *epithymía* (apetite), *thymós* (impulso), *boúlēsis* (querer) e *dóxa* (opinião). Na sua definição de *proaíresis* Aristóteles avança na compreensão da ação, já que a *proaíresis* é entendida por ele como a causa eficiente da ação (e não esqueçamos aqui que se trata da ação excelente).

A *proaíresis* não é nem *epithymía* e nem *thymós*, pois estas os animais também a possuem, aquela, portanto, somente pertence aos homens; além disso, o apetite está relacionado ao agradável e ao desagradável, o que não é o caso da *proaíresis*. Esta também não pode ser identificada à *boúlēsis*, que é o desejo que na faculdade desiderativa é responsável pela forma da aspiração humana. Segundo a compreensão de Aristóteles, a *boúlēsis* é o desejo que se refere a uma aspiração guiada pela representação do bem; assim, podemos aspirar coisas que não estão ao nosso alcance, mas só podemos escolher o que está ao nosso alcance, o que pode ser concretizado por nossa ação, o que está em nosso poder fazê-lo. Desejamos coisas diversas, mas só escolhemos o que é possível de ser realizado pela nossa ação. Enquanto a *boúlēsis* refere-se a um fim, a um bem aspirado; a *proaíresis* diz respeito ao que depende de nós, ao que nos pode conduzir ao fim. A partir dessa perspectiva é correto dizer, segundo Aristóteles, que desejamos a *eudaimonía* e a saúde, mas totalmente incorreto dizer que escolhemos a *eudaimonía* e a saúde, pois o que

⁵² Refiro-me aqui a relação entre meios e fins e a tese aristotélica de que não deliberamos sobre o fim, mas somente sobre os meios.

escolhemos são os *meios* de realizá-las. A *proaíresis* também não é uma *dóxa* (opinião), pois esta reporta a tudo o que é incompreensível e ao impossível, enquanto aquela só diz respeito ao que depende de nós. E no que diz respeito à opinião ela é verdadeira ou falsa e a escolha, porém, é boa ou má.

Com essas distinções entre a *proaíresis* e os outros elementos que poderiam ser confundidos com ela, podemos perceber que a *proaíresis* é uma atividade tipicamente humana que envolve certa investigação do que nos é possível realizar diante do desejo aspirado. A *proaíresis* está relacionada à parte racional da alma denominada faculdade deliberativa, que, por sua vez, é acompanhada de pensamento e reflexão. A *proaíresis* é o desejo deliberado de acordo com a sabedoria prática que torna possível ao homem virtuoso decidir-se de forma correta e verdadeira sobre a ação que levará a realização desse fim.

Antes de continuar na definição do que seja a *proaíresis* é proveitoso que seja esclarecida de uma melhor forma a relação entre dois fenômenos ligados a ela, porém dela distintos. Essa distinção precede à *proaíresis* na ordem lógica da ação; refiro-me à distinção entre *boúleusis* (deliberação) e *boúlēsis* (querer). Sua compreensão é fundamental para o esclarecimento daquilo que é entendido, na concepção de Aristóteles, por *proaíresis*, já que *boúleusis* e *boúlēsis* lhe estão diretamente relacionados. Como diz o próprio Aristóteles, a *proaíresis* é o resultado de uma deliberação (*boúleusis*) sobre os meios que tem em vista a realização de um querer (*boúlēsis*).

A primeira coisa a ser dita é que o desejo denominado por Aristóteles de *boúlēsis* é um desejo que se diferencia de outros elementos relacionados à faculdade desiderativa⁵³. É um desejo que foi constituído pela mediação dos

⁵³ Marco Zingano (2008) nos seus comentários sobre a faculdade desiderativa observa que Aristóteles distingue três tipos de desejos que comporta esta faculdade. O primeiro é o *thymós* (impulso) que é o desejo irracional, o segundo é a *epithymía* (apetite) que é o desejo do agradável esses desejos, segundo Marco Zingano, são expressamente mencionados por Aristóteles como *páthē*. O terceiro tipo de desejo é a *boúlēsis* (querer) este tipo de desejo, segundo Aristóteles, só ocorre nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais. Ainda segundo Marco Zingano esse desejo corresponde em Platão à parte racional da alma em sua função desiderativa. Na *EN* este desejo está relacionado à faculdade desiderativa que é a parte não racional da alma que, no entanto, pode ter a razão operando sobre ele, é um desejo constituído pela prática

bons hábitos e pela educação recebida através da *pólis* e está relacionado ao fim último, este é o desejo do homem virtuoso, portanto um desejo que somente o homem racional pode possuir, sendo ele distinto do *páthos* irracional⁵⁴. A *boúlēsis* é a causa motora da ação, pois é a partir da sua aspiração que deliberamos sobre os meios para realizá-la. O desejo aqui citado, por Aristóteles, não é qualquer desejo: é aquele desejo que já foi devidamente educado pela repetição de boas ações e diz respeito somente ao homem; é o desejo do homem virtuoso que deseja o que é bom e belo e tem como aspiração um fim bom, pois este homem é o cidadão que aprendeu, no convívio com outros cidadãos, a querer o que é bom e justo. Este desejo constitui o primeiro passo na realização daquilo que é aspirado como o bem que é próprio ao homem, pois somente após haver essa aspiração é possível ao homem com base nesse desejo deliberar como realizar esse bem. Esse bem denominado por Aristóteles de bem aparente é um bem ainda sem conteúdo e que precisa ser realizado conforme o exercício da atividade que diz respeito somente ao homem. A aspiração pela *eudaimonía* é o início de toda a atividade da ação humana, é esse desejo que leva os homens a deliberar sobre o que é meio para realizar o bem supremo.

A *boúlēsis* é o primeiro momento deste processo de deliberação, é o desejo do cidadão educado pela *pólis* com base nas suas leis justas. Ora, aqui pode ficar a dúvida: como é possível ao cidadão aspirar ao que é bom sem que ele já tenha a razão operando? Isso se dá devido ao fato de que para Aristóteles antes da virtude moral ter a razão operando na sua determinação é preciso que o cidadão tenha sido educado nos bons hábitos pela sua comunidade, só assim ele poderá “ouvir” as razões postas pela sabedoria prática, pois este homem já terá a sua faculdade desiderativa e seus elementos devidamente educados. Através desse querer (*boúlēsis*) é que se tem início o

reiterada de boas ações daquele que aprendeu através dessas ações a desejar o que é bom e belo.

⁵⁴ Marco Zingano (2007, p.154) esclarece que: “(...) a emoção não é monolítica, como um bloco que se deve aceitar ou rejeitar por inteiro, mas é antes uma massa permeável, e permeável porque, em sua origem, há uma cognição, que agora pode ser aperfeiçoada pelo ato de dar razões”.

ato deliberativo que nos leva à ação, enquanto a *boúleusis* é o procedimento de investigação que está relacionado aos meios necessários para que o desejo aspirado possa ser realizado.

Com efeito, Aristóteles entende por *boúleusis* o procedimento de investigação sobre os meios que dependem do homem para realizar o desejo aspirado. Ela só é possível por ser a ação humana algo contingente que está sujeita à mudança bem como a seus contrários. Os meios mencionados, por Aristóteles, devem sempre estar relacionados às circunstâncias particulares da ação, bem como ao sujeito da ação. A ação virtuosa não é simplesmente a observação dos meios, mas, sim, também a determinação deles, levando em consideração as circunstâncias particulares e o agente que vai agir sobre elas. A mediedade não é um atributo do nosso caráter, portanto não pode ser entendida como uma doutrina da moderação; ela é uma determinação da sabedoria prática observando como devem ser realizadas as ações que visam o bem final de acordo com as circunstâncias particulares.

Para Aristóteles, não são objetos de deliberação o que é perene, o que está fora do tempo e as coisas mutáveis que acontecem regularmente, pois onde as coisas se mantêm firmes seja por leis naturais ou por outras ações, não há espaço para a ação. Do mesmo modo, não há ação humana sobre o que é totalmente incontrolável e acidental, pois não pode ser objeto de deliberação, já que não permite planejamento racional, o âmbito da deliberação sendo somente aquilo que podemos executar, ou seja, o que está em nosso poder.

Assim, a *boúleusis* é uma investigação sobre os meios que constituem o fim. Para isso, a *boúleusis* deve possuir uma percepção do que seja este fim; ela é o momento que antecede a *proaíresis*, pois, segundo o próprio Aristóteles, “o objeto da deliberação e o objeto de escolha deliberada são os mesmos, com a ressalva que o objeto de escolha deliberada já está determinado” (*EN*, III. 5,1113 a 2-4), por isso toda *proaíresis* é sempre deliberada, pois só depois de ter investigado sobre os melhores meios de realizar um fim é que se pode decidir qual será o melhor meio para realizar o fim desejado. A deliberação é certamente sobre meios, mas não devemos

esquecer o livro I da *EN* onde Aristóteles afirma que há meios que são fins e fins que são meios em vista de outros fins. Voltemos então à distinção específica da *proaíresis* feita por Aristóteles em *EN* III 5. O específico da escolha (*proaíresis*) é que ela é um desejo no qual se deliberou antes, sua constituição envolve cognição e volição, em outras palavras, estando de posse do conhecimento de qual meio é o melhor para realizar determinada ação deve-se decidir por tal meio e realizar tal ação. A *proaíresis* é o desejo racional deliberado, um desejo deliberado que vem diretamente relacionado à ação. Como podemos observar a escolha (*proaíresis*) é um desejo formado por deliberação (*boúleusis*), ou melhor, é um desejo que já passou pelo crivo da deliberação, do processo de investigação de como é possível realizar o bem aspirado pelo querer (*boúlēsis*); desse modo, a escolha (*proaíresis*) é entendida por Aristóteles como a causa eficiente da ação, pois nela segue imediatamente a ação, devido ao fato de haver então a harmonia entre aquilo que é objeto de desejo e aquilo que é determinado pela *phrónesis*.

Mas então o que isso tem a ver com a *eudaimonía* e com a virtude moral? Ora, a virtude moral é uma disposição de caráter para escolher bem; parece então óbvia a relação da *boúleusis* e da *proaíresis* com ela. Quanto à *eudaimonía*, trata-se de fazer um esforço e perceber que essa argumentação serve para desfazer alguns equívocos de uma leitura – digamos assim – mais apressada da *EN*. Se retornarmos a alguns elementos que foram apresentados no primeiro capítulo dessa dissertação, poderemos então compreender por que falar de ato voluntário, deliberação e escolha podem ser importantes para a compreensão do que seja a *eudaimonía*. Vejamos então no próximo tópico a importância desses elementos.

2.4 O tratado da responsabilização, ou aquilo que depende de nós (*eph' hēmin*)

Segundo Aristóteles se o homem age de forma voluntária, o mesmo está agindo com o domínio do princípio da ação presente nele e de posse do conhecimento das circunstâncias particulares do que está fazendo e se este

agente escolheu por si fazer isso; ele teve a possibilidade de deliberar sobre o que fazer, portanto, é passível de ser responsabilizado pelo que faz, pois está em seu poder agir dessa forma.

Alguns comentadores da ética aristotélica viram na exposição que Aristóteles fez na *EN* III sobre a deliberação problemas que não existem, a saber, o fato de não deliberarmos sobre o fim⁵⁵. Este equívoco é cometido por muitos historiadores da Filosofia e filósofos quando pensam que Aristóteles ao restringir a deliberação somente aos meios estaria reduzindo o papel da razão, transformando-a em uma razão instrumental e a consequência dessa restrição segundo esses pensadores era a limitação da liberdade do homem no seu agir já que esse não poderia deliberar sobre os fins. O que hoje já é um consenso entre os comentadores de Aristóteles já havia sido esclarecido por São Tomás de Aquino nos seus comentários a *EN* há alguns séculos⁵⁶. Segundo esse pensador é preciso que se entenda que meios e fins não são propriedades essenciais das coisas, pois o que é meio numa relação poderá ser fim em outra relação, portanto, meios e fins são propriedades relacionais das coisas e assim podemos deliberar sobre coisas que apesar de serem fins em si mesmos numa determinada relação podem vir a ser meios com vista a outro fim que lhe é superior, como é o caso da relação entre saúde e *eudaimonía* na *EN*. E caso algum leitor mais atento da *EN* venha afirmar o contrário dizendo que Aristóteles, não cansou de repetir, de que a *eudaimonía* é o único fim sobre qual não poderá haver deliberação; retrucaria a esse leitor com as palavras do próprio Aristóteles: “deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins” (*EN* III, 5 1112 b11), no entanto, é preciso que se tenha um pouco de paciência para compreender essa afirmação. Na verdade, com essa argumentação, Aristóteles estava pressupondo um argumento lógico, quando afirma que não deliberamos sobre a causa última das nossas ações, isso

⁵⁵ São esses comentadores aqueles que seguem a leitura de Hardie (*The final good in Aristotle's*, 1965), pois, segundo ele, Aristóteles na *EN* estaria expondo uma tese do bem dominante, onde o bem supremo seria um único bem, no caso a vida contemplativa. Sendo essa concepção de bem inclusivo que limita o papel da *phrónesis* na deliberação.

⁵⁶ Infelizmente não me foi possível o acesso direto aos comentários de São Tomás de Aquino, o que li desses comentários foi através de citações em livros de Marco Zingano (2007) e Spinelli (2007).

porque a *eudaimonía* dentro da racionalidade prática tem o mesmo valor que os primeiros princípios têm para a demonstração científica, esse valor é passível de ser comprovado quando Aristóteles afirma que: “Portanto, o fim não é objeto de deliberação, mas aquelas coisas que conduzem aos fins. (...) Se sempre se tiver de deliberar, ir-se-á ao infinito” (*EN* III, 5 1112 b30 - 1113 a1) sem estabelecer um princípio para as nossas ações. O fim último para nossas ações funciona como o princípio sobre o qual partimos em busca de sua realização⁵⁷, sendo a *eudaimonía* compreendida como um bem de segunda ordem que não conta ao lado de outros bens, mas tendo no exercício desses bens a sua realização. Assim sendo, podemos dizer que, a deliberação sobre os meios que a constitui reflete diretamente no conteúdo da *eudaimonía*, pois estes meios são constitutivos da *eudaimonía* e dessa forma estamos deliberando sobre o que seja a *eudaimonía*⁵⁸.

É necessário que se compreenda também o fato da *eudaimonía* ser caracterizada no exercício de uma função própria do homem, não significa que a sua realização seja dada como certa. Tudo depende segundo Aristóteles, de que o cidadão consiga harmonizar dois elementos imprescindíveis na realização de suas ações, desejo e razão, somente na presença e na harmonia desses dois é possível haver a ação excelente que leve o homem virtuoso a realizar o bem final.

Ora, o fato da virtude moral se dar pelo hábito, criando assim uma disposição permanente para agir, e a afirmação feita por Aristóteles de que ela funcionaria como uma segunda natureza pode gerar um outro equívoco de que o homem virtuoso estaria impossibilitado de agir de outra forma, já que o hábito limitaria a sua liberdade de agir. Contudo, conforme procurei demonstrar, todos esses equívocos podem ser contornados se dermos a devida atenção à exposição feita por Aristóteles da virtude moral e das suas condições de

⁵⁷ Sobre o fim último na *EN* ter o mesmo valor que tem os princípios primeiros na demonstração científica, ver Spinelli (2007) e o artigo de M. Burnyeat (1980), *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*, publicado na coletânea organizada por Marco Zingano sobre a *EN* (2010).

⁵⁸ Marco Zingano (2008, p. 186) afirma: “deliberando sobre os fins a título de meio para a felicidade deliberamos sobre o conteúdo da felicidade, pois ela não é outra coisa senão estes fins”.

realização. Compreendendo os elementos que estão envolvidos na concepção de virtude moral, é possível ter uma visão de como Aristóteles entende a ação virtuosa e suas implicações no processo de realização da *eudaimonía*.

A ação, segundo Aristóteles, sempre está aberta aos seus contrários e o fato dela acontecer, no caso da virtude moral, pelo hábito não significa que ela não possa ser alterada. Isso acontece dessa forma devido à ação dar-se no mundo contingente das coisas particulares, onde ela pode ser e não ser, ou melhor, ela pode vir a realizar-se ou não dependendo daquele que a exerce e das condições sobre as quais ele atua. Dessa forma é possível observar que, na sua definição de virtude moral, Aristóteles faz uma caracterização da ação em que esta se constitui e se determina no momento de sua realização e na dependência das circunstâncias particulares. A definição da ação voluntária é feita por Aristóteles tendo em consideração o conhecimento das circunstâncias particulares e levando em conta que o princípio da ação reside no agente. Na sua distinção entre involuntário e não voluntário podemos perceber a importância e a precedência da ação na caracterização da responsabilidade daquele que a executa. É no momento em que se decide a realizar determinada ação que o agente daquela ação poderá ser responsabilizado por ela. Penso que mesmo o homem virtuoso dotado de uma disposição para agir de uma determinada forma poderá agir de forma diferente, pois a cada ação está aberta a possibilidade de agir de outra forma dependendo das circunstâncias particulares, no homem virtuoso sua escolha para agir está relacionada à harmonia entre o que ele deseja e aquilo que a sua sabedoria prática determina e isso pode mudar a cada ação dependendo do momento e das circunstâncias particulares⁵⁹.

Minha exposição procura argumentar que o estudo da natureza da *aretē* tem como precedente o estudo das ações voluntárias, pois, segundo Aristóteles, “a virtude está em nosso poder, bem como o vício” (*EN* III, 7 1113 b 6); é aquilo que depende de nós (*eph’ hēmin*). Se for certo que somos responsáveis pelas nossas ações e essas tendem a tornar-se hábito na medida

⁵⁹ No terceiro capítulo dessa dissertação será discutida a relação entre o caráter contingente da ação e sua relação com o exercício da *phrónesis*.

em que continuamos a exercê-las, sendo assim caracterizada a virtude moral, então somos também responsáveis pelo modo como o fim último nos aparece, pois ele depende de quem somos e de como nos constituímos. Em outras palavras, o fim depende da nossa “natureza” moral e se somos causa da nossa natureza moral somos também responsáveis pelo fim que adotamos.

A virtude moral permite ao homem realizar aquilo que lhe é próprio, ou seja, a sua racionalidade. Sem ela o homem estaria sujeito a agir pelo impulso conforme os apetites e desejos. A virtude moral é a excelência relacionada ao bem agir. Este bem agir se dá inicialmente através de hábitos adquiridos e repetidos através de ações que são tidas como boas e justas pela comunidade (*pólis*) e só depois essas ações podem ser mediadas pela razão na busca de suas justas regras. A relação entre *eudaimonía* e virtude moral não é apenas uma relação entre fins e meios, como muitos acreditaram, ela é também constitutiva, pois é o desejo (*boúlēsis*) que garante a retidão do fim; e é na medida em que agimos de forma virtuosa que estamos realizando nosso bem final, a *eudaimonía*. Somente quando o homem desenvolve a excelência do bem agir estará aberto, para ele, a realização do bem final.

Para Aristóteles, o bem último a ser apreendido pela ação se dá num primeiro momento como um desejo de um bem que é apenas um bem aparente, ou seja, é um bem que representa nosso desejo, em outros termos, mas, significando a mesma coisa, poderíamos também dizer nossa intenção. Mas, não se trata aqui do desejo de qualquer um e sim do desejo do homem denominado por Aristóteles de *spoudaios*, o *phrónimos* que é o homem moralmente bom que “julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele” (*EN* III, 6 1113 a 30). Esse bem é determinado em sua aspiração por aquilo que somos e é por isso, segundo Aristóteles, que independentemente de como este fim último possa ser nomeado ou pôr-se diante de nós, no sentido que tanto faz ser ele escolhido por nós ou ser algo já pré-determinado⁶⁰. O importante é que na medida em que escolhemos os

⁶⁰ Minhas observações aqui seguem a conclusão de Marco Zingano (2007 p.164) sobre este ponto que é: “A ética aristotélica constrói-se em torno desta inversão: no lugar de partir dos fins, ela se insinua pelos meios e daqui retorna aos fins, pois, ao se decidir por deliberação

meios para realizá-lo tomamos este fim sob a nossa responsabilidade, decidimos pela sua realização na medida em que avaliamos que ele seja um bem para nós, e, na medida em que estamos deliberando sobre meios para realizar este fim, estamos não apenas em busca de meios para atingir um bem externo, mas, sim, estamos decidindo sobre meios que constituem este fim⁶¹. Assim, como somos responsáveis pelos nossos atos e decidimos por aquilo que nos parece um bem, somos também livres, em certa medida, para decidir sobre aquilo que se apresenta a nós como um bem, e a razão nesse processo é uma ferramenta que nos é indispensável. Se ainda restar alguma dúvida sobre a importância da ação para a constituição da virtude moral remeto o meu leitor a *EN*:

[...] é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade, como dissemos. O agir segundo a reta razão é corrente; fique valendo como tese (será discorrido mais adiante, a esse respeito, sobre o que é a reta razão e como se relaciona com as outras virtudes). Sobre isto, porém, devemos estar previamente de acordo: todo discurso de questões práticas tem de ser expresso em linhas gerais e de modo não exato, como dissemos igualmente no início que os discursos devem ser exigidos conforme a matéria; o que está envolvido nas ações e as coisas proveitosas nada têm de fixo, assim como tampouco o que concerne à saúde. O discurso geral sendo deste tipo, ainda menos exatidão tem o discurso sobre os atos particulares, pois não cai sob nenhuma técnica ou preceito, mas os próprios agentes sempre devem

sobre os meios para obter um fim, nos tornamos senhores de nossas ações; senhores de nossas ações, somos em um certo sentido responsáveis de nossas disposições; responsáveis em certo sentido de nossas disposições, somos então, em uma certa medida, autores de nossa natureza prática; ora, visto que o fim aparece em função da natureza (prática) do agente, em certo sentido somos autores de nossos fins”.

⁶¹ Marco Zingano (2007 p.206) argumenta sobre a relação entre fim e meios ressaltando que: “Trata-se de uma doutrina depurada ou moderada da liberdade: se somos capazes de decidir soberanamente sobre os meios para obter um fim, não precisamos recorrer a outras causas do que as que estão em nós mesmos, então somos causas do que fazemos e, conseqüentemente, somos responsáveis de nossos atos”. Essa observação nos leva a concluir, segundo Marco Zingano, que: “(...) somos causas coadjuvante de nossas disposições na medida em que somos causa plena de nossos atos e que a conjunção de atos em um mesmo sentido cria a disposição; ora, como o modo como aparece um fim está em relação com o modo como somos e nossa natureza prática é determinada por nossas disposições terminamos por nos amoldar e de certo modo determinar que fim aparece a nós. Somos, então, de certo modo causa do modo como o fim nos aparece, mas isso não é condição para sermos senhores de certo modo de nossas disposições, é antes sua consequência”.

investigar em função do momento, assim como ocorre na medicina e na arte de navegar. (EN II, 2 1103 b30 a 1104 a 10)

Capítulo III

A virtude intelectual na *EN*

Antes de proceder à análise da virtude intelectual, é preciso que esclareça que meu objetivo não visa a um estudo detalhado do livro VI da *EN*, mas sim a buscar pontualmente nesse livro o que está relacionado de forma direta ao esclarecimento da relação entre as virtudes e a realização da *eudaimonía*. Assim, pretendo analisar nos pontos que formam este capítulo a definição de *phrónesis* apresentada por Aristóteles e o papel desempenhado por ela na realização da *eudaimonía*. A necessidade de recorrer a uma argumentação que estabeleça a comparação entre o exercício da *phrónesis* e da virtude moral, bem como distinguirmos o campo de atuação da *phrónesis* e da *sophía* deve-se ao fato de que esta é a forma como Aristóteles esclarece sua definição de *phrónesis*. É utilizando esse procedimento de comparação entre o exercício e o campo de atuação da *phrónesis*, bem como o os objetos com o quais se relaciona, que Aristóteles esclarece o lugar dessa virtude na *EN*.

Em muitos momentos deste terceiro capítulo vamos retomar discussões presentes no primeiro capítulo, tal como ocorre com a argumentação que fiz sobre os fins e os meios; na verdade retomo essa argumentação em todos os capítulos dessa dissertação, por pensar nelas na forma que Aristóteles as apresenta no livro I da *EN* como uma espécie de reflexão metodológica sobre o estudo a ser feito na sua ética. Além dessa argumentação, retomo também a discussão feita também no primeiro capítulo sobre as faculdades da alma e suas respectivas virtudes, mas minha intenção nessa argumentação é esclarecer a atividade da *phrónesis* na realização da *eudaimonía* e, dessa forma, compreender sua relação com as outras virtudes e seu papel na determinação do bem agir (*eupraksía*).

Só é possível avançar na compreensão do estatuto da *phrónesis* na *EN* se tivermos clara a relação com as demais virtudes, e isso é de certa forma interessante para o meu propósito, já que assim posso, na medida em que

esclareço as relações entre as virtudes da alma, perceber a relação dessas com a realização da *eudaimonía*. O meu procedimento na leitura do livro VI da *EN* é orientado pelo entendimento de que o livro VI, antes de ser que trata de uma teoria do conhecimento, é um livro onde Aristóteles problematiza a estrutura racional da ação na realização da *eudaimonía*. Portanto, procurar entender aquilo que Aristóteles compreende por *phrónesis* mediante a distinção com a *sophía* e a sua relação essencial com a virtude moral tem o sentido de esclarecer a estrutura do agir. Muitos são os intérpretes que possuem certa precaução com o livro VI da *EN*, pois se trata de um livro conciso que traz uma quantidade expressiva de conceitos e problemas nem sempre analisados de forma clara. Para demonstrar essa situação, cito Ursula Wolf, que no seu livro sobre a *EN* afirma:

Na opinião de muitos intérpretes, o livro VI da *EN* é, em muitos pontos, bastante restrito e eminentemente confuso em sua apresentação. É bem verdade que se inicia em conexão sistemática com livros anteriores, todavia nele mesmo não dispõe de uma sistemática clara. No começo, lança-se a pergunta sobre as *aretái* intelectuais; todavia, as diversas opções são enumeradas de modos variados, simplesmente enfileirados sem qualquer ligação mútua, e descritos de diversos modos, sem um direcionamento à questão inicial. Misturadas com isso, aparecem passagens que desenvolvem e ampliam o curso argumentativo dos livros II e III e dizem respeito, portanto, à mútua implicação da *areté* ética e da *phrónesis*⁶².

No livro VI da *EN* Aristóteles expõe sobre as virtudes intelectuais (*arētaí dianoētikaí*) que, segundo o autor, são aquelas aptas ao conhecimento e, portanto, envolvidas na descoberta da verdade. Aristóteles fala de cinco qualidades que pertencem à faculdade racional como um todo; são elas: *phrónesis*, *sophía*, *tekhné*, *noûs* e *epistéme*, classificando como virtudes apenas as duas primeiras, e no que se referem às três últimas qualidades não esclarece de forma clara as suas denominações, classificando-as de disposições sem, no entanto, denominá-las de virtudes⁶³.

⁶² WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, p.144.

⁶³ Alguns intérpretes, como é o caso de Ursula Wolf, denominam-nas de disposições simplesmente, mas também não esclarecem se essas disposições são virtudes. O mesmo

Aristóteles justifica a sua divisão da alma racional com base na hipótese de que há uma semelhança entre sujeito e objeto no processo do conhecimento; sendo assim, é preciso que, para cada esfera distinta da realidade, tenhamos uma capacidade distinta para conhecer. Aristóteles procede à divisão da parte racional da alma da mesma forma que faz com as virtudes da alma como um todo e a divide em duas partes⁶⁴. Com base na atividade do *lógos* em âmbitos distintos do conhecimento, Aristóteles classifica a alma racional em duas faculdades distintas: uma faculdade científico-teorética, pela qual conhecemos os primeiros princípios das coisas invariáveis, ou seja, das coisas que não estão sujeitas à mudança e à contingência, enquanto a faculdade prático-deliberativa é aquela pela qual conhecemos as coisas que estão sujeitas à mudança e à contingência e que são, portanto, variáveis. As virtudes correspondentes a essas faculdades são: a *sophía* (sabedoria filosófica), virtude da faculdade teorética, e a *phrónesis* (prudência), virtude da faculdade deliberativa⁶⁵. Registro:

Dividimos as virtudes da alma, dizendo que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto. Agora que acabamos de discutir em detalhe as virtudes morais, exponhamos nosso ponto de vista relativo às outras da maneira que segue [...].

Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Façamos uma distinção simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas

faz Pierre Aubenque, denominando a *tekhné* de disposição para produzir acompanhada de regra.

⁶⁴ No livro I da *EN* Aristóteles divide a alma em duas partes, a saber: uma racional, que possui a razão em sentido próprio, ou seja, é a parte da alma que se caracteriza pelo exercício e pela posse da razão, e a irracional, que está privada da razão, pois não a possui em sentido próprio, mas que poderá contar com seu exercício.

⁶⁵ A discussão sobre o estatuto da *phrónesis* na *EN* é um dos temas da filosofia de Aristóteles mais discutidos por seus comentadores, servindo de pano de fundo para a discussão sobre a diferença entre filosofia teórica e filosofia prática. A polêmica entre P. Aubenque (2003) e R. A. Gauthier (1958), na década de 50-60 na França, sobre o estatuto da *phrónesis* na verdade remonta à discussão ocorrida no séc. XIX entre aristotélicos e neokantianos (cf. F. Trendelenburg e Kuno Fischer). Mas recentemente, temos Enrico Berti (1998) que problematiza as diferenças do conceito de razão na filosofia de Aristóteles para assim falar da classificação dos saberes em Aristóteles. No Brasil, além de Marcelo Perine (2006), existem duas dissertações, *A Prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles* de Priscilla Spinelli e *Fins e Meios: uma discussão sobre a phrónesis na Ética Nicomaquéia*, de Roger Silva, que discutem especificamente a *phrónesis* na *EN* e fazem um retrospecto do debate sobre este conceito.

causas são invariáveis, e outra pela qual contemplamos as coisas variáveis; porque, quando dois objetos diferem em espécie, as partes da alma que correspondem a cada uma deles também diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. (*EN* VI, 1 1139 a 5-10)⁶⁶

A dúvida que fica dessa divisão das virtudes dianoéticas feita por Aristóteles no livro VI da *EN* é quanto a saber se a *phrónesis* é a virtude da faculdade prático-deliberativa, toda ela inteira, ou é somente virtude daquela parte da faculdade prático-deliberativa que diz respeito à ação (*práksis*); já na sua argumentação sobre aquela parte da faculdade prático-deliberativa que diz respeito à produção ele se refere a termos como *poíesis* e *tekhné*, mas sem denominá-las como virtudes, referindo-se a elas como disposição acompanhada de regra para produzir. A mesma dúvida parece-me não existir com relação à faculdade científico-teorética, que tem como virtude a *sophía* e que, no seu exercício, reúne outras qualidades dessa faculdade, como a *epistéme* e o *noûs*. Essa relação da *sophía* com as outras qualidades que constituem a faculdade científico-teorética não é possível ser feita com relação à faculdade prático-deliberativa, pois Aristóteles afirma no livro VI da *EN* que ação (*práksis*) e produção (*poíesis*) são coisas distintas.

3.1 *Phrónesis*, a virtude da faculdade prático-deliberativa

No livro VI da *EN*, Aristóteles detém-se mais em definir a *phrónesis*, utilizando às vezes, como já havíamos afirmado, uma comparação entre as virtudes da faculdade científico-teorética e da faculdade desiderativa, a fim de melhor esclarecer sua definição dessa virtude, mas também para esclarecer o

⁶⁶ Nesse capítulo vou utilizar diversas traduções da *EN*. Sempre que o trecho citado se referir à *phrónesis* estarei utilizando a tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross (1987). Faço essa opção pelo fato de a tradução portuguesa de António de Castro Caeiro (2009), que tenho como base para a leitura da *EN*, optar por traduzir *phrónesis* por *sensatez*. No meu entendimento não é uma boa escolha, pois no livro VI da *EN* Aristóteles faz uso de termos como *sýnesis* e *gnome*, que são geralmente traduzidos por bom discernimento e ponderação, para diferenciar daquilo que ele entende por virtude da faculdade deliberativa, que tem como principal característica ser a excelência que leva à *eupráksis*. A tradução de Mario da Gama Kury, em minha opinião, é equivocada ao traduzir *phrónesis* por discernimento, o que não contempla as principais características da *phrónesis* e também não é suficiente para distingui-la de *sýnesis*. Quando estiver utilizando uma tradução que não seja a de Vallandro e Bornheim, farei referência em nota, explicando a escolha da mesma.

lugar da *phrónesis* na *EN*. A faculdade deliberativa é uma faculdade independente que trata das coisas variáveis e contingentes; no caso, a atividade humana no agir e no produzir. Sendo a *phrónesis* a virtude da faculdade prático-deliberativa, cabe então definir o que é essa virtude e esclarecer sua relação com a *tekhné*, que é a outra disposição que forma essa faculdade racional.

Aristóteles inicia sua definição de *phrónesis* tomando o mesmo procedimento que fez no livro I da *EN* para definir aquilo em que deve consistir a *eudaimonía*. Ele se pergunta pelo que se entende quando afirmamos que alguém é prudente:

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática 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. Bem o mostra o fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objetos de alguma arte. (*EN*, VI, 5, 1139 b 26-30)

Para Aristóteles, o homem prudente (*spoudaios*) é aquele que sabe deliberar. O prudente é aquele que serve de critério moral para estabelecer quais ações podem ser ditas virtuosas. Isso acontece porque na *EN* não há uma norma transcendente ou transcendental orientando a *práxis*, pois não é possível estabelecer uma norma invariável quando as coisas sempre podem acontecer de forma diferente, pois o mundo onde ocorre a ação é o mundo da contingência. Isso para Aristóteles não é um fator negativo, mas sim uma condição de possibilidade para que possamos agir de forma diferente e caracterizar a *práxis* dentro daquelas coisas que dependem de nós (*eph' hēmin*) e, portanto, não possuem um caráter de necessidade, afinal o princípio da *práxis* está naquele que age por escolha deliberada.

O fato de não haver uma norma moral em Aristóteles que determine nossas ações nos põe outro problema, pois se a *phrónesis* deve sempre observar as circunstâncias particulares e o momento oportuno, ela deve também, contudo, observar um princípio geral que é a realização da

eudaimonía. Como é possível ter uma noção correta desse princípio geral se não há uma norma que guie a ação do *spoudaios* na realização desse bem final? Para Aristóteles o homem virtuoso tem sua ação de acordo com a razão e, no seu agir, a virtude moral está operando no que diz respeito à sua faculdade desiderativa, existindo, portanto, um acordo entre aquilo que se deseja e aquilo que a razão afirma como verdadeiro. Além disso, esse homem virtuoso, por meio de sua comunidade, adquiriu a experiência para julgar aquilo que é denominado por ações belas e boas. A resposta à indagação sobre uma norma que conduza a ação do homem virtuoso na realização do bem final é, na argumentação de Aristóteles, negativa e positiva: é negativa devido ao fato de não existir na *EN* uma norma transcendente que comanda a ação do homem virtuoso; nessa negação está a forma positiva de pensar a ação do homem virtuoso por Aristóteles, fazendo, portanto, do *spoudaios* a norma. Deve-se agir sempre indagando-se como o homem prudente faria nas circunstâncias particulares, afinal ele visa sempre o bem humano, pois esta é a sua intenção; e no que diz respeito a ação, não é possível agir sempre da mesma forma, pois ela é de caráter contingente. É o *spoudaios* na *EN* o padrão de medida e princípio orientador para o reconhecimento do bem.

A *phrónesis* como excelência da faculdade prático-deliberativa tem como atividade essencial a determinação do que seja a *eupraksia*, ela é a virtude do bem-agir. O primeiro esclarecimento que Aristóteles faz sobre a *phrónesis* é opondo-lhe o conhecimento científico (*epistéme*), que, inversamente, trata de coisas invariáveis e necessárias. A *phrónesis*, na medida em que trata de coisas variáveis e contingentes, tem como tarefa deliberar sobre coisas particulares, pois ela visa à ação humana na determinação daquilo que é meio⁶⁷ para a realização da *eudaimonía*. Dessa forma, Aristóteles considera a *phrónesis* como “uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos” (*EN*, VI, 5,1140 b 16-17). A *phrónesis* diz respeito à ação dos homens, tem a ver com o agir humano no mundo sublunar

⁶⁷ Nunca podemos deixar de salientar que quando falamos aqui de meio é preciso observar que não se trata, no caso da *phrónesis*, de apenas um meio instrumental; é preciso sempre estar atento e observar a discussão feita por Aristóteles no livro I da *EN*.

caracterizado pela contingência, deliberando sobre os fatos particulares em que ocorre a ação humana, determinando assim o que é agir bem nas circunstâncias particulares⁶⁸.

É preciso, no entanto, não esquecer que a *phrónesis* também possui princípios gerais, pois sem eles não lhe seria possível julgar bem no que se refere aos fatos particulares, e assim determinar o bem agir. O princípio geral ao qual a *phrónesis* deve ter em vista para realizar de forma virtuosa a ação é a *eudaimonía*, pois sem uma percepção do que seja esta não seria possível à *phrónesis* realizar sua função característica que é deliberar bem. Aqui um leitor mais atento poderia retrucar-me que Aristóteles afirma textualmente que a *phrónesis* delibera tendo em vista a realização da *eudaimonía* e esta seria a sua atividade essencial na *EN*. A resposta a este problema deve consistir, no meu entender, nas observações feitas por aqueles que pensam ser a *eudaimonía* um bem de segunda ordem, ou seja, os defensores da tese inclusivista, segundo a qual a *eudaimonía* é entendida como um bem final que não conta ao lado de outros bens, mas sim que inclui todos os bens finais na sua realização (e no caso das virtudes da alma todas elas são bens que formam as causas próprias da *eudaimonía*). Portanto, o que tenho a dizer para esse leitor é que a *phrónesis*, na medida em que determina como agir de forma excelente, está ao mesmo tempo realizando um dos bem finais que constituem a *eudaimonía*, e só é possível à *phrónesis* deliberar de forma correta sobre a *eupraksía* porque ela tem certa percepção do que seja este bem; percepção esta que só é possível ao homem virtuoso ter devido ao fato de ele ser possuidor de uma experiência naquilo que se refere às ações belas e boas; experiência constituída no tempo, mas também devido à comunidade em que vive esse homem virtuoso.

Antes de proceder ao esclarecimento da relação entre a *phrónesis* e as outras virtudes é preciso que seja problematizada a distinção que se dá dentro

⁶⁸ P. Aubenque, em seu *A prudência em Aristóteles* (2003), esclarece o que seja a contingência e como ela é entendida por Aristóteles, que a utiliza opondo ao que é eterno e necessário. Segundo Aubenque, a contingência em Aristóteles está relacionada ao movimento: “o movimento é o fundamento da contingência no sentido estrito, dissociando o ser em potência do ser em ato e introduzindo, assim, o tempo, ou seja, a possibilidade do obstáculo entre a causa e o efeito” (obra citada, p.112, nota 18).

da faculdade prático-deliberativa entre duas vertentes que se referem ao objeto da *phrónesis* e ao da *tekhné*, e dizem respeito à compreensão da distinção entre agir e produzir, obtendo dessa forma um melhor entendimento do que seja a ação virtuosa (*práxis*). Essa distinção nos permite compreender de forma mais clara o papel da *phrónesis*, bem como entender seu objeto, ou melhor, a sua finalidade e assim tornar clara a relação da *phrónesis* com a *eudaimonía*. Julgo que isso é mais que suficiente para que possamos justificar esse breve desvio, pois, como consequência da compreensão dessa distinção feita por Aristóteles entre o agir e o produzir será possível esclarecer também a relação entre meios e fins que existe entre o exercício da *phrónesis* e a realização da *eudaimonía*.

Feitas as promessas observemos o que Aristóteles diz:

Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e o agir (quanto à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir. (*EN* VI, 4 1140 a 1-6)

Se aqui fizermos um esforço, é possível lembrar da afirmação feita por Aristóteles no livro I, com uma preocupação metodológica, de que diversos são os fins, existindo fins que são fins em si mesmos e fins que são apenas meios para que possamos atingir um outro fim diferente. Essa distinção serve de base para a compreensão da diferença entre agir e produzir: na verdade, a distinção entre os diversos tipos de fins, que no livro I da *EN* tem por base estabelecer um pressuposto metodológico, serve para esclarecer outras relações estabelecidas na *EN*, tal é o caso da distinção entre fins e meios com relação ao papel da *phrónesis* e a relação dessa virtude com a *eudaimonía*. Aqui retomo uma citação já feita no primeiro capítulo desta dissertação:

Parece, contudo, haver uma diferença entre os fins: uns são, por um lado, as atividades puras; outros, por outro lado, certos produtos que delas resultam para além delas: o produto do seu trabalho. Há, pois, fins que existem para além das suas produções. Neste caso, os produtos do trabalho são

naturalmente melhores do que as meras atividades que o originam. (EN I, 1 1094 a 1-6)

No que se refere à *eupraksia*, para Aristóteles, a ação referente a esse domínio tem como finalidade a si mesmo, enquanto no caso do produzir, que está relacionada à *tekhné*, a ação tem como objeto algo distinto dela, ou seja, um produto que resulta da sua ação. Na *eupraksia* a ação visa a si mesma e não possui nenhuma finalidade extrínseca à sua própria ação que não seja o agir bem, sendo sua finalidade o exercício de uma ação virtuosa. É preciso que fique claro que tanto no produzir como no agir estamos falando de atividades humanas que são diferenciadas pelo seu fim: enquanto no agir o fim é interno à própria ação (ou seja, realizar a ação de forma virtuosa), no produzir o objetivo ou finalidade é constituir algo diferente, externo, à ação realizada. Aristóteles denomina a atividade que tem como finalidade o próprio agir de *práxis*; e à atividade que tem por finalidade a produção de algo distinto de si, de *poíesis*⁶⁹.

É que o produzir como tal não é nenhum fim em si mesmo (mas algo relativo a algo e formador de algo). Por outro lado, já o agir, e, na verdade, o agir bem, é um fim em si mesmo, e a intenção é o princípio da mudança específica que vai na sua direção. Por isso, a decisão é uma compreensão intencional ou uma intenção compreensiva. Neste sentido, o princípio (da ação) é o humano. (EN VI, 2 1139 b 1-5)⁷⁰

A questão a ser destacada na distinção entre *phrónesis* e *tekhné*⁷¹ é que a ação realizada sob o domínio desses dois âmbitos da faculdade prático-deliberativa é caracterizada por Aristóteles como aquela em que o princípio da

⁶⁹ Não é minha intenção aqui trabalhar de forma precisa com os conceitos aristotélicos de *tekhné* e *poíesis*; minha intenção é utilizar a comparação feita por Aristóteles na *EN* para esclarecer melhor o papel da *phrónesis*. Nas minhas pesquisas bibliográficas acabei encontrando um bom livro sobre o conceito de *tekhné* e *poíesis*: trata-se do livro de Virginia Aspe Armella, publicado sob o título *El concepto de técnica, arte y producción en la Filosofía de Aristóteles* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica do México, 1993).

⁷⁰ Nesse trecho utilizei a tradução portuguesa de António de Castro Caeiro (2009).

⁷¹ Não vou entrar aqui numa discussão do tipo realizada por Natali no seu artigo *A base metafísica da teoria aristotélica da ação*, 1996. Não é meu objetivo analisar as questões de definições do que seja a ação, mas sim compreender a distinção entre *phrónesis* e *tekhné*, a função da virtude da faculdade prático-deliberativa e, com base nisso, estabelecer sua relação com outras virtudes. Mas devo ressaltar que me utilizo em parte das distinções proposta por Natali para compreender a distinção entre essas duas atividades que estão relacionadas à faculdade prático-deliberativa. Em seu artigo, Natali tenta estabelecer uma relação entre *práxis* e *energía* e entre *poíesis* e *kinésis* com base em leituras da *EN* e *Met.* e acaba concluindo que, no caso da *práxis*, as ações são do tipo que envolve tanto *energía* como *kinésis*.

causa eficiente não está nas ações realizadas, pois ambas se realizam no campo da contingência e, portanto, não possuem caráter de necessidade, pois somente as coisas que possuem em si o seu próprio princípio podem ser ditas necessárias. No caso da *poíesis*, o princípio está no produtor e não na coisa produzida, já na *práxis* o princípio está naquele que age de forma deliberada, pois a *práxis* é uma atividade que tem como fim a própria ação exercida, ou seja, o agir bem. A consequência dessa afirmação nos leva a concluir que a subordinação da *phrónesis* a outra excelência ou fim que não seja a *eupráxis* está, no meu entender, descartada, pois ela é um fim em si mesmo e o seu objetivo é agir bem. É na realização do seu fim que ela se torna um bem integrante da *eudaimonía*. Na medida em que realiza seu fim, a *phrónesis* está contribuindo para a realização da *eudaimonía*, não sendo essa virtude subordinada na sua finalidade a nenhuma outra virtude. No entanto, é preciso voltar ao livro I da *EN* e lembrar que todos os fins, mesmo aqueles que são fins em si mesmos, estão subordinados ao único fim que não é subordinado a nenhum outro que é o soberano bem humano, ou seja, a *eudaimonía*.

Nesse caso, tendo feito essas observações, seria interessante voltar a uma questão de difícil esclarecimento se não tivéssemos como guia essas observações presentes, a relação entre fins e meios, questão está já abordada por mim no segundo capítulo dessa dissertação, mas que aqui é possível fazer um novo esclarecimento. Quando Aristóteles fala de meios para produzir um fim ele está se referindo à *tekhné*, ou melhor, à *poíesis*. No caso da *práxis*, não se trata de meios meramente instrumentais para produzir um fim externo, pois o que em muitos momentos são denominados de meios por Aristóteles na *EN* é na verdade um fim em si mesmo, ou seja, o bem agir. E é na condição de fins em si mesmos que constituem a *eudaimonía*, que é um fim de segunda ordem, não contando ao lado desses fins, mas incluindo-os.

Como vimos, a ação exercida pela mediação da *phrónesis* denominada de *práxis* tem por finalidade sua própria realização e não algo externo, seu objetivo sendo o de realizar de forma excelente a ação que tem como princípio de causa eficiente a *proaíresis*, que é um misto de desejo e intelecto, ou melhor, de desejo reto e intelecto verdadeiro. E o homem não é, para

Aristóteles, um misto de desejo e intelecto? Se o que afirmei agora ficou um tanto abstrato, então recorramos às palavras de Aristóteles:

Por conseguinte, a escolha pode ser qualificada ou como o pensamento relacionado ao desejo ou o desejo relacionado ao pensamento, e o ser humano, como gerador da ação, é uma união de desejo e intelecto. (*EN I*, 1 1094 a 1-6)⁷²

Com essa discussão é possível encerrar esta parte retornando a uma discussão feita no segundo capítulo sobre a caracterização do agir humano. Como vimos aqui, o princípio da causa eficiente da ação é interno ao próprio fim; não se trata de produzir algo externo no caso da *práxis*, pois ela tem como causa a conjunção entre aquilo que se deseja e aquilo que o intelecto afirma e somente no homem podemos ter o desejo concordando com o intelecto, ou ter o intelecto afirmando (ou negando) aquilo que se deseja. É a escolha do homem virtuoso por realizar uma vida plena que põe a necessidade de se pensar o que constitui a *eudaimonía*, essa escolha tem como condição a boa deliberação que só é possível devido a existência do homem virtuoso em suas relações, numa *pólis* que estimula as ações belas e boas servindo de modelo para que outros homens desejem a vida plena.

É dessa forma, observando que Aristóteles não está argumentando sobre uma norma transcendente, mas sim das ações realizadas pelo homem virtuoso, que se pode compreender a deliberação realizada pela *phrónesis* perfazendo certa percepção do que seja a *eudaimonía*, pois o homem virtuoso (*spóudaios*) é aquele que vive numa *pólis* e que, com o tempo, adquiriu experiência sobre as coisas justas e belas e, dessa forma, tem a percepção do que seja o fim último a ser realizado. Sem essa percepção a *phrónesis* não poderia deliberar de forma correta sobre meios que na verdade se constituem como fins em si, mas que são também fins que constituem a *eudaimonía*; logo, não apenas como meios para produzir um fim, mas como atualização do que é específico do homem.

⁷² Nesse trecho citado utilizei a tradução da *EN* de Edson Bini (2002), por ser, no meu entender, a que melhor traduz aquilo que Aristóteles quis dizer nesse trecho, ou seja, afirmar o homem como princípio da ação.

O papel da *phrónesis* como virtude da faculdade prático-deliberativa é determinar no que consiste a *eupráxis*; essa é a sua finalidade. É realizando esse fim que a *phrónesis* possibilita ao homem, como consequência do agir bem, a vida plena que é a *eudaimonía*. A prudência é a boa deliberação sobre os meios adequados para realizar o bem humano, pois segundo Aristóteles é possível deliberar bem sem que necessariamente tenhamos em vista um fim bom, pois o homem vicioso pode deliberar bem tendo em vista a realização daquilo que deseja, mas somente o homem virtuoso delibera tendo em vista um fim que seja bom e observando o momento oportuno nas circunstâncias particulares da ação. Diz ele:

Mas a excelência da deliberação é certamente a deliberação correta. Por isso devemos indagar primeiro o que seja a deliberação e qual o seu objeto. E, uma vez que existe mais de uma espécie de correção, evidentemente a excelência no deliberar não é uma espécie qualquer; porque o homem incontinente e o homem mau se forem hábeis, alcançarão como resultado do seu cálculo o que propuseram a si mesmos, de forma que terão deliberado corretamente, mas o que terão alcançado é um grande mal para eles. Ora, ter deliberado bem é considerado uma boa coisa, pois é essa espécie de deliberação correta que constitui a excelência da deliberação – isto é, aquela que tende a alcançar um bem. (EN VI, 9 1142 a 16-22).

3.2 A distinção entre *phrónesis* e *sophía*

Na sequência farei uma análise da relação entre *sophía* e *phrónesis*, relacionando o exercício dessas virtudes com a distinção ontológica que Aristóteles estabelece entre as coisas que estão na esfera da necessidade absoluta e as coisas que estão na esfera da contingência. Esta distinção permite compreender porque a ação está caracterizada como aquilo que “depende de nós” (*eph’hēmin*).

Por que a contingência dos objetos da faculdade prático-deliberativa é um fator tão importante para compreendermos o papel da *phrónesis*? A resposta a essa pergunta parece ser evidente, pois se não fosse pelo caráter contingente desses objetos não seria possível a deliberação, em consequência não seria possível escolher. A ação humana é caracterizada por Aristóteles

como pertencendo à esfera do que é contingente, do que é variável e está sujeito a mudança. É nessa caracterização da ação humana que reside a possibilidade da deliberação sobre o que é melhor em determinadas circunstâncias particulares, pois a ação humana sempre ocorre em situações particulares, que não têm a necessidade de ser sempre de uma mesma maneira – elas podem vir a acontecer ou não, dependendo de vários fatores, mas no caso da *práxis* ela depende, principalmente, da decisão do homem em agir de uma determinada forma. Conforme Aristóteles, é isso que distingue o campo da deliberação do da demonstração:

Ora, 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 diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisas. (EN VI, 5 1140 a 31 - 1140 b 5)⁷³

A compreensão da relação entre contingência e ação humana nos possibilita compreender o estatuto da *phrónesis*; como consequência dessa compreensão, penso que teremos mais elementos para entender a relação entre a *phrónesis* e as demais virtudes, bem como a sua relação com a *eudaimonía*, que, como sabemos, se realiza no mundo contingente. Sendo a *phrónesis* uma disposição prática que trata da regra da escolha determinando aquilo que representa na conduta o bem e o mal para o homem em situações particulares, sendo também esta conduta humana classificada por Aristóteles como pertencendo à esfera daquilo que pode ser diferente, então a compreensão do que seja a contingência envolvida nas ações humanas é esclarecedora e nos permite entender por que, apesar de não ser o homem aristotélico capaz de por os fins de forma autônoma, como o compreendeu a modernidade, ele é ainda assim senhor de suas ações, pois as ações humanas são contingentes, ou seja, não possuem o princípio da causa eficiente em si, pois o princípio está naquele que delibera sobre ela.

⁷³ Tradução de Vallandro e Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross (1987).

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

Diante dessa argumentação, é preciso que agora se procure entender a relação da *phrónesis*, virtude da faculdade prático-deliberativa, com a *sophía*, virtude da faculdade científico-teorética, considerada por Aristóteles a mais perfeita forma de conhecimento, pois envolve no seu exercício o conhecimento científico (*epistéme*) e o entendimento (*noûs*) das coisas mais excelentes da natureza pela contemplação. A minha argumentação nesse momento sobre as virtudes da alma racional visa a compreender a distinção dos seus objetos de conhecimentos na atividade dessas virtudes, ou seja, o lugar da *phrónesis* e da *sophía* na realização da *eudaimonía*; o que torna possível avançar na compreensão do caráter contingente da ação⁷⁴. A definição da virtude da faculdade científico-teorética é fundamental, também, para compreender a afirmação de Aristóteles de que a *eudaimonía* deva consistir na mais perfeita

⁷⁴ Devo aqui fazer observação que não tenho a intenção de fazer um esclarecimento mais amplo do que seja em si a virtude da faculdade científico-teorética denominada *sophía*, pois tal esclarecimento só seria possível caso tivesse como objetivo analisar a *Met.*, que é o lugar por excelência onde Aristóteles trata da Filosofia Primeira.

virtude da alma. Retomo aqui uma argumentação já referida por mim no capítulo primeiro dessa dissertação relacionando as virtudes com a divisão feita por Aristóteles da alma no livro I, capítulo 13, da *EN*. E como já havia argumentado, a afirmação de Aristóteles quando fala do intelecto e da especulação no livro X, capítulo 7, da *EN* caracterizando-os como o que há de mais nobre e divino no homem parece se referir à *sophía*, pois, como vimos anteriormente, esta é a virtude daquela faculdade científico-teorética que se caracteriza pela contemplação, sendo, segundo Aristóteles, a mais prazerosa e mais auto-suficiente atividade da alma. Diz ele:

Se, por conseguinte, a felicidade é uma atividade de acordo com a excelência, é compreensível que terá de ser de acordo com a mais poderosa das excelências, a excelência da melhor parte do humano. Seja a melhor parte do humano o poder de compreensão ou qualquer outra coisa que pareça, por natureza, comandar-nos, conduzir-nos ou dar-nos uma compreensão do que é belo e divino – seja isso mesmo divino em si, ou a mais divina das possibilidades que existem em nós –, a atividade desta dimensão será de acordo com a excelência que lhe pertence. Tal será a felicidade na sua completude máxima. Uma tal atividade é, como dissemos, contemplativa. (*EN*, X, 7,1177 a 12-20)⁷⁵

Essa passagem da *EN* serviu de base para o argumento da tese determinante da *eudaimonía*, no entanto, penso que – diferentemente daqueles que defendem a tese do bem final como um bem determinante – Aristóteles quando fala de uma *eudaimonía* perfeita, ou de uma *eudaimonía* primeira e uma *eudaimonia* segunda, ele está apenas fazendo referência à distinção entre os objetos de conhecimento que pertencem à *phrónesis* e à *sophía* que, devido à presença ou não da contingência, possuem graus distintos de importância. Aqueles objetos que estão na esfera das coisas imutáveis são classificados como eternos, e assim divinos; em consequência, são considerados por Aristóteles como perfeitos, pois não estão sujeitos à mudança no tempo. Em relação à autossuficiência dessa virtude, Aristóteles argumenta que a *sophía* é aquela virtude que na sua atividade mais se aproxima do bem denominado como *eudaimonía*, pois ela apenas necessita do uso da razão teórica para

⁷⁵ Cito a tradução portuguesa de António de Castro Caeiro da *EN* por ser aquela que torna mais evidente a argumentação dos que a utilizam para confirmar a tese da *eudaimonía* como um bem determinante.

realizar o seu fim, e essa característica de sua atividade tem por base a pressuposição aristotélica de que existe uma semelhança entre os objetos de conhecimento e a atividade da alma para conhecer esses objetos.

Da mesma forma que foi esclarecida a relação entre o livro I e livro X da *EN* no primeiro capítulo dessa dissertação, é possível esclarecer a relação entre esses dois tipos de *eudaimonía* com base na argumentação de que esta é um fim de segunda ordem. Ora, o que é afirmado por Aristóteles no livro I da *EN* é que a *eudaimonía* é resultado da atividade de uma virtude completa e, como já afirmamos com base na leitura de alguns intérpretes da *EN* – os que acreditam ser a *eudaimonía* um bem inclusivo –, a realização do bem supremo deve consistir na atividade das virtudes da faculdade desiderativa e da faculdade racional – e isso Aristóteles também afirma no livro VI da *EN*. A compreensão do que seja a virtude perfeita ou completa é referida por Aristóteles no livro I da *EN* como sendo aquela que envolve as virtudes da faculdade desiderativa e da faculdade prático-deliberativa; no caso do livro X, quando fala da virtude perfeita, Aristóteles está pensando na atividade da virtude que devido aos seus objetos de conhecimento tem sua atividade como a mais próxima da atividade do que é divino e, deste modo, se constitui na atividade máxima que pode atingir o homem virtuoso no exercício da sua razão.

É preciso, no entanto, lembrar que no livro I da *EN* Aristóteles afirma que a realização da *eudaimonía* é de caráter prático, pois é um conhecimento que visa à ação humana na realização da *eudaimonía* (e, como sabemos, a *sophía* não tem por objeto a ação que é contingente e variável). É a *phrónesis*, como virtude da faculdade racional prático-deliberativa, que tem por objeto a ação humana, sendo ela independente da *sophía*, virtude da faculdade racional científico-teorética. Logo, os objetos dessas virtudes são de espécies diferentes e possuem exercícios diferentes que não podem interferir um no outro, devido às características de seus objetos. Enquanto a *sophía* tem por objeto as coisas invariáveis e universais, a *phrónesis* tem por objeto o que é variável e particular, ou seja, a ação humana. Isso nos leva a entender que Aristóteles separa o conhecimento da conduta humana do conhecimento das coisas mais

excelentes; e apesar de ser este conhecimento o mais perfeito e autossuficiente, ele não interfere diretamente na conduta humana, pois segundo a própria classificação aristotélica constituem dois mundos distintos. Mas é preciso estar atento e lembrar que no livro VI da *EN* Aristóteles afirma que a *sophía* torna o homem feliz pelo simples fato de possuí-la: “É assim que a sabedoria filosófica produz felicidade; porque, sendo ela uma parte da virtude inteira, torna um homem feliz pelo fato de estar na sua posse e de atualizar-se” (*EN*, VI, 12,1144 a 5).

Na verdade, Aristóteles, diferente do que se pensava, distingue diversos modos de racionalidade na *EN*, como o teórico (Física, Filosofia Primeira e Política), produtivo (*tekhné*) e o prático (*phrónesis*). Estas últimas formas de conhecer possuem seus valores distintos daqueles do conhecimento científico, que, para Aristóteles, só é possível pela via da demonstração; aquelas formas possuem seus métodos próprios de conhecer seu objeto, distinguindo-se devido a esses da demonstração científica⁷⁶. Em princípio, a relação entre *phrónesis* e *sophía* parece ser uma relação de complementaridade, pois as duas virtudes constituem modos distintos do uso da razão, onde a *phrónesis* deliberando em vista do bem agir e, na realização desse fim, tornando-se parte integrante da vida plena e possibilitando, assim, o exercício da vida contemplativa. Essa afirmação, no entanto, só é possível se entendermos a *eudaimonía* como um bem inclusivo, já que o argumento se refere a duas virtudes que são independentes e que possuem fins distintos, fins estes que são em si mesmos. Pensar a *eudaimonía* como um bem inclusivo torna possível compreender melhor a afirmação de Aristóteles no livro X da *EN* da existência de uma *eudaimonía* primeira (perfeita) e uma *eudaimonía* segunda,

⁷⁶ Enrico Berti no seu livro sobre as formas de racionalidade em Aristóteles, logo no início, quando discute as premissas do estudo que se propõe a fazer, demonstra como a tradição filosófica caracterizava o pensamento de Aristóteles com relação ao exercício da razão e o objeto de conhecimento. Berti argumenta que a visão da tradição filosófica já não tem mais aceitação por parte dos Filósofos contemporâneos e há muito entre os estudiosos da obra aristotélica ela não tem mais nenhum fundamento e cita, assim, diversos Filósofos contemporâneos e especialistas que consideram que Aristóteles além de ter problematizado sobre a forma de racionalidade do tipo silogístico-dedutivo que diz respeito ao conhecimento científico das coisas teria também problematizado sobre outras forma de racionalidade como é o caso daquela que diz respeito na *EN* ao conhecimento relativo à ação humana (cf. Berti, Enrico. *As razões de Aristóteles*, 1998).

que dizem respeito à atividade das virtudes da faculdade racional, mas que somente no exercício dessas virtudes é possível realizar a vida plena sem negar os momentos distintos na atividade de suas virtudes. Afinal, é o conjunto de vidas distintas com base no exercício das virtudes racionais que formam a *eudaimonía*, que é, na verdade, uma vida mista que envolve conhecimento prático e teórico na sua realização.

3.3 A *phrónesis* e a sua relação com a virtude moral

Tendo feito estes esclarecimentos pretendo concluir esse capítulo com a relação essencial entre virtude moral e *phrónesis*, relação que diz respeito ao esclarecimento do que Aristóteles entende por bem agir (*eupraksia*).

Na *EN*, as virtudes morais estão relacionadas aos desejos, às emoções e também à ação; elas são adquiridas pelo hábito, sendo também diversas, pois cada situação particular exige uma virtude moral correspondente que visa a um determinado fim. Neste âmbito, a *phrónesis* é uma virtude intelectual prática, ou melhor, a justa regra que delibera sobre o meio a ser escolhido para atingirmos um fim último; este fim é a *eudaimonía*, pois o prudente delibera sobre os meios tendo-a em vista. Dessa forma, cabe a pergunta: qual a relação entre as virtudes morais (da parte desiderativa da alma) e a *phrónesis* (da parte deliberativa da alma)? É esta uma relação de pura determinação desta última sobre as anteriores? Não nos parece ser esta a relação entre as virtudes morais e a *phrónesis*, pois se estivermos atentos à argumentação aristotélica vamos perceber que a relação entre essas virtudes diz respeito à ação humana, portanto ao que é variável e contingente. E no que se refere à ação é preciso que exista uma concordância entre aquilo que é objeto do desejo e aquilo que é afirmado pelo intelecto, pois o homem, o sujeito da ação, é um misto de desejo e razão. Segundo Aristóteles, a causa eficiente da ação é a escolha e esta só é possível quando há uma concordância entre o desejo e a razão no que se refere ao raciocínio prático, ou seja, o desejo deve buscar aquilo que o raciocínio afirma como meio que visa ao que se deseja como fim; o desejo deve ser reto e concordar com a razão e esta deve ser correta e afirmar o que o desejo reto põe como fim. Nesse caso, a relação entre virtude

moral e *phrónesis* me parece muito mais de uma co-determinação do que de uma simples determinação da segunda sobre a primeira, pois na sua ética Aristóteles afirma que não é possível ter a virtude moral sem ser prudente, e não é possível ter *phrónesis* sem possuir a virtude moral.

Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral. E desta forma podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras, e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter ainda adquirido uma outra. (*EN*, VI, 13, 1144 b 30-35)

É preciso argumentar melhor sobre o que seja essa relação de co-determinação e esclarecer ao que ela se refere especificamente. No livro VI, capítulo 13 da *EN*, Aristóteles fala da relação entre virtude moral natural e virtude moral própria⁷⁷; essa distinção serve para compreender a relação entre virtude moral e *phrónesis*, confirmando também a tese inclusivista de que no livro I da *EN*, quando fala de virtude perfeita, ele está na verdade falando da relação entre virtude moral mediada pela justa regra (*phrónesis*). A leitura que sigo nesse capítulo da *EN* tem como base as teses inclusivistas, e mais precisamente a seguinte análise feita por Marco Zingano dessa relação que diz respeito à conexão das virtudes:

Toda virtude moral própria é uma virtude acompanhada de prudência, pois justamente a prudência é a apreensão de razões a título de virtude intelectual que opera no interior da virtude natural tornando-a virtude própria⁷⁸.

O que Aristóteles tenta explicitar no final do livro VI é a utilidade da *phrónesis* e da *sophía* na realização da *eudaimonía*. No caso da *phrónesis*, sua utilidade tem a ver com sua relação com a virtude moral. Diz ele:

⁷⁷ Priscilla Tesch Spinelli (2007) esclarece que a distinção entre virtude natural e virtude própria se refere à distinção entre *agir conforme a razão* e *agir com a razão*. Não se trata de afirmar, para Aristóteles, que a virtude moral só exista na presença da *phrónesis*, pois ela existe na sua forma natural de existir que é através da repetição de hábitos. Já o que Aristóteles denomina de virtude moral própria é o resultado da virtude moral natural acompanhada de razões, só podendo existir, em consequência, na presença da *phrónesis*.

⁷⁸ Marco Zingano, M. *Estudos de Ética Antiga*, p. 415.

Mas é possível levantar uma questão adicional. Qual a utilidade dessas virtudes intelectuais? A sabedoria (*sofia*), de modo algum, considera os meios para a felicidade humana, uma vez que não indaga como tudo veio a ser. A prudência, verdade seja dita, efetivamente o faz – mas para que precisamos dela se concerne àquilo que sendo o justo, o nobre e o bom para o ser humano corresponde [precisamente] às coisas que um homem bom já realiza naturalmente, já que é sua característica? (*EN*, VI, 12,1143 b 16-25)⁷⁹

No ponto anterior sobre a distinção entre *phrónesis* e *sophía*, demonstrei que a distinção entre estas duas virtudes se dava devido ao fato de que elas possuem objetos distintos de conhecimentos – tendo a *sophía*, por objeto de conhecimento, as coisas necessárias, assemelhando-se ao que é divino, nisso consistindo também sua superioridade frente à *phrónesis*, que trata dos objetos que estão submetidos à contingência e que, portanto, são inferiores aos objetos divinos. No que se refere à utilidade da *sophía* para a realização da *eudaimonía*, Aristóteles considera que, sendo ela a virtude que trata das coisas mais excelentes, a sua atividade proporciona a *eudaimonía*, já que existe uma semelhança entre o sujeito e o objeto de conhecimento; então, se a *sophía* é o conhecimento das coisas mais excelentes, divinas, sua atividade deve ser a atividade mais excelente que o homem realiza, possibilitando-lhe em alguns momentos assemelhar-se ao divino em sua atividade. Mas como também já havíamos afirmado, a *sophía* não considera em seu exercício outros elementos que constituem a *eudaimonía*, situados na ordem do contingente, sendo essa a tarefa da *phrónesis*.

Então fica a questão a ser pensada: qual a utilidade da *phrónesis* para a realização da *eudaimonía* se é possível ao homem agir de forma virtuosa, de acordo com a virtude moral natural, sem a presença dela? Trata-se para Aristóteles de distinguir entre o agir *conforme a razão* e *agir com a razão*; e como já afirmei em outros pontos dessa dissertação, a *eudaimonía* deve consistir no exercício daquela função que é própria ao homem – no caso, a razão. É preciso ressaltar que Aristóteles, quando se refere à virtude moral natural, está pressupondo o modo próprio de aquisição dessa virtude

⁷⁹ A tradução utilizada desse trecho é a de Edson Bini (2002), pois a tradução de Vallandro e Bornheim faz referência a termos que não considero apropriado como é o caso de mente para traduzir o que supostamente seria alma.

compreendido na argumentação da virtude moral no livro II da *EN*, como formado pela repetição de hábitos adquiridos no exercício mesmo da ação, enquanto a virtude moral própria é aquela virtude aperfeiçoada pela *phrónesis*, ou seja, acompanhada de boas razões para a realização da ação. A virtude que era antes natural torna-se a virtude própria acompanhada de boas razões para agir de forma excelente, pois, como observa Marco Zingano, a *phrónesis* é aquela atividade intelectual que delibera de forma correta, ou melhor, que realiza a boa deliberação, pois delibera observando múltiplas atividades⁸⁰. Não se trata, portanto, para Aristóteles, de dizer que só há virtude moral se houver o exercício da *phrónesis*, pois esta só pode operar no aperfeiçoamento do agir humano quando já existe neste agir a presença da virtude moral natural; sem a presença dela não é possível a *phrónesis* aperfeiçoar a capacidade de agir do homem virtuoso.

É importante destacar nessa relação entre virtude moral e *phrónesis* que a virtude moral não depende da *phrónesis* para ter seu lugar na realização da *eudaimonía*, pois a virtude moral tem seu papel na realização da *eudaimonía* unicamente devido ao fato de ser aquela atividade que aperfeiçoa o elemento central na apreensão do bem aparente, que é o desejo, e permite assim a apreensão correta do fim, pois o caráter intencional da ação é fundamental na realização da *eudaimonía*. A utilidade da *phrónesis* está em aperfeiçoar a virtude moral e, com isso, se torna uma virtude essencial na realização da *eudaimonía*, pois torna possível o exercício do agir virtuoso acompanhado de boas razões. Se, mais uma vez, em nome do esclarecimento dos problemas tratados aqui, for retomado o que Aristóteles afirma no livro II da *EN* sobre a caracterização da ação virtuosa, é possível observar que um dos elementos para que se possa caracterizá-la como tal é que o agente dessa ação tenha não apenas um caráter firme e constante, mas escolha essas ações por elas mesmas, procedendo de forma a conhecer aquilo que está fazendo; portanto, é preciso que a razão opere no agir do homem virtuoso apreendendo de forma verdadeira aqueles elementos que de fato caracterizam a ação realizada de

⁸⁰ “[...] a prudência diz respeito não somente ao que é bom fazer aqui agora, mas também em relação à vida inteira do agente, em vista de suas múltiplas atividades, além de ter de levar em consideração o ambiente social e político em que se encontra” (Zingano, M. *Estudos de Ética Antiga*, p. 404).

forma virtuosa. E isso se deve porque, antes de ter a razão operando na determinação do que seja a *eupraksía*, o homem virtuoso age apenas com base numa percepção do que seria esse bem agir, observando como outros homens virtuosos agiriam na mesma situação. Assim, é possível compreender a importância da *phrónesis* na realização da *eudaimonía*: será ela de modo próprio que determinará quando o homem virtuoso deverá agir, pois observará ela no seu cálculo as relações entre aquele que age, as circunstâncias da ação e o momento oportuno para agir.

Considerações finais

Não tive nesta dissertação a pretensão de resolver de forma definitiva o problema hermenêutico da realização da *eudaimonía* e da sua relação com as virtudes na *Ética a Nicômaco*. A minha intenção, pelo que tentei argumentar nesta dissertação, é reforçar a proposta de uma leitura da *EN* que evidencie conceitos que, no meu entender, são pressupostos fundamentais para uma visão mais clara da concepção aristotélica de vida plena. Esta leitura não é original, pois vários comentadores partem desses pressupostos (seria um tanto ingênuo pensar em fazer, depois de tanto tempo, algum comentário original a uma das obras mais comentadas da história da filosofia!). A minha preocupação, neste momento da minha formação, foi mais de posicionar-me diante das inúmeras propostas de leituras da *EN*. Entendo que este primeiro exercício de formação científica é um tanto ainda incipiente e se não cometi grandes equívocos já me dou por satisfeito: penso que assim cumpri com uma pequena parte da minha formação. O meu grande desafio nesta dissertação foi expor de forma coerente e clara as idéias de Aristóteles; se consegui realizar esta tarefa não tenho tanta segurança, mas caso tenha conseguido aproximarme um pouco desse desafio, então certamente consegui um grande avanço dentro em minha formação. Mas, enfim, o resultado que tive das minhas leituras e dos longos momentos angustiantes de escrita foi a consciência das minhas limitações e deficiências e da necessidade de saná-las com o tempo e com a paciência de persistir por este caminho durante um longo tempo.

Todos desejam uma vida plena. É partindo desse desejo aspirado por todos que Aristóteles estabelece o início de sua investigação sobre a concepção de *eudaimonía*. É com base nesse desejo aspirado por todos que Aristóteles estabelece o problema de saber em que deve consistir esse bem e dessa forma inicia sua investigação estabelecendo como primeiro princípio constitutivo o exercício de uma função própria do homem que seja característica somente do mesmo; o segundo princípio estabelecido, por Aristóteles, é que esse bem é um bem final no quais todos os outros bens são

realizados tendo em vista esse bem, sendo que uns são meios para realizar esse bem e outros são fins que constituem esse bem, pois ele é um bem final que reúne os bens realizados pelo homem virtuoso sem contar ao lado deles, pois é um bem de segunda ordem. Outra característica desse bem é que ele deve ser realizado através de ações virtuosas. Trata-se de um bem de caráter prático; é agindo de forma virtuosa e no exercício da função própria do homem que o mesmo possibilita a si o que há de melhor e assim realiza a vida plena, que é a sua própria essência. Essa função própria é definida por Aristóteles como o exercício da atividade racional, o pleno exercício do *lógos* que, na *EN*, possui três campos de atuação.

A divisão da alma, feita por Aristóteles na *EN* em racional e irracional estabelece três campos diferentes de atuação do *lógos*: a faculdade desiderativa, a faculdade científico-teorética e a faculdade prático-deliberativa. A observação feita por Aristóteles é que a razão atua de forma própria na faculdade racional que é subdividida em científico-teorética e prático-deliberativa, mas também pode vir a atuar na alma irracional (o sentido de irracional aqui é de uma parte da alma que não possui a razão em sentido próprio, mas que pode vir a ser mediada por ela). A alma irracional é dividida em faculdade vegetativa e faculdade desiderativa, sendo nesta última o lugar em que a razão pode vir a ser exercida; trata-se aí, para Aristóteles, da relação entre virtude moral e *phrónesis*, e mais especificamente da relação entre desejo e razão na determinação da *eupraksía*. O pleno desenvolvimento moral implica uma virtude intelectual como a *phrónesis* operando para que isso ocorra, ou melhor, Aristóteles entende o agir virtuoso como aquele em que a razão e desejo funcionam em pleno acordo para a determinação da ação. O exercício excelente da nossa faculdade desiderativa permite que a razão atue em conjunto com seus elementos que são as *pathé*, e assim possibilite ao homem virtuoso agir de acordo com a razão. Mais uma vez devemos lembrar que a divisão da alma feita por Aristóteles é puramente didática, para efeito de exposição do assunto relativo à compreensão do que seja a realização da *eudaimonía*.

As discussões sobre a realização da *eudaimonía* dizem respeito à posição de Aristóteles frente às relações entre vida prática e vida teórica e do lugar de cada uma na realização da vida plena. No presente estágio da minha pesquisa compreendo que as atividades da sabedoria prática (*phrónesis*) em conjunto com as virtudes éticas visam à *eudaimonía* e são elas as responsáveis diretas pela sua realização, pois só após termos realizado com excelência estas atividades poderemos desfrutar da vida contemplativa que será a realização daquilo que de mais parecido com o divino possuímos; mas, como tentei demonstrar, a vida que tem como base o exercício da virtude da faculdade científico-teorética denominada de *sophía* por si só não pode ser entendida como idêntica à *eudaimonía*. Ela é uma parte da *eudaimonía* e é devido à sua atividade que a *sophía* possibilita ao homem exercer de forma plena sua função própria que é a razão, porém sem excluir a necessidade da presença das outras virtudes na realização da *eudaimonía*. O fato de ser a atividade da virtude da faculdade científico-teorética e, portanto, ser a mais excelente atividade, pois trata das coisas tidas como divinas, não garante a ela um lugar de predominância e exclusividade na realização da *eudaimonía*, pois como vimos esse papel é desempenhado pela sabedoria prática (*phrónesis*) e as virtudes éticas que tem como princípio o bem agir na realização da *eudaimonía*. É preciso, no entanto, observar que todas são atividades da alma de acordo com a função própria do homem: a razão e que, portanto, em conjunto formam a vida plena. O aspecto esquecido por muitos comentadores de Aristóteles, que pretendem dar um lugar de destaque à virtude da faculdade científico-teorética, é que na *EN* esse papel de destaque é desempenhado pela *phrónesis*, que é o exercício da razão no campo dos assuntos humanos. É no exercício da *phrónesis* em conjunto com as virtudes éticas que estão às condições suficientes para o bem agir. Além disso, como a *eudaimonía* é caracterizada, por Aristóteles, como sendo um bem de caráter prático, pois é um conhecimento que visa à ação (*práxis*) humana na consecução da *eudaimonía*, podemos concluir que as virtudes relacionadas à ação humana são as virtudes que tem um lugar de destaque no que diz respeito a realização desse bem.

A importância das virtudes intelectuais no processo de realização da *eudaimonía* está no fato de serem disposições do intelecto que nos permitem conhecer a verdade. A *phrónesis*, no que diz respeito à ação humana, e a *sophía*, ao conhecimento das coisas divinas, proporcionam nas suas atividades o exercício pleno daquilo que é a função específica do homem; por sua vez, as virtudes morais são disposições que nos ajudam a dar respostas corretas a situações práticas, pois são virtudes da nossa faculdade desiderativa, sendo na presença delas em conjunto com a *phrónesis* que o homem pode ter um bom demônio, ou melhor, o exercício delas é a condição que torna possível ao cidadão agir bem, sendo que a consequência desse bem agir é o bem viver.

Mais uma vez devemos retornar ao livro I da *EN* onde Aristóteles afirma que o fim último do agir humano é a *eudaimonía* e que esta deve consistir na atividade virtuosa e havendo mais de uma na atividade da virtude completa. Essa afirmação serviu para um entendimento que não possui justificativa dentro da *EN*, pois diferente do que muitos pensaram Aristóteles não está se referindo aqui a uma única virtude, no caso a *sophía* – atividade contemplativa –, mas sim, no que se refere a realização da *eudaimonía* perfeita, à atividade das três virtudes que formam a totalidade das virtudes da alma, pois não é despropositado o provérbio citado por Aristóteles, neste mesmo livro, de que uma andorinha só não faz verão, e podemos acompanhar o sentido de virtude completa como se referindo ao exercício de mais de uma virtude em vários momentos diferentes da *EN*, mas principalmente nos livros I e VI. Em alguns casos específicos, com é o caso do livro I, Aristóteles está referindo-se a relação entre virtude moral e *phrónesis* na realização da *eupraksía*.

Para Aristóteles, a vida teórica é a vida superior, no entanto, é preciso observar que a sua superioridade consiste no fato de ser aquela onde o exercício da atividade específica do homem, a razão, supera, e isso devido a sua atividade e aos seus objetos de conhecimento, as demais formas de vida (política, moral) que também são caracterizadas com o exercício da razão sem, contudo, poder excluí-las na realização da vida plena. No que se refere à realização da *eudaimonía* a *sophía* é apenas uma das virtudes da faculdade racional e somente no exercício conjunto com as outras virtudes da faculdade

desiderativa e da faculdade racional pode constituir a forma de vida que realiza o bem supremo a assim denominada *eudaimonía*.

Além disso, é bom lembrar que a vida plena que Aristóteles se refere no início do livro I da *EN*, como sendo a *eudaimonía*, é uma vida caracterizada em toda a sua existência e a vida contemplativa é apenas uma parte dessa vida, pois não é possível ao homem contemplar o tempo todo durante toda a sua vida, já que na maior parte do tempo o homem não contempla, mas sim se relaciona com outros homens e sente frio, desejo, raiva e amor – e é essa a vida do homem na *pólis* que perfaz boa parte da sua existência total.

Com a leitura da *EN* foi possível observar que a faculdade desiderativa e a racional são duas faculdades especificamente humanas e isso porque no caso da desiderativa, que não tem a razão no sentido de possuí-la, mas pode tê-la de forma indireta na realização da ação virtuosa, pois somente nos humanos o desejo pode ser guiado ou vir a concordar com a razão.

A principal relação que existe entre as virtudes da faculdade desiderativa e da faculdade racional é que elas são de forma própria ou imprópria (no sentido de posse) exercícios do elemento especificamente humano, a razão. No que diz respeito à realização da *eudaimonía* não há uma hierarquia de comando entre estas virtudes, pois elas referem-se a âmbitos diferentes que compõem em sua totalidade a *eudaimonía*. No caso da virtude moral vimos que a sua relação com a *phrónesis* diz respeito à distinção entre virtude natural e virtude própria e que esta relação não significa que a virtude moral dependa para sua existência da *phrónesis*, mas que em sua forma dita perfeita, por Aristóteles, só pode dar-se pela mediação da *phrónesis*. Já esta última precisa da presença da virtude moral natural para que ela possa apreender de forma correta as causas do bem agir no seu exercício. Com relação à *sophía* o fato dela ser a atividade mais excelente realizada pelo homem, devido à natureza do seu objeto de conhecimento, não significa que ela seja identificada de forma direta a *eudaimonía*, pois não tem em seu objetivo considerar os elementos que compõem a *eudaimonía*, seu objetivo é o de conhecer a causa das coisas divinas e isso em nada interfere na conduta humana com vista a realização da *eudaimonía*. Portanto, não há uma relação direta entre virtude moral e *sophía*,

o exercício delas fazendo parte de campos distintos da realidade. O mesmo pode ser dito da relação entre *phrónesis* e *sophía*: são elas virtudes de faculdades distintas; a *phrónesis* delibera sobre o bem agir, enquanto a *sophía* é o conhecimento que no seu exercício envolve o conhecimento científico e o entendimento das coisas mais excelentes que existem.

No caso da realização da *eudaimonía*, podemos afirmar de acordo com Aristóteles que a presença das virtudes da faculdade desiderativa e faculdade prático-deliberativa são causas diretas da realização da *eudaimonía*. Embora esse tipo de *eudaimonía* com base na atividade prática seja classificada, por Aristóteles, como segunda frente a sua realização perfeita ou primeira que tem como base a atividade da virtude da faculdade científico-teorética, ela não deixa de ser *eudaimonía*, pois o argumento de Aristóteles quando trata desse assunto refere-se a distinção dos objetos de conhecimento. Na concepção aristotélica, não há possibilidade de haver uma vida plena que não tenha a sua realização com base no exercício das virtudes morais e da *phrónesis*. Quando Aristóteles faz referência a dois tipos de *eudaimonía*, ele está na verdade justificando a possibilidade de o homem ser feliz sem que exerça a atividade teorética, considerando que no caso da realização da *eudaimonía* perfeita é preciso o exercício em conjunto dos três tipos de virtudes da alma.

Bibliografia

I. Textos de Aristóteles

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Texto grego estabelecido por J. Bywater. Oxford, 1894. Disponível em: <http://helenismo.googlepages.com/livros.htm>, acessado em 23/08/2007.

_____. *Ethique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Garnier, 1940.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília, DF: Editora Unb, 4ª edição, 2001.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2002.

_____. *Ética a Nicômaco; Poética*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultural, 1987 – Os pensadores.

_____. *Ética a Nicomáquea; Ética Eudemia*. Traducción y Notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8; tratado da virtude moral*. Tradução do grego e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Edição brasileira, tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Política* (edição portuguesa bilíngüe). Tradução de A. Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.

II. Livros de comentadores de Aristóteles

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Novos estudos aristotélicos I: epistemologia, lógica e dialética*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2010.

_____. *No princípio era maravilha: as grandes questões da filosofia antiga*. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2010.

BODÉÛS, Richard. *Aristóteles: A justiça e a cidade*. Tradução de Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

CAEIRO, António. *A areté como possibilidade extrema do humano: fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2ª ed. 2004.

HOBUSS, João. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: ed. Universitária/UFPel, 2002.

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

JAEGER, Werner. *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE, 2000.

KRAUT, Richard (org.). *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

LOPES, Marisa. *O animal político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

MESQUITA, Antonio Pedro. *Introdução geral a Obras Completas de Aristóteles*, vol I, tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

MUÑOZ, Alberto Alonso. *Liberdade e causalidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

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

PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

PERREIRA, Oswaldo Porchat. *Ciência e dialética em Aristóteles*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ROSS, W. D. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

SPINELLI, P. T. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2007.

ZINGANO, M. *Sobre a Metafísica de Aristóteles: textos selecionados /* coordenação de Marco Zingano. São Paulo. Odysseus Editora, 2005.

_____. *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados /* coordenação de Marco Zingano. São Paulo. Odysseus Editora, 2010.

_____. *Estudos de ética antiga*. Marco Zingano. São Paulo. Discurso Editorial, 2007.

WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

III. Artigos consultados

ANGIONI, Lucas. Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36-1107a 2). *Revista de Filosofia Antiga* (USP-UNICAMP). São Paulo: n.1, v.3, p.01-17. 2009.

_____. Em que sentido a virtude é mais exata que a técnica? – notas sobre a *Ethica Nicomachea* 1106b 14-16. *Dissertatio*. Pelotas: [29] inverno, p.43-58. 2009.

_____. As relações entre “fins” e “meios” e a relevância moral da *phronesis* na ética de Aristóteles. *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra: n.35, p.185-204. 2009.

BESNIER, Bernard. A distinção entre *praxis* e *poiêsis* em Aristóteles. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.3, v.1, p.127-163. 1996.

BOTTER, Barbara. Fraqueza da vontade e mal moral em Aristóteles. *Ethica*. Rio de Janeiro: n.2, v.16, p.135-165. 2009.

BOUDÉÜS, Richard. Virtude acabada e vício acabado. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.2, v.8, p. 77-90. 1993.

CRUZ, M. I. Santa. Sobre a homonímia do bem. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.2, v.8, p.91-113. 1993.

HOBUSS, João. Duas concepções sobre a felicidade na Ética de Aristóteles. *Hypnos*. São Paulo: ano 13/ n.19, p.30-44. 2007.

IRWIN, T.H.. A ética como uma ciência inexata: as ambições de Aristóteles para a teoria moral. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.3, v.1, p.14-73. 1996.

NATALI, Carlo. Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.2, v.8, p.47-75. 1993.

_____. A base metafísica da teoria aristotélica da ação. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.3, v.1, p.101-125. 1996.

REEGEN, Jan G. J. ter. A psyché na filosofia antiga. *Kalagatos*. Fortaleza: n.3, v. 2, p. 65-88. 2005.

ROWE, Christopher. O estilo de Aristóteles na *Ethica Nicomachea*. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.2, v.8, p.13-29. 1993.

SCHIO, Sônia Maria. Aristóteles e ação humana. *Conjectura*. Caxias do Sul: n.1, v.14, p.77-91. 2009.

VIANO, Cristina. *O que é a virtude natural? (Eth. Nic. VI,13)*. *Analytica*. Rio de Janeiro: n.2, v.8, p.115-134. 1993.

IV. Dicionários consultados

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

PEREIRA, I.S.J. *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Livraria A. I. , 1998.

V. Dissertações e Teses

CHIH, Chiu Yi. *A eudaimonia na polis excelente de Aristóteles*. São Paulo: USP, Departamento de Filosofia, 2009. (Dissertação de Mestrado).

HOBUSS, João Francisco Nascimento. *Virtude e mediedade em Aristóteles*. Porto Alegre: UFRGS, Departamento de Filosofia, 2006. (Tese de Doutorado).

SILVA, Roger M. Miller. *Fins e meios: uma discussão sobre a phrónesis na Ética Nicomaquéia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de Filosofia, 2005. (Dissertação de Mestrado).

ZANUZZI, Inara. *Ao alcance da razão: uma investigação sobre a ação livre em Aristóteles*. Porto Alegre: UFRGS, Departamento de Filosofia, 2007. (Tese de Doutorado).