

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**THAIANI RAFAELA WAGNER**

**A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE MORAL NA  
*ÉTICA NICOMAUQUÉIA* DE ARISTÓTELES**

**Porto Alegre**

**2017**

THAIANI RAFAELA WAGNER

**A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE MORAL NA  
ÉTICA NICOMAUQUÉIA DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado  
do Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Priscilla Tesch Spinelli

Porto Alegre

2017

## CIP - Catalogação na Publicação

Wagner, Thaianí Rafaela

A definição de virtude moral na *Ética Nicomaquéia* de Aristóteles / Thaianí Rafaela Wagner. -- 2017.  
97 f.

Orientadora: Priscilla Tesch Spinelli.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Aristóteles. 2. *Ética Nicomaquéia*. 3. eudaimonia. 4. filosofia antiga. I. Spinelli, Priscilla Tesch, orient. II. Título.

THAIANI RAFAELA WAGNER

**A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE MORAL NA  
ÉTICA NICOMAUQUÉIA DE ARISTÓTELES**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado  
do Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade  
Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Profa. Dra. Ana Rieger Schmidt (UFRGS)

---

Prof. Dr. Daniel Simão Nascimento (UFPEL)

---

Prof. Dr. José Carlos Baracat Júnior (UFRGS)

Porto Alegre

2017

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente, como não poderia deixar de ser, àquela pessoa que provavelmente de forma inconsciente me deu forças para persistir e não aceitar a primeira derrota como um fato consumado: minha orientadora Priscilla Tesch Spinelli. Pelas excelentes disciplinas ao longo da graduação e pós, sempre aplicadas com maestria e um bom humor imenso. Por me mostrar que a filosofia é um exercício que envolve clareza e rigor, calma e dedicação. Pela leitura atenta e pelas correções e sugestões que ajudaram a produzir esse trabalho. Pela disponibilidade e presença, mesmo quando longe. Por não me deixar olhar apenas para o lado negro da força, por me tirar da casca; por me fazer falar e, então, me ouvir. Por me ensinar, no dia a dia, a exercer as virtudes de caráter. Agradeço por toda a compreensão, dedicação, amizade e paciência.

Ao professor Alfredo Carlos Storck, de quem recebi o primeiro incentivo na graduação; agradeço pela atenção com que me orientou por tantos anos, por ter me ensinado a amar a filosofia e a olhar com carinho para os filósofos antigos e medievais. Aos professores Inara Zanuzzi e Raphael Zillig, pelas discussões e seminários sempre interessantes. Ao último, também por me dar a chance de ser meu tutor na realização do estágio docência. Aos professores Jônadas Techio e Eros Moreira de Carvalho, por me ensinarem a gostar de filosofia analítica e a romper com preconceitos. À professora Gisele Secco, por me ensinar que sem interdisciplinaridade não há diálogo.

A Tiago Decker Medeiros, meu parceiro de aventuras tanto pelos caminhos tortuosos quanto pelos caminhos de alegria. O seu apoio foi fundamental, em incontáveis aspectos, para que esta pesquisa tenha sido realizada.

Aos poucos e bons amigos, que estiveram presentes - querendo ou não - em todas as etapas do desenvolvimento desta pesquisa. Em especial Rodger, Potira, Carine, Gabriela, Vinícius e Finkler.

À minha família. Aos meus pais, Rosane e Alceu, pelo apoio sempre presente, pela mão sempre alcançada, pela casa sempre aberta. Ao meu irmão Alexander, o meu orgulho, por me mostrar que maturidade não diz respeito exclusivamente à idade e por me transformar em alguém melhor. A Morena, Pitanga e Alcachofra, minha família não humana, pelo amor puro. A Rosana Decker, Paulo Medeiros, Guilherme Decker Medeiros e Sergio Silveira dos Santos pela torcida e o interesse constante.

Aos colegas de PIBID, com os quais aprendi a amar docência e a transformar orgulho em humildade. Ao colegas da pós, pelos momentos de descontração tão necessários. Ao colega e amigo Mariano Bay de Araújo, pela parceria aristotélica e por ser sempre tão doce, gentil e atencioso.

A CAPES, pela bolsa concedida para financiar esta pesquisa.

*“Our whole life is startlingly moral. There is never an instant’s truce between virtue and vice. Goodness is the only investment that never fails.”*

(Henry David Thoreau)

## Resumo

O tema central da *Ética Nicomaquéia* é a investigação do sumo bem humano, a *eudaimonia* ou boa vida. Aristóteles define a *eudaimonia* em EN I.7 1098a17-19 como “atividade da alma [racional] segundo a virtude (*arete*), e se houver mais de uma virtude (*aretai*), segundo a melhor e mais perfeita (*teleiotanton*)”. A virtude (*arete*) de algo é aquilo que permite a este algo realizar corretamente sua função própria. A função do homem consiste em uma atividade em acordo com a razão, logo a atividade humana virtuosa será aquela atividade (ou mesmo um conjunto delas) na qual o homem expresse um uso excelente da razão. A concepção de *arete*, portanto, tem um papel fundamental na definição de *eudaimonia*. Se o filósofo deseja investigar adequadamente o fim último dos seres humanos, ele precisa incluir nessa investigação o estudo das virtudes. No presente trabalho, nos dedicamos a esclarecer e definir a virtude da parte desiderativa da alma (que não é racional, mas pode ouvir e obedecer a razão): a virtude moral. Para isso, analisamos os principais pontos apresentados pelo Estagirita com relação à aquisição e caracterização dessa virtude. Ao longo do trabalho, mostramos que a virtude de caráter é uma disposição para escolher aquilo que é correto e bom nas ações e paixões (aquilo que é intermediário em relação a nós) conforme determinado pela razão prudencial.

**Palavras-Chave:** *Ética; Ética Antiga; Virtude; Moral.*



## Abstract

The main subject in the *Nicomachean Ethics* is the inquiry on the highest human good, *eudaimonia* or good life. Aristotle defines *eudaimonia* in EN I.7 1098a17-19 as “activity of [rational] soul in conformity with excellence (*arete*), and if there are more than one excellence (*aretai*), in conformity with the best and most perfect (*teleiôtaton*)”. The virtue (*arete*) of something is what allows it to properly accomplish its own function. The function of man consists in an activity in accordance with reason, thus virtuous human activity is that (or those) in which a man shows excellent use of reason. The notion of *arete*, therefore, has a fundamental role on the definition of *eudaimonia*. If Aristotle wants to properly investigate the final end of human beings, he should include in this inquiry the study of virtue. In this work we are devoted on making clear and defining the desiderative part of the soul (which isn't rational, but can listen to and obey reason): moral virtue. For that, we analyzed the main points presented by Aristotle related to the acquirement and description of this virtue. Throughout this work, we show that character virtue is a tendency for choosing what is right and good in our actions and passions (that which is intermediary regarding ourselves) according to what is established by prudential reason.

**Key-Words:** *Ethics; Ancient Ethics; Virtue; Moral.*

## Sumário

<b>1 Introdução</b> .....	10
<b>2 A definição de <i>eudaimonia</i></b> .....	14
2.1 O bem final .....	14
2.2 O argumento da função .....	21
<b>3. Virtude moral</b> .....	30
3.1 Por que devemos investigar as virtudes: uma consideração preliminar. ....	30
3.2 Virtude Moral e Virtude Intelectual: as partes da alma .....	32
3.3 A aquisição da virtude moral .....	36
3.3.1 O hábito. ....	38
3.3.2 As condições do ato virtuoso e a importância da educação moral .....	41
3.4 A definição da virtude moral .....	45
3.4.1 A virtude moral: gênero e diferença específica .....	45
3.4.2 O gênero da virtude moral: é uma disposição. ....	46
3.4.3 A diferença específica da virtude moral: escolha deliberada e mediania. ...	50
3.4.3.1 Escolha deliberada e o ato voluntário. ....	52
3.4.3.2 Mediania .....	59
3.5 <i>To kalon</i> : refinando a definição de virtude moral. ....	66
<b>4. A virtude moral e a <i>phronesis</i></b> .....	72
4.1 Livro VI e seu objetivo: a parte estritamente racional da alma e suas virtudes .	72
4.2 O nous prático e a prudência: uma distinção .....	75
4.3 Virtude moral e sabedoria prática: uma relação necessária .....	81
<b>5. Conclusão</b> .....	86
<b>Referências</b> .....	94

## 1. Introdução

“Ela é uma boa pessoa”. Não é raro ouvirmos essa frase sendo dita sobre alguém; e, na maioria das vezes, costumamos ter uma opinião sobre a veracidade dessa afirmação. E se formos nós o sujeito indicado na frase, a tomaremos como um elogio, no mínimo, considerável. Se somos nós a proclamá-la, é de se esperar que tenhamos boas razões para assim fazer. Parece, então, que todos concordamos que, no mínimo, é elogiável e valoroso *ser bom*; é algo a ser buscado. Mas o que significa ser uma boa pessoa? O que entendemos quando afirmamos algo assim? Certamente não dizemos que Pedro é bom porque ele comprou um carro novo. Nem que Joana é boa porque foi promovida no seu trabalho. Não acreditamos na bondade de Maria porque ela é a garota mais inteligente da sua turma. Mateus nunca deixa de fazer aquilo que lhe dá prazer, mas isso não o torna uma boa pessoa. Por outro lado, Pedro e Maria tratam todos aqueles que cruzam os seus caminhos com amabilidade e simpatia e parece correto dizer que, nesse sentido, eles são boas pessoas. Joana, durante toda a sua vida, tem se esforçado para não tirar vantagem em nenhuma situação, guiando todas as suas decisões com um olhar justo e cauteloso e seus amigos e sua família não hesitam em elogiar a bondade dos seus atos. Mateus usa seu dinheiro sabiamente não apenas em benefício próprio, mas para ajudar aqueles à sua volta sempre que necessitam e, por isso, é dito um homem bom.

“Ser uma boa pessoa”, portanto, parece dizer respeito a um conjunto de bons traços *morais* que formam o *caráter* dos indivíduos e que os tornam merecedores de elogio. A palavra *caráter* é de origem grega e seu termo correspondente é *éthos* (ἦθος). Supõe-se que ela deriva da palavra *hábito* (ἔθος) ou que, ao menos, ambas sejam palavras aparentadas, já que possuem grafia e pronúncia bastante semelhantes. Caráter (ἦθος), por sua vez, originou o termo *éthikê* (ἠθική)<sup>1</sup>, que traduzimos hoje como ética ou moral. Um estudo ético, portanto, é – em alguma

---

<sup>1</sup> A fim de melhor mostrar a semelhança entre os termos hábito (ἔθος), caráter (ἦθος) e ética (ἠθική), optamos por utilizar o alfabeto grego nesse momento. A partir de agora, entretanto, todas as palavras gregas, quando forem referidas, o serão através da sua transliteração.

medida – um estudo do caráter. E quem primeiro se dedicou a investigar as peculiaridades do caráter foi Aristóteles. O que, acreditamos, fez com primazia.

É na *Ética Nicomaquéia*, um dos principais tratados do Estagirita, que encontramos aquele que é considerado o seu melhor estudo da ética. Há ainda outros dois tratados do filósofo que se ocupam com esse estudo: a *Ética Eudemia* e a *Magna Moralia*. Há muitos pontos em comum entre a EN e a EE<sup>2</sup> e a relação entre as duas obras é controversa. A maioria dos comentadores concorda, entretanto, que é a *Ética Nicomaquéia* a obra de expressão do pensamento mais maduro de Aristóteles no que concerne às questões éticas<sup>3</sup>. É nela que o filósofo realiza um aprofundado estudo do caráter através da análise daqueles que são seus traços característicos, as *virtudes*<sup>4</sup> *morais*. Ora, se entendemos que “ser uma boa pessoa” corresponde a possuir um caráter constituído de bons traços morais, então podemos dizer que o que elogiamos em alguém quando essa pessoa é boa é alguma virtude que ela possui. Ser bom, portanto, é ser virtuoso. Mas como identificamos esses bons traços de caráter, essas virtudes? De que maneira as distinguimos dos vícios? O que faz com que elas, de fato, sejam boas? É uma resposta a essas perguntas que Aristóteles deseja oferecer com a sua *Ética* e acreditamos que só é possível

---

<sup>2</sup> A partir de agora, optamos pela utilização das siglas para se referir às obras aristotélicas, sendo a *Ética Eudemia* referida simplesmente por ‘EE’ e a *Ética Nicomaquéia* por ‘EN’.

<sup>3</sup> Isso não nos impede, entretanto, de – caso seja necessário – fazer uso dessas outras duas obras a fim de esclarecer o pensamento do Estagirita.

<sup>4</sup> O termo grego para virtude é *arete*. A origem e o desenvolvimento deste termo não é claro e facilmente encontramos informações controversas referentes à sua etimologia na literatura. É um substantivo sem um sujeito, já que parece se originar do grau superlativo de *agathos* (bom), *aristos* (o bom, o melhor, o excelente). A sua tradução mais fiel, portanto, seria “excelência”, denotando a qualidade de ser o melhor. Tradicionalmente, costumamos traduzir o termo para “virtude”, que mantém a ideia geral e original de ponto máximo de aperfeiçoamento que um determinado ser ou artefato pode alcançar. As primeiras ocorrências do termo se encontram nos poemas homéricos, a *Ilíada* e a *Odisseia*. Não há uma especificidade de seu uso quanto ao gênero: tanto heróis quanto importantes figuras femininas são ditos possuindo *arete*, entretanto serão os primeiros — os heróis gregos e troianos — aqueles que serão tomados como modelos para os jovens da nobreza da Grécia. Na poesia homérica, o herói era reconhecido como um homem completo (*aristos*: o melhor), aquele que possuía todas as excelências (*aretai*): sua ascendência era nobre, havia aprimorado seu conhecimento e suas qualidades através da educação e, ao agir, exibia todas essas qualidades. Para ser completo e atingir sua perfeição, então, o herói precisava aprimorar-se intelectual e fisicamente, a fim de realizar em si mesmo o ideal de perfeição, de excelência. Essa concepção de *arete* encontrada nos poemas homéricos, concretizada na personagem do herói como homem completo, foi — por muito tempo — um ideal a ser perseguido na sociedade grega. É possível, já aqui, perceber o viés ético que o termo *arete* acabou adquirindo antes mesmo de ser utilizado com tal propósito por filósofos como Platão e Aristóteles.

visualizar adequadamente tais respostas olhando com particular atenção para a maneira como a virtude moral é, por ele, definida.

O objetivo deste trabalho é, portanto, apresentar e esclarecer a definição de virtude moral conforme ela é concebida por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*. Desejamos, sobretudo, caracterizar a virtude moral adequadamente, de maneira a compreender como ela é adquirida e qual é o seu papel na *eudaimonia*, a boa vida.

O trabalho é dividido em três partes. Na primeira, apresentamos e analisamos, *grosso modo*, a definição de *eudaimonia* (boa vida ou bem viver). Essa é a concepção central do tratado e é em vista dela que Aristóteles analisa todo o resto, incluindo aí as virtudes morais. Como nosso propósito é elucidar a definição de virtude de caráter, a análise da *eudaimonia* se dá em linhas bastante gerais: não procuramos trazer à tona todos os pormenores da tese da boa vida, muito menos entrar nas discussões em voga entre os comentadores. O famoso problema inclusivo *versus* dominante, por exemplo, não é por nós nem citado. Certamente admitimos e compreendemos sua importância para o projeto geral da EN, mas tendo em vista o nosso propósito não nos parece necessário discuti-lo. Como o bem humano é definido como uma atividade da alma em concordância com a virtude, o que se mostra particularmente necessário esclarecer, e assim pretendemos, é como o Estagirita tece a relação entre função própria do homem e *arete*.

A segunda parte do trabalho é dedicada ao problema central com o qual lidamos: a definição da virtude de caráter. Como Aristóteles indica já no primeiro livro da EN, é através de atividades virtuosas que vivemos bem. Ou seja: a *eudaimonia* é agir virtuoso. É preciso, portanto, investigar no que consiste a virtude para melhor compreender a *eudaimonia*. Iniciamos o estudo da *arete* através do seu modo de aquisição: procuramos estabelecer qual é o papel do hábito e do educador moral na vida daquele que está aprendendo a ser virtuoso. Só após feito isso, passamos à análise e exposição propriamente dita da definição, correspondente a uma investigação do seu gênero (uma disposição) e da sua diferença específica (para escolher o intermediário). A análise dos dois elementos que correspondem à

diferença específica, escolha deliberada e a mediania, ocupam boa parte do capítulo. Oferecemos, também, uma exposição da noção grega do nobre, o *to kalon*, com vistas a refinar a definição da virtude.

Na última parte nos ocupamos em conectar a virtude moral com a virtude prática, a prudência. Pretendemos mostrar que a parte desiderativa da alma só pode ser aperfeiçoada se, junto com ela, ocorrer o aperfeiçoamento da parte prática racional. Junto disso, tentamos colocar em relevo a contribuição de ambas (virtude moral e virtude prática) para a *eudaimonia*.

Este trabalho é feito, assim, em vista de esclarecer como Aristóteles entende a virtude moral, a virtude da parte desiderativa da alma (responsável pelos nossos desejos, ações e paixões). Esse esclarecimento é realizado através de investigação detida dos principais pontos apresentados pelo Estagirita no capítulo 2 da EN, junto com uma análise das noções de *eudaimonia* e virtude prática. Se a boa vida é a vida daquele que é virtuoso, nada mais justo do que examinar os componentes essenciais à virtude para melhor compreendermos o seu papel na *eudaimonia*. E, conforme veremos, a boa vida consistirá na vida daquele que tem seus desejos e sentimentos educados e por isso escolhe e age bem, o virtuoso moral.

## 2. A definição de *eudaimonia*

No presente capítulo analiso a definição de *eudaimonia* apresentada por Aristóteles no livro I da *Ética Nicomaquéia*. Busco, com isso, evidenciar e justificar a importância do estudo da virtude moral dentro da ética do Estagirita, já que tal noção desempenha um papel fundamental na caracterização do sumo bem humano. Na seção 2.1, através da correlação entre bem e fim e da análise dos fins instrumentais e dos fins intrínsecos, apresento a definição aristotélica preliminar do mais alto bem humano. Na seção 2.2, através do argumento da função, refino a definição e apresento a caracterização formal completa da *eudaimonia*.

### 2.1 O bem final

“Qual é o bem para o ser humano?”. É em busca da resposta a esta pergunta que Aristóteles se vê às voltas nos primeiros momentos<sup>5</sup> da *Ética Nicomaqueia*<sup>6</sup>. Michael Pakaluk, ao lembrar que a EN consiste em uma investigação<sup>7</sup> (cf. EN 1096a12, EN 1096b35 e EN 1102a13), defende que toda e qualquer investigação possui quatro passos distinguíveis: a formulação do critério para aquilo que é procurado, a identificação do campo de pesquisa, o exame desse campo e a aplicação do critério. No livro I, Aristóteles estaria preocupado com os dois primeiros passos<sup>8</sup>: para identificar esse bem, então, seria preciso primeiro formular os critérios

<sup>5</sup> Basicamente nos capítulos de EN I.1 a I.12, de onde se conclui que o bem humano é a *eudaimonia*.

<sup>6</sup> E, como enfatiza Lear R. G. em *Happiness and the Structure of Ends*, p. 1, “nós queremos conhecer o que o bem é, pensa Aristóteles, porque ‘o seu conhecimento carrega um grande peso em nossas vidas e, como arqueiros com um alvo, estaríamos mais propensos a atingir o que buscamos (NE I.2 1094a22–4)”.

<sup>7</sup> Pakaluk, M., em “Aristotle’s Nicomachean Ethics - An Introduction”, pp. 1–2: “É útil pensar de qualquer investigação que ela envolve quatro elementos básicos. Suponha, por exemplo, que um detetive deseja estabelecer a identidade de uma pessoa que cometeu um assassinato. Primeiro, ela formularia a descrição do assassino, ou o critério que o assassino satisfaz: ela poderia deduzir, por exemplo, ao examinar a cena do crime, que o assassino vestia botas de caubói e caminhava como um coxo. Em segundo lugar, ela elaboraria uma lista de pesquisa, ou um campo de pesquisa: aquelas pessoas que possivelmente cometeram o assassinato. Em terceiro, ela questionaria e examinaria os suspeitos um por um. Ao fazê-lo — e esse é o quarto passo — ela aplicaria seus critérios, vendo quem se encaixaria: aquele que usa botas de caubói e caminha como um coxo.”

<sup>8</sup> Que, conforme veremos, consistem em estabelecer os critérios que o bem supremo humano deve satisfazer e identificar o seu campo de pesquisa ao argumentar que esse bem envolve algum tipo de “atividade racional em acordo com a virtude”.

que ele deve satisfazer e, depois, fixar um campo de pesquisa no qual ele possa ser encontrado.

Toda arte/técnica (*techné*) e toda investigação (*methodos*), bem como toda a ação (*praxis*) e escolha (*prohairesis*), é pensada tendo em vista algum bem; e é por essa razão que o bem foi corretamente declarado como aquilo ao qual todas as coisas visam (EN I.1. 1094a1–3).

É com essa frase que Aristóteles inicia seu tratado. O que ele parece desejar com ela — e que será feito no decorrer de EN I — é começar a firmar uma relação entre bem e fim. Entender essa relação e o que ela representa é o primeiro passo para que sejamos capazes de entender sua ética como um todo<sup>9</sup>. Ora, a filosofia do Estagirita é teleológica, o que significa que ele acredita que todas as coisas estão orientadas por uma finalidade: o fim de alguma coisa é o bem que ela visa; isto é: as coisas se comportam e se movem em vista da realização de algo que será para elas um bem e que, como ponto maduro ou ápice, será tomado por Aristóteles como a sua finalidade (*telos*). É próprio da natureza humana direcionar todas as suas ações para uma finalidade, seja ela última ou não, já que toda ação racional humana (*praxis*)<sup>10</sup> tem uma intencionalidade inerente a ela. Assim, toda ação é feita tendo em vista um bem que deseja ser alcançado. Ou seja: na Ética, onde tratamos das questões humanas, a finalidade de qualquer ação é identificada com o bem visado pela ação feita.

Os fins, segue Aristóteles, podem ser ou atividades ou os produtos das atividades que os produzem (EN I.1 1094a4–5). Em outras palavras: algumas vezes o que é visado é uma ação ela mesma (como tocar um instrumento ou jogar xadrez), outras vezes o que é visado é o resultado dessa ação (como a cadeira produzida

---

<sup>9</sup> Note: arte, investigação, ação e escolha são disposições e atividades racionais, logo não parece ser o caso de que todos os nossos comportamentos precisam ser realizados de forma consciente e intencional para que consigamos algum bem. Concentrada durante uma leitura, por exemplo, eu passo a mão incontáveis vezes pelo cabelo. Isso não é feito em vista de algum bem, mas acidentalmente meu cabelo fica mais liso, o que pode ser um bem.

<sup>10</sup> Com *praxis* me refiro aos movimentos próprios dos seres humanos enquanto tais, i.e., enquanto os seres racionais que são (aquelas ações que dependem de nós, logo são voluntárias) em oposição aos atos que se seguem da nossa natureza sem que a racionalidade esteja necessariamente envolvida (como o passar a mão no cabelo durante uma leitura).



pela marcenaria ou a sela feita pela selaria). As primeiras parecem ser atividades da ação (*praxis*), as últimas, atividades da produção (*poiesis*).<sup>11</sup> Nos casos em que temos produtos além das atividades, é da natureza do produto ser melhor que a atividade. Uma refeição pronta, destinada a saciar a fome, é melhor que a ação de prepará-la, bem como uma casa pronta para morar é melhor que a atividade da sua construção. E isso é assim porque o valor da atividade está vinculado ao seu resultado. Em outras palavras: a atividade só é digna na medida em que produz alguma coisa. Assim, o que Aristóteles quer salientar aqui é a distinção entre fim intrínseco e fim extrínseco/instrumental: no primeiro a atividade ela mesma é seu fim, no segundo a atividade é buscada não por ela mesma, mas em vista de algo externo à ela .

Dado que todas as atividades (sejam técnicas, investigações, ações ou escolhas) visam a alguma finalidade, é grande o número de fins. E da mesma maneira que temos uma relação de subordinação entre atividades, temos essa subordinação entre os muitos fins. O fim da equitação é o andar a cavalo e o da estratégia a vitória. Esses fins — andar a cavalo e vitória — são de diferentes espécies e são visados por diferentes disciplinas, mas também entre eles existe uma classificação, uma ordem de subordinação: a equitação está subordinada à estratégia pois é em vista da vitória que eu pratico a equitação. Logo, será o fim da estratégia melhor que o fim da equitação, já que é por causa do primeiro que eu realizo o último. Segundo as palavras de Aristóteles,

em todas as coisas desse tipo que caem sob uma certa capacidade [...], em todas elas os fins das disciplinas arquitetônicas são mais dignos de escolha que os fins das disciplinas subordinadas, pois os últimos são perseguidos em vista dos primeiros (EN I.1 1094a8–16).

---

<sup>11</sup> Essa identificação entre as atividades que tem um produto como seu fim e as atividades que são fim em si mesmas é feita explicitamente por Aristóteles em EN VI.2 1139b1–4: “todos aqueles que produzem, produzem com uma finalidade, e o que é produzido não é um fim sem qualificação (mas apenas relativo a algo, ou seja: instrumental para algo) pois a finalidade sem qualificação é o que é feito, pois a boa ação é um fim e o objeto de desejo”.

É através da correlação entre bem e fim (que se dá quando identificamos o fim da ação sendo tomado sempre como algo bom pelo agente) e da análise dos fins instrumentais e dos fins intrínsecos que Aristóteles introduz a noção de “bem supremo” no início de I.2. Nessa passagem, o bem supremo é caracterizado como o fim último para tudo o que fazemos. Ou seja: Aristóteles parece defender que a cadeia de bens, onde cada um é desejado em vista de alguma coisa superior, deve ter um fim.

Se [A] há, então, algum fim das coisas que fazemos, o qual é desejado por si mesmo (e tudo o mais sendo desejado em vista dele), e se [B] nem tudo que escolhemos nós escolhemos em vista de algo mais (pois nesse caso o processo iria ao infinito, e nosso desejo seria vazio e vão), claramente [C] este deve ser o bem e o bem supremo (EN I.2 1094a19–22).

Será que tal passagem, conhecida como “o argumento do bem supremo”, é de fato um argumento ou, por outro lado, apenas de uma caracterização? Teria sido objetivo do Estagirita provar que há um bem final para o ser humano? Concordamos que a análise feita até agora, da subordinação de fins, parece naturalmente guiar-nos à questão sobre até que ponto os fins das atividades são subordinados uns aos outros (em outras palavras: qual seria o topo dessa hierarquia, se é que há alguma). Mas será que a resposta de Aristóteles é adequada? Desde o livro publicado por Geach (1972), “History of a fallacy”, discute-se o caráter supostamente falacioso do argumento. Não pretendo trazer uma análise aprofundada desse problema, mas — dado que toda a obra se constrói a partir da noção de bem supremo — é necessário discuti-lo a fim de trazer possíveis soluções para se desvencilhar da atribuição do caráter falacioso da passagem.

Do que se trata a suposta falácia localizada por Geach? Ora, segundo ele, a passagem correspondente à definição do supremo bem consistiria em uma falácia de mudança dos quantificadores, chamada por Geach de “boy-and-girl fallacy”: da frase “todo menino ama alguma menina” passa-se para a frase “há uma menina que todo menino ama”. Vejamos como isso se dá na passagem analisada. Segundo

Geach, a falácia consistiria em dizer que [B] serve para provar [A]: se [B], nem tudo que escolhemos nós escolhemos em vista de algo mais, então o Estagirita concluiria que [A], há algum fim das coisas que fazemos, o qual é desejado por si mesmo (e tudo o mais sendo desejado em vista dele). Isso levaria a [C], este deve ser o bem e o bem supremo. Assim, a falácia consistiria em tomarmos [B] como necessariamente implicando [A], do qual se conclui [C]. Da mesma maneira que da afirmação “todo menino ama uma menina” eu não posso concluir que “há uma mesma e única menina que todo e qualquer menino ama”, também não posso concluir que há um fim único que desejamos por ele mesmo porque nem tudo que nós escolhemos, nós escolhemos em vista de outra coisa. Para Zingano (2009, p. 30), Geach “liquidou<sup>12</sup> com os anos dourados dos comentadores dessa passagem” ao tentar mostrar que Aristóteles se sentiu autorizado a passar de ‘toda série cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de* tem um termo último’ para ‘há algo que é o termo último de toda série cujos termos sucessivos estão na relação *em vista de*’.

Como podemos nos desvencilhar do problema<sup>13</sup>? Há alguma maneira de isentar Aristóteles da acusação de ter cometido uma falácia nas primeiras linhas do segundo capítulo da obra? Penso que sim e pretendo mostrar como podemos fazer isso. Porém, antes, chamo a atenção para a possibilidade levantada por alguns comentadores<sup>14</sup> de que já nas primeiras linhas do tratado<sup>15</sup> haveria um problema de caráter lógico, semelhante ao indicado no argumento do bem supremo. O problema consistiria em Aristóteles passar da afirmação “todas as coisas (arte, investigação,

---

<sup>12</sup> Como relembra Zingano, muitos filósofos antigos e medievais não só não localizavam nenhuma falácia no argumento, como ainda “apostavam nele”: teria sido Eustrátio de Nicea quem influenciou diretamente a tradição a não ver nenhum problema com a passagem, além de localizar nela o argumento que baseia todo o sistema da EN.

<sup>13</sup> Alguns comentadores concordam com Geach que a passagem é falaciosa. Entre eles, estão G.E.M. Anscombe, que afirma que “parece haver uma transição ilícita” (Intention, 1958) e J. Ackrill (Aristotle on Eudaimonia, 1974). Esse último, por sua vez, defende que o argumento é falacioso porque Aristóteles estaria de fato pretendendo provar que existe um bem supremo, se considerarmos a sequência do texto de I.2: como o conhecimento do bem tem grande importância em nossas vidas, devemos determinar o que ele é. Aristóteles supunha, segundo Ackrill, ter feito isso.

<sup>14</sup> Cf. Broadie, S., “Ethics with Aristotle”, p. 8–9; Pakaluk, M., 2005. “Aristotle’s Nicomachean Ethics: An Introduction”, p. 49; Tomás de Aquino, “Commentary on Nicomachean Ethics, Livro I, Lição 11.

<sup>15</sup> Em EN I.1. 1094a1–3, passagem discutida anteriormente: “Toda arte/técnica (*techné*) e toda investigação (*methodos*), bem como toda a ação (*praxis*) e escolha (*prohairesis*), é pensada tendo em vista algum bem; e é por essa razão que o bem foi corretamente declarado como aquilo ao qual todas as coisas visam”.

ação e escolha) visam a algum bem” para a afirmação “há um bem que todas as coisas visam”. Assim, o erro encontrado aqui seria, tal qual aquele encontrado no argumento do bem supremo, de caráter lógico, formal. Para Broadie (1991, p. 8), no entanto, Aristóteles teria cometido uma “grosseira falácia” na abertura da EN apenas se ele pretendesse que a passagem tivesse uma validade formal:

O movimento real de Aristóteles não é formalmente válido, mas ele não pretende ter validade formal. Portanto, não pode ser anulado como errôneo. Qual é a lógica dessa passagem? Sejamos claros com que se pretende estabelecer. Pretende-se estabelecer uma certa definição do bem, uma definição em termos de "em vista de". A lógica é esta: cada técnica distinta, investigação, propósito e ação visa, cada uma, algum tipo de bem. Ou seja, cada uma visa o que podemos chamar de bem limitado: um bem que não inclui nem pressupõe os bens destinados a cada uma das outras atividades. Ora, nenhum dos bens limitados tem o direito de ser chamado de "o bem", uma vez que nenhum, como um bem limitado, é único: ou unicamente desejável ou exclusivamente satisfatório.

A recusa do problema é, então, particularmente simples e concordo com ela: Aristóteles não está interessado no aspecto formal da passagem. Seu objetivo aqui é discutir esse bem ao qual todas as coisas tendem de um modo geral e não como se ele fosse um bem único. Broadie salienta que o ganho da passagem é mostrar que “fins são bens, o que significa dizer que eles são fins com valor (BROADIE, 1991, p. 11). Pakaluk aponta na mesma direção: “o que Aristóteles deseja alegar, na verdade, é que o ‘bem’ deve ser definido como ‘em vista de’. Ser um bem é ser um objetivo (ou um ‘fim’)”. Assim, a abertura da EN tem como objetivo definir o bem de modo geral. Ele é aquilo ao qual todas as coisas tendem, aquilo que é objeto de desejo das ações humanas.

Vimos, então, que a passagem que abre a EN não possui um problema de caráter lógico porque ela não pretende ter uma validade formal. Com o argumento do bem supremo não é diferente: não é seu aspecto formal que interessa a Aristóteles. É importantíssimo notar o caráter em certa medida hipotético do argumento: ao utilizar a partícula condicional “se” (*εἰ*, em grego), o Estagirita não

está interessado em provar a existência (ao menos não nesse momento) de um bem único, mas de mostrar que se (a) há algum fim do que fazemos que é desejado por si mesmo (um bem que é fim intrínseco) e se (b) nem tudo que escolhemos, escolhemos em vista de outra coisa ou o processo seria infinito<sup>16</sup> (há uma cadeia hierárquica de bens que precisa parar em algum momento), então isso será o supremo bem. Aristóteles ainda não sabe se o sumo bem humano consiste em um único fim ou em múltiplos, e — se dentre esses — podemos escolher um em detrimento dos outros ou se eles devem ser escolhidos enquanto um conjunto. Como bem conclui Spinelli

Se há um fim para tudo o que fazemos, seja ele um único fim ou um fim composto de vários fins — segundo uma certa ordem ou desordenadamente, nesse momento não importa — este será O Fim para o ser humano: esta é conclusão e a novidade do argumento de EN 1.2 a serem acrescentados à afirmação geral de que o bem é aquilo que é visado por todos nós (SPINELLI, 2005, p. 15).

Assim, somado ao que é dito em I.1, temos uma definição preliminar do mais alto bem: o bem ou fim é aquilo que é visado por todos nós e se há um fim para tudo que fazemos, este será o maior bem para o ser humano. Mas haverá uma maneira melhor de refinar essa definição? Durante grande parte da EN, Aristóteles vai obtendo respostas às suas questões acerca do bem humano através de considerações ora formais, ora materiais. Uma consideração formal, diz Pakaluk (2005, p. 53), é aquela que se preocupa com que tipo de coisa, no geral, alguém está buscando; uma consideração material, por sua vez, se preocupa com o que, de fato, satisfaz uma descrição geral. Nesse primeiro momento, Aristóteles se esforça

---

<sup>16</sup> Conforme vimos, Aristóteles afirma na abertura da obra, em I.1, que tudo o que fazemos tem em vista um fim, e em seguida, que as finalidades das ações são subordinadas umas às outras (ou seja: há uma hierarquia entre fins). Assim, ou nós admitimos que existe algo que não é desejado em vista de outra coisa, ou a cadeia de fins seguirá infinitamente e, portanto, o nosso desejo será vazio e vão. Mas por que não podemos ter uma cadeia infinita de fins? Por que essa cadeia precisa parar? Aristóteles não apresenta uma justificativa convincente para isso, mas a possibilidade do infinito nunca é bem recebida pelo Estagirita. São Tomás de Aquino (B I, L II, § 21) justifica a negação da cadeia infinita de fins dizendo que o bem é o que todos os seres naturalmente desejam, e o desejo natural é uma inclinação disposta pelo primeiro motor, o que não pode ser frustrado. Sendo assim, nosso desejo não poderia ir ao infinito.

em apresentar uma descrição formal do bem humano. O que está em jogo aqui, portanto, não é (ainda) o conteúdo (a matéria que satisfaz a descrição formal) da *eudaimonia*<sup>17</sup>, mas a definição daquilo que estamos investigando. E, para refinar essa definição, Aristóteles introduz nosso próximo ponto de análise: o argumento da função própria do homem.

## 2.2 O argumento da função

Verbalmente, há uma concordância geral; pois tanto a maioria dos homens quanto as pessoas de refinamento superior dizem que isto [o bem supremo] é a *eudaimonia*, e identificam o viver bem e agir bem com ser feliz; mas é em relação ao que a *eudaimonia* é que elas diferem, e a maioria não a considera como faz aquele que é sábio (EN I.4 1095a16–21).

O bem supremo (ou fim último ou ainda bem humano) é identificado através das opiniões comumente aceitas e das opiniões dos sábios<sup>18</sup> como sendo a *eudaimonia*<sup>19</sup>. Mas no que consiste a *eudaimonia*? Há um consenso geral de que a *eudaimonia* consiste no bem viver, numa vida boa e plena. A discordância entre as opiniões se dá, entretanto, sobre qual tipo de vida que é essa. Em I.5, Aristóteles

---

<sup>17</sup> Que, conforme veremos no segundo capítulo, depende de uma análise das virtudes morais e intelectuais.

<sup>18</sup> Aristóteles parte para sua investigação material da *eudaimonia* através do exame das *endoxa*, aquelas opiniões reputadas tanto pelos sábios quanto pelos homens comuns. Segundo Barnes J., “Aristóteles e os Métodos da Ética” em Zingano M. “Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles” (2010), o método das *endoxa* é frequentemente utilizado por Aristóteles como meio de se chegar à verdade: quando há algum conflito entre as opiniões, o conflito exige necessariamente um método que separe e filtre os conjuntos de crenças cuja reputabilidade é demonstrada pela consistência desses conjuntos. Em outras palavras: Aristóteles examina as opiniões que são consideradas, pela maioria, como verdadeiras e procura pelos pontos que as conectam ou que se mostram contrários a fim de obter alguma verdade. Em EN I.8 1098b27–30 ele diz: “Ora, algumas dessas concepções tem sido sustentadas por muitos homens e homens de idade, outras por um conjunto de poucas pessoas; e não é provável que eles estejam completamente errados, mas antes devem estar certos em ao menos algum aspecto, se não em muitos.” Assim, que as pessoas concordem que o bem supremo—a boa vida—seja a *eudaimonia*, não há dúvida. Deve-se, agora, olhar para aquilo que elas dizem ser a *eudaimonia* e verificar se há, de fato, algo que se encaixe na concepção de sumo bem.

<sup>19</sup> A palavra *eudaimonia* é de difícil tradução. Ela é advinda do grego antigo e tem como sentido literal o bom destino particular de algum indivíduo ou de algo ou ainda aquele/aquilo abençoado por um espírito ou deus. Por envolver a noção de “benção”, o termo era usado corriqueiramente entre os gregos significando “boa fortuna” ou “boa ventura”. Tipicamente, optou-se por traduzir o termo por “felicidade”; acredito, entretanto, que essa não seja uma boa tradução, já que, contemporaneamente, ser feliz diz respeito mais a um estado de espírito do que uma atividade que envolve uma vida completa. Prefiro, por isso, manter a palavra no original ou, em alguns momentos, utilizar a expressão “boa vida” como sinônima.

argumenta contra alguns candidatos a sumo bem, mais especificamente as visões proeminentes dos três tipos de vida que é o melhor a se buscar. Uma boa vida deve ser, e disso poucos discordam, uma vida prazerosa<sup>20</sup>. Por isso, muitos acreditam que é através da constante satisfação dos prazeres corporais que um homem será *eudaimon*. Essa identificação da vida dos prazeres com a boa vida é negada por Aristóteles (EN I.5 1095b17–18). Como ele explicará em I.7, uma vida destinada aos prazeres é adequada àqueles que possuem como elemento constituinte da sua natureza apenas o apetite/sensação, como os outros animais. Nós humanos, entretanto, além de possuímos esse elemento apetitivo enquanto animais, também dispomos de um elemento exclusivamente nosso: a racionalidade. Uma vida humana plena precisa ser capaz de desenvolver tanto o elemento apetitivo quanto o elemento racional, já que ambos nos constituem enquanto seres humanos. Mas, como veremos, o bem para o ser humano consistirá, antes de tudo, em uma atividade do elemento racional presente em nós.

A vida de honras<sup>21</sup>, frequentemente invejada pelas pessoas de maior educação, não pode ser identificada com a *eudaimonia* porque o reconhecimento público depende muito mais daqueles que concedem as honras do que daqueles que as recebem (EN I.5 1095b23–27). E o sumo bem humano, como já vimos, não pode ser um estado (aqui no caso, o de receber honrarias), mas de uma atividade. A boa vida de um indivíduo deve depender das coisas que ele faz enquanto ser humano. Outros ainda pensam que a *eudaimonia* deve ser caracterizada como a vida em busca de ganhos materiais, da riqueza<sup>22</sup>. Isso é falso (EN I.5 1096a8–10), já que ganhar dinheiro é meramente obter um bem em vista de outros. Não enriquecemos com o objetivo de acumular notas verdes em nossas mesas, mas de trocarmos essas notas por outros bens que desejamos. A riqueza é um bem

---

<sup>20</sup> EN I.5 1095b19–20: “Ora, a maioria da humanidade é evidentemente bastante servil em seus gostos, preferindo uma vida adequada às bestas”.

<sup>21</sup> EN I.5 1095b22–23: “Uma consideração dos tipos proeminentes de vida mostra que as pessoas de refinamento superior e de disposição ativa identificam a felicidade com a honra; pois este é, grosso modo, o fim da vida política”.

<sup>22</sup> EN I.5 1096a6–7: “A vida de fazer dinheiro é uma empreitada sob compulsão, e a riqueza não é, evidentemente, o bem que estamos buscando”.

meramente instrumental; isto é: é sempre obtida em vista de outros bens, enquanto o sumo bem humano, por ser final, não é desejado em vista de outras coisas.

Ao descartar os 3 tipos de vida candidatos à *eudaimonia*, o saldo é positivo: Aristóteles destaca certos aspectos que caracterizam-na e facilitam sua identificação. (i) da análise da vida dos prazeres, percebemos que o bem supremo deve consistir, mais do que qualquer outra coisa, em uma atividade do elemento racional presente em nós; aquele que julga que a *eudaimonia* é uma vida de prazer deve aceitar que ela é, em alguma medida, compartilhada com a dos outros animais. E, nesse caso, não haveria diferença entre o bem do ser humano e o bem dos outros animais. Mas isso parece razoável? Podemos considerar que o homem não se distingue, em alguma maneira, de um cachorro? Não haveria algo que tornaria possível essa distinção? Se houver, então será nisso que devemos buscar a *eudaimonia*, pois esse será o bem do ser humano enquanto ser humano. Logo, se considerarmos que há algo que nos distingue dos outros animais, e é próprio dos outros animais (enquanto animais) buscar o prazer, a *eudaimonia* não estará naquilo que nos identifica com os animais, mas naquilo que nos distingue deles. Assim, o bem do ser humano será identificado ao olharmos para o próprio ser humano, para a sua natureza. (ii) da análise da vida das honras, notamos mais claramente envolvida a idéia de que a *eudaimonia* é uma atividade, não um estado; ora, a honra depende antes de quem a confere do que de quem a recebe. Dessa maneira, ela não consistirá na atividade realizada por x, mas no julgamento de y sobre aquilo que x realizou. E o sumo bem humano não pode ser algo que dependa mais de y do que do próprio x. Assim, é na atividade, e em uma atividade realizada pelo próprio agente, que localizamos a boa vida. (iii) da análise da vida de riqueza, retiramos que a *eudaimonia* não é um bem instrumental; ora, aqueles que identificam a melhor vida com a vida de riqueza podem também sustentar a tese de que o bem humano é aquilo que desejamos por si mesmo? Afinal, se a *eudaimonia* for uma vida de riqueza, então ela será um meio para outras coisas (é com o dinheiro que adquirimos novas roupas, uma passagem de avião para outro país, um celular mais potente). Mas, como vimos, o bem supremo é caracterizado como o fim último. É tendo em vista a *eudaimonia* que fazemos *tudo* o que fazemos. Assim, ao descartar



estes três (3) tipos de vida como candidatos à *eudaimonia*, é possível caracterizá-la como residindo em algo que é próprio do ser humano, que é uma atividade que depende do próprio agente e que não pode ser buscada com vistas a outra coisa.

Um pouco mais à frente, na primeira parte de I.7, dois critérios que o sumo bem humano deve apresentar para ser de fato supremo são somados às considerações extraídas da análise dos tipos de vida: a completude (EN I.7 1097a30–4) e a autossuficiência (EN I.7 1097b15–17).

Ora, nós dizemos que aquilo que é em si mesmo digno de busca é mais completo que aquilo que é digno de busca em vista de outra coisa, e que aquilo que nunca é desejável em vista de outra coisa é mais completo que as coisas que são desejáveis tanto por si mesmas como em vista de outras coisas; e, portanto, nós chamamos completo sem qualificação aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca em vista de outra coisa (EN I.7 1097a30–4).

Como ressalta Pakaluk (2005, p. 68), esse primeiro critério parece ser um refinamento daquilo que Aristóteles apresenta em EN I.1 e EN I.2. Vejamos que enquanto alguns bens são meramente instrumentais (como a riqueza), outros são desejáveis por eles mesmos mas também em vista de outros (como o prazer e a honra). Já a *eudaimonia* é o bem mais completo, porque é sempre desejável apenas por si mesmo (enquanto a honra e o prazer, mesmo que desejáveis por si mesmos, também o são em vista dela) e nunca em vista de outra coisa (Cf. EN I.7 1097a34–b6). A *eudaimonia* é, portanto, o bem mais final<sup>23</sup>, já que é um fim absolutamente intrínseco: nunca é escolhida em vista de outras coisas, mas é sempre desejada por si mesma (ou seja: nunca é digna de ser tomada como um meio)<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> O termo *teleia* e os seus cognatos podem significar (i) completo, (ii) perfeito e (iii) final, conforme Aristóteles defende na *Metafísica*: onde (i) é “Aquilo fora do qual é impossível encontrar uma só de suas partes”; (ii) “Aquilo que, em relação à bondade ou excelência, não pode ser ultrapassado no seu tipo”; (iii) “Coisas que atingiram o seu fim, caso seu fim seja bom” (V.16, 1021b12–1022a3). Qual dos três significados é reivindicado por Aristóteles é um grande e difícil problema de interpretação, que pode fazer diferença inclusive no modo de interpretar a noção de *eudaimonia*.

<sup>24</sup> Há, portanto, três tipos de coisas que são objetos de busca: aquelas que são dignas de busca apenas em vista de outras (os fins meramente instrumentais), aquelas que são dignas de busca tanto por si mesmas quanto em vista de outras (os fins que são instrumentais mas também intrínsecos) e

Além disso, continua o Estagirita, a *eudaimonia* parece conter todas as coisas necessárias para se viver bem; ela é carente de nada, é autossuficiente:

A autossuficiência [ou autarquia] nós então definimos como aquilo que quando isolado torna a vida desejável e carente de nada; e pensamos que assim a *eudaimonia* é. E, mais, pensamos que é [a *eudaimonia*] a mais desejável de todas as coisas, sem ser contada como um bem ao lado dos demais — se fosse assim contada, claramente seria tornada mais desejável pela adição do menor dos bens; pois tal adição resultaria em um excesso de bens, e o maior dos bens é sempre mais desejável (EN I.7 1097b15–20).

Assim, observa Aristóteles, é também através do critério da autossuficiência que podemos identificar o bem humano com a *eudaimonia*: uma vida digna de ser vivida é aquela que parece conter todas as coisas que alguém precisa para viver bem, sem carecer de mais nada. Podemos compreender esse critério de uma maneira bastante intuitiva: na medida em que a *eudaimonia* é um fim a ser alcançado — um objetivo —, quando atingimos esse objetivo podemos descansar e aproveitá-lo; supõe-se que, ao alcançá-lo, estaremos satisfeitos e não haverá mais nenhuma necessidade a ser suprida — nenhum bem a ser adicionado<sup>25</sup>. Porém, sabemos, o fim último da vida humana, a *eudaimonia*, consiste em uma atividade. Logo, não é caso de pensarmos que ao alcançarmos esse fim ficaremos inativos, assistindo a vida passar ante nossos olhos. Se Aristóteles concebe o sumo bem humano como uma atividade que tem como objetivo direcionar as outras ações de

---

aquelas que são dignas de busca apenas por si mesmas (sendo estas últimas, absolutamente completas, isto é: completas em sentido próprio).

<sup>25</sup> Pakaluk, a fim de melhor observar esse aspecto intuitivo da autossuficiência, sugere que atentemos para a imagem dos frascos vazados no *Górgias* de Platão. No diálogo, o personagem de Cálicles afirma que a boa vida é aquela vida em que alguém constantemente aumenta suas necessidades, ao mesmo tempo que consegue aumentar correspondentemente sua capacidade de satisfazê-las. Sócrates objeta dizendo que uma vida desse tipo não seria uma boa vida, já não envolveria a autossuficiência. E, para evidenciar o seu ponto, ele introduz a imagem dos frascos: há duas pessoas e cada uma delas possui muitos frascos para armazenar coisas escassas e difíceis de encontrar, como mel, vinho e leite. Mas, enquanto uma delas possui frascos perfeitos (isto é, que cumprem a sua função própria de guardar mantimentos), a outra possui frascos que deixam vaziar o que quer que seja colocado em seu interior. Enquanto a primeira pessoa, após ter enchido todos os seus frascos, pode repousar e não se preocupar mais com eles, a outra é forçada a continuar enchendo os frascos sem descanso, dia após dia, sofrendo extrema dor. Para Pakaluk, uma vida semelhante à dos jarros vazados não seria autossuficiente e, portanto, não poderia ser uma vida plena, já que não envolveria um fim que implicasse descanso; pelo contrário, a atividade de encher os jarros implicaria necessariamente em mais trabalho.

uma pessoa, então essa atividade é autossuficiente na medida em que é entendida como um tipo de repouso do esforço e porque não necessita de mais nada externo a ela. Ou seja: por ser autossuficiente, essa atividade não exige o complemento de outras atividades e é capaz de nos satisfazer sozinha.

Algumas ressalvas, entretanto, devem ser feitas. Uma vida carente de nada, autossuficiente, não deve ser entendida como aplicada a um indivíduo sozinho, mas ao ser humano enquanto indivíduo que participa da *polis* e vive cercado por sua família, seus amigos e seus concidadãos. O ser humano, afirma Aristóteles na *Política*, é um animal político (Pol. I.2 1253a2), e isso faz com que seja da sua natureza desejar viver em sociedade. Assim, negar ao homem uma vida em comunidade seria desconsiderar a sua natureza; e portanto, como afirma o Estagirita, aquele que é incapaz de viver em comunidade ou não a necessita porque é autossuficiente por si mesmo ou é uma besta ou é um deus (Pol. I.2 1253a27–30). Além do mais, é importante notar que o critério da autarquia se destina a ser aplicado ao sumo bem, a boa vida, e não às pessoas que buscam alcançar esse bem; logo, possuir um bem auto suficiente não implica, em nenhum sentido, ser um ser humano autossuficiente.

Essa caracterização mais apurada da *eudaimonia*, entretanto, não parece oferecer uma resposta acerca do seu conteúdo. O que obtemos, a primeira vista, são apenas suas características formais. Contudo, uma breve indicação do seu caráter material nos foi apresentada ao analisarmos a vida dos prazeres: a boa vida para os seres humanos não depende apenas do elemento apetitivo compartilhado com os outros animais, mas — sobretudo — daquele elemento exclusivo que faz com que sejamos aquilo que somos: a razão. Esse aspecto decisivo é melhor analisado por Aristóteles com o argumento da função própria<sup>26</sup> do homem (*to ergon*

---

<sup>26</sup> Sobre a noção de função própria, Spinelli esclarece: “a faca é um talher que serve para cortar. Suponhamos que essa é a definição tal qual Aristóteles entende que uma definição deve ser, a saber, através da indicação do gênero (talher) e da espécie (servir para cortar) aos quais um ser pertence. Observemos que na definição mesma da faca uma função ou atividade é atribuída a ela: cortar. (...) podemos dizer, nesse sentido, que cortar é função própria da faca, isto é, é uma função que ela e apenas ela pode realizar (...) Se na definição de uma espécie de ser já está compreendida a função que lhe é própria, é porque há uma relação intrínseca entre ser algo e ser em vista de algo. No vocabulário aristotélico, isso significa que há uma relação intrínseca entre causa formal e causa final. Com efeito, a

*tou antropou*), em I.7 1097b22–1098a20, já que aquilo que é bom para os seres humanos é determinado através da nossa própria natureza. Será através do argumento da função que descobriremos se há alguma atividade (ou mesmo mais de uma) que apenas o ser humano é capaz de realizar e, com isso, espera-se ter uma maior clareza dos tipos de ações que fazem parte da boa vida.

O argumento se inicia com uma analogia: tanto o tocador de flauta quanto o escultor ou qualquer artista possuem uma atividade que lhes é própria: a função do tocador de flauta é tocar flauta e a do escultor é esculpir. Assim também se dá com as partes do corpo: a função do olho é ver e a do ouvido ouvir. Mas, assim como o tocador de flauta e o escultor, o olho e o ouvido, não terá também o homem uma função própria? Na tentativa de encontrar o que é próprio ao homem (*to idion*) e responder essa questão, Aristóteles se volta à alma humana<sup>27</sup>. São três as funções pertencentes ao ser humano, quando olhamos para as partes de sua alma: a função nutritiva, a função desiderativa e a função racional. As duas primeiras são rejeitadas pelo Estagirita como caracterizando ou correspondendo à função própria, já que ambas não são exclusivas do homem, mesmo que seja necessário que ele as realize<sup>28</sup>. O que nos resta, então, Aristóteles afirma (EN I.7 1098a3), é “a vida ativa do elemento que possui razão”.

Dois apontamentos se mostram necessários para que melhor compreendamos essa passagem; (i) ao falar em “vida ativa”, Aristóteles quer se opor a mera posse de uma capacidade. Ou seja: é no exercício (na atividade) da parte que possui razão que iremos localizar o bem humano. Conforme Spinelli enfatiza “Aristóteles pretende assinalar que não basta ter razão: é preciso usá-la e usá-la do

---

faca é um talher para cortar; assim, ela pode ser identificada através da atividade em que consiste o seu fim (...) A função própria de um ser está sempre intrinsecamente relacionada com aquilo que ele é essencialmente e esse último é identificado com o fim em vista do qual esse ser é ou em vista do qual ele realiza as atividades que lhe são próprias.” (2007, pp. 28–29).

<sup>27</sup> Em EN I.13, Aristóteles divide a alma, num primeiro momento, em duas: uma é a parte racional e a outra a parte privada de razão. A parte racional, resumidamente, é responsável pela capacidade de pensar discursivamente e de fornecer explicações. A segunda parte, privada de razão, é subdividida em nutritiva (ocupada pelos processos corporais naturais, não participando da razão em nenhum sentido) e desiderativa (que participa da parte racional porque é capaz de ouvir e obedecer às prescrições emitidas pela parte racional, tal qual um filho ouve e obedece um pai).

<sup>28</sup> A parte nutritiva da alma é compartilhada com as plantas e os animais; a parte desiderativa, com todos os animais.

modo certo” (SPINELLI, 2007, p. 31); (ii) a passagem é complementada com uma distinção: “é a vida ativa do elemento que possui razão, e desta: uma parte no sentido de ser obediente à razão, a outra no sentido de possuir razão e exercer pensamento.” A parte que obedece a razão é a desiderativa, responsável pelas emoções e pela motivação para a ação e a parte à qual ela obedece é uma das que “possui razão e exerce o pensamento”. As partes que possuem razão e exercem o pensamento são divididas em duas: a calculativa ou prática e a contemplativa; a parte desiderativa obedece à primeira, a parte prática. É bastante claro que a função humana deve envolver o uso da razão. O que não fica claro, aqui, é se esse uso deve ser da parte prática ou da teórica, ou das duas, ou de uma predominantemente sobre a outra. Ou seja: essa distinção parece estar presente nesse momento do texto para que saibamos que, ao identificar a função racional como função própria do homem, não há indicação (ainda) de nenhum dos dois sentidos, isto é: não sabemos ainda qual das partes que possui e exerce o pensamento faz parte da função humana. No futuro, entretanto, essa distinção terá importância na divisão entre virtudes morais e virtudes intelectuais, conforme veremos no capítulo 3.

Ora — prossegue Aristóteles na sua argumentação — “para todas as coisas que possuem uma função, o bem e o bem feito residem no desempenho dessa função” (EN I.7 1097b26–28). Um escultor é aquele que esculpe. Um bom escultor, por sua vez, é aquele que esculpe bem; ou seja: é aquele que desempenha a sua função com excelência, de forma virtuosa. O exercício excelente da sua atividade torna o escultor bom e é isso que é o bem para ele enquanto escultor. A virtude (*arete*) de algo (seja um escultor, um olho ou o homem) é aquilo que permite a este algo realizar corretamente sua função. Portanto, se a atividade humana é uma atividade em acordo com a razão, a atividade humana virtuosa/excelente será aquela atividade (ou mesmo um conjunto delas) na qual o homem expresse um uso excelente da razão. É introduzida na definição de eudaimonia, por fim, a noção de virtude/excelência.

O sumo bem humano consiste, portanto, em atividade ou atividades excelentes/virtuosas das nossas potencialidades como criaturas que possuem razão

e que seguem a razão, sendo completo e autossuficiente. Nas palavras de Aristóteles, “o bem humano será atividade da alma [racional] segundo a virtude (*arete*), e se houver mais de uma virtude (*aretai*), segundo a melhor e mais perfeita (*teleiotion*)” (EN I.7 1098a 17–19). Temos, assim, a caracterização formal da *eudaimonia*. O argumento da função funciona, e cito Pakaluk M., “para identificar as atividades virtuosas como o campo de pesquisa no qual devemos aplicar os critérios que nos foram dados” (PAKALUK, 2005, pg. 74). E é isso que Aristóteles se encarrega de fazer em grande parte do restante da obra<sup>29</sup>: uma investigação detalhada das virtudes humanas e suas atividades características, a fim de identificar e explicitar qual delas participam necessariamente da boa vida. A nós, por sua vez, caberá investigar especificamente a virtude relacionada ao caráter.

---

<sup>29</sup> Nos livros II, III, IV, V, VI Aristóteles analisará, respectivamente, as virtudes de caráter (com ênfase especial na justiça) e as virtudes do intelecto.

### 3. Virtude moral

Neste capítulo investigo e apresento o tema central da pesquisa que resultou no presente trabalho: o conceito de virtude moral elaborado por Aristóteles na obra *Ética Nicomaquéia*. Darei ênfase sobretudo aos dois aspectos que considero mais relevantes para que compreendamos a concepção de virtude de caráter apresentada pelo Estagirita: sua definição e seu modo de aquisição. Ficará evidente no decorrer do capítulo que não é possível falar do primeiro sem, antes, esclarecer o último. Dessa forma, primeiro apresento as particularidades que envolvem a origem das virtudes morais no ser humano (seção 3.3) para, então, esclarecer a sua definição (seção 3.4). Nas seções 3.1 e 3.2, esclareço questões introdutórias, respectivamente: a relação entre a definição de *eudaimonia* e as virtudes e a divisão das partes da alma. Na seção 3.5 refino a definição de virtude moral através da análise do *to kalon*.

#### 3.1 Por que devemos investigar as virtudes: uma consideração preliminar

Dado que a *eudaimonia* é alguma atividade da alma em acordo com a virtude perfeita, devemos considerar a natureza da virtude; pois assim talvez possamos ver melhor a natureza da *eudaimonia* (EN I.13 1102a5-7).

Um leitor mais desatento pode se perguntar por que tanto nos interessa investigar as virtudes, sobretudo aquelas concernentes ao caráter. Ora, a indicação de percurso presente na obra, onde a sequência do texto aponta para um longo exame da definição da virtude e das particularidades de cada virtude específica, não está ali por acaso. Não parece um erro afirmar que a virtude humana se destaca como tema central da obra do Estagirita e, portanto, parece de extrema importância considerar por que isso é assim.

Aristóteles busca definir através do argumento da função, de modo geral, o bem supremo da vida humana: esse bem final envolve alguma atividade que o ser humano pode realizar através daquele traço (*to idion*) que contribui para que alguém

seja um bom ser humano, a racionalidade. Deve ser através de uma atividade ou de atividades que necessariamente envolvam a racionalidade (o *to idion*, o elemento que é próprio ao ser humano) que o nosso bem pode ser realizado (e, da mesma forma, nos tornaremos bons enquanto seres humanos). A virtude, *arete*, é um modo de realização desse elemento: realizar uma atividade com *arete* é realizar *bem* essa atividade. Logo, o bem final do ser humano será “alguma atividade da alma [racional] segundo a *arete* e, se houver mais de uma [*aretaí*], segundo a melhor e mais perfeita” (EN I.7 1098a17-19). Em outras palavras, o bem supremo caracterizado por Aristóteles diz respeito ao bom funcionamento do ser humano enquanto ser humano<sup>30</sup>, i.e., a excelente realização de atividades que necessariamente o envolvem enquanto animal racional. Ser um ser humano é ser um animal racional; ser um bom ser humano — e realizar, portanto, o bem que lhe é próprio — é exercer bem ou virtuosamente a sua natureza. Para que possamos determinar no que consiste a *eudaimonia*, então, devemos olhar para as atividades deste tipo e procurar por aquelas que satisfaçam os critérios anteriormente citados, da completude e da autossuficiência. Mas, antes disso, é preciso primeiro investigar e distinguir as várias virtudes, o que exige também que se defina que tipo de coisa a virtude é. Em resumo: se o bem humano é a *eudaimonia* (o bem viver ou boa vida) e a boa vida é atividade da vida prática de acordo com a ou com as virtudes apropriadas, então precisamos investigar e especificar essas virtudes. Essa investigação é feita por Aristóteles do livro II ao livro VI, com vistas a apresentar um relato substancial, ainda que incompleto, da boa vida humana.

---

<sup>30</sup> Como ressalta Brodie S., em *Ethics with Aristotle*, p. 57, “A virtude humana é o tema central da Ética de Aristóteles, e vale a pena considerar por que isso deve ser assim. O supremo bem de Aristóteles é o bom funcionamento do ser humano; Funcionar bem não é outra coisa senão ‘atividade em conformidade com a virtude (ou excelência)’; E ele assim interpreta de maneira que a virtude prática (como comumente compreendida) se torna o foco de atenção. Portanto, é claro que a Ética de Aristóteles se preocupa principalmente com a virtude e não seria o que conhecemos como a ética aristotélica se fosse de outra maneira.”



### 3.2 Virtude Moral e Virtude Intelectual: as partes da alma

É no livro II que Aristóteles busca esclarecer o que é a virtude que diz respeito ao bom funcionamento do ser humano enquanto ser humano. Para que tal investigação aconteça, entretanto, é preciso primeiro destinar um pouco de atenção à divisão das partes da alma em I.13, já que tal *arete* é uma virtude da alma (*psiquê*)<sup>31</sup> e não do corpo — dado que o funcionamento que nos concerne é uma atividade da alma<sup>32</sup>. Para que alcancemos o objetivo almejado, porém, nos interessa apenas um estudo geral sobre a alma. Questões de cunho metafísico acerca do status ontológico da alma<sup>33</sup> são irrelevantes para o estudo ético a que nos propomos e podem ser deixados de lado, ao menos por enquanto. O que nos interessa, nesse momento, é a divisão entre as funções da alma.

Como vimos rapidamente ao tratarmos do argumento da função própria do homem em I.7, a alma aristotélica é dividida em três (3) partes distintas conforme as funções que o ser humano é capaz de realizar: a vegetativa/nutritiva, a desiderativa/apetitiva e a parte estritamente racional. A parte vegetativa/nutritiva é responsável pelas atividades da nutrição, do crescimento, da reprodução e do perecimento e nós a compartilhamos com as plantas e os outros animais. Suas atividades, porém, não contribuem de nenhuma forma para a realização do bem final do ser humano, já que elas não envolvem nenhum tipo de racionalidade, isto é: as atividades vegetativas não se incluem no bem humano porque a parte vegetativa

---

<sup>31</sup> Ora, a alma aristotélica, segundo sua definição na obra *De Anima* (402a7), deve ser entendida como o princípio ou causa da vida dos animais. É ela o que confere unidade e identidade a todo e qualquer ser vivo, logo será nela que localizaremos aquele traço característico que nos identifica enquanto seres humanos. Por mais que seja necessário que tenhamos um corpo para sermos o que somos, não é por causa dele que somos ditos seres humanos.

<sup>32</sup> EN I.8 1098b13-16: “Logo, bens tem sido divididos em três classes, e alguns são descritos como externos, outros como relacionados à alma e outros ao corpo; e nós chamamos aqueles que são relacionados à alma mais propriamente e verdadeiramente bens; e tomamos as ações e atividades da alma como sendo bens relacionadas com a alma.”

<sup>33</sup> Tanto Aristóteles quanto seu mestre Platão se mostraram preocupados em investigar e responder questões acerca do status ontológico da alma, tais como a interdependência entre as suas partes e se essas partes seriam separadas como são as partes do corpo. Para um maior esclarecimento da teoria platônica da alma, conferir os diálogos República e Fedro, que tratam da tripartição da alma e Menon e Fédon, a respeito da sua condição imortal. Sobre a teoria aristotélica da alma, conferir o *De Anima*, sobretudo o livro I, onde encontramos um levantamento dos problemas que o estudo envolve, além da exposição, análise e refutação das principais doutrinas anteriores.

não nos é peculiar<sup>34</sup>. E, como vimos com o argumento da função própria e com a definição da *eudaimonia*, é a racionalidade o elemento distintivo que faz com que sejamos seres humanos e não cachorros, cavalos ou bromélias. Ou seja, é na medida em que somos racionais que não somos um ser vivo qualquer. Logo, não é no bom funcionamento da parte vegetativa que identificaremos a virtude humana<sup>35</sup>.

A parte desiderativa/apetitiva da alma é responsável pelos desejos, paixões<sup>36</sup> e ações<sup>37</sup>. Apesar dela ser desprovida de razão (igual a parte nutritiva), há aqui uma característica sua que é bastante peculiar: em alguma medida, ela *participa* da razão (EN I.13 1102b). Mas o que Aristóteles quer dizer com isso? Vejamos o texto do Estagirita para uma melhor compreensão:

Parece haver também um outro elemento não-racional na alma — um que, em certo sentido — compartilha do princípio racional. Louvamos a razão do

---

<sup>34</sup> Não participar da razão em nenhum aspecto não significa que as atividades dessa parte não possam ser realizadas com excelência; quando, por exemplo, dormimos bem à noite, desenvolvemos ossos e músculos fortes ou ainda temos uma boa digestão, temos um funcionamento perfeito da parte vegetativa/nutritiva. Isso, porém, é irrelevante para a questão ética da realização do bem supremo do ser humano, porque não é enquanto humanos que as realizamos, mas enquanto vegetais. Em outras palavras: é porque não nos é peculiar que as atividades vegetativas não se incluem no bem humano.

<sup>35</sup> Cf. EN I.13 1102a33-b12. Em EE II.1 1219b37-1220a4, Aristóteles também nega que é na parte vegetativa que identificamos a virtude humana: “Nós também negligenciamos qualquer outra parte da alma que possa existir, como a vegetativa, pois as partes que antes mencionamos não são peculiares à alma humana; portanto, as excelências da parte nutritiva e que tratam do crescimento não são propriedade especial do homem. Pois, se falamos do homem *qua* homem, ele deve possuir o poder de raciocinar, um princípio governante, com vistas a agir; porém a razão não governa razão, mas sim o desejo e as paixões; ele deve, então, ter estas partes. E exatamente como a boa condição do corpo é composta de excelências separadas, assim também são as excelências da alma, enquanto um fim”.

<sup>36</sup> O termo “paixão” (*pathos*) tem mais de um significado e deve ser entendido conforme o contexto que acompanha. Em Metafísica V 21, Aristóteles distingue quatro (4) tipos de *pathos*: (i) qualidade segundo a qual algo pode ser alterado, como doce e salgado, límpido e sujo; (ii) os atos desta qualidade e suas próprias alterações; (iii) movimentos ou alterações consideráveis e mais específicas, sobretudo as prejudiciais; (v) os grandes e cruéis infortúnios. Conforme aponta Zingano, em “Emoção, ação e felicidade em Aristóteles” p. 6, “quando falamos de *pathê* no domínio moral, não falamos simplesmente de afecções que alguém pode ter, como ser claro ou moreno, estar quente ou frio, mas de certas afecções que possui enquanto sujeito que age, afecções que lhe dizem respeito enquanto agente. [...] Visto que são afecções do sujeito que age, é questão de *sentimentos*, *emoções* ou *paixões*.” Em EN 1005b 21-23, Aristóteles diz: “Por paixões eu entendo apetite, raiva, medo, confiança, inveja, alegria, amizade, ódio, cobiça, rivalidade, compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados por prazer e dor”. O termo “paixão”, assim, deve ser entendido como uma afecção: é algo que nos afeta, mas que nos afeta enquanto agentes, no campo prático.

<sup>37</sup> Assim, se nossa parte desiderativa da alma é responsável tanto pelas nossas paixões (afecções) quanto pelas nossas ações, então ela diz respeito tanto à nossa capacidade de ser afetado pelas coisas quanto à nossa capacidade de afetar as coisas, de agir. Logo, as atividades da parte desiderativa envolvem tanto um aspecto passivo quanto um aspecto ativo.

homem continente e do incontinente, e a parte de suas almas que tem razão, dado que as incita corretamente e em vista dos melhores objetos; porém neles se encontra também outro elemento natural além da razão, que luta contra e resiste. Pois exatamente como membros paralisados, quando pretendemos movê-los a direita, viram para a esquerda, assim é com a alma; os impulsos das pessoas incontinentes movem-nas em direções contrárias. Mas enquanto no corpo conseguimos ver o que se desvia, na alma não. Sem dúvida, porém, devemos supor que também na alma há algo além da razão, resistindo e se opondo. Em que sentido é distinto dos outros elementos não nos interessa. Já mesmo isso parece ter alguma participação na razão, como dissemos; de qualquer modo, no homem continente obedece a razão — e presumivelmente no homem temperante e bravo é ainda mais obediente; porque nele fala, em todos os assuntos, com a mesma voz que a razão ( EN I.13 1102a32-b12).

É apelando aos fenômenos da continência e da incontinência que Aristóteles busca explicar e defender a existência da parte desiderativa da alma, parte essa que pode entrar em conflito com a razão, mas que também pode responder a ela. A continência e a incontinência dizem respeito àquelas pessoas que desejam coisas contrárias àquilo que consideram correto. Ora, da mesma maneira que há pessoas que controlam seus impulsos e desejos (o continente), há pessoas que sucumbem a eles (o incontinente). Enquanto os primeiros ouvem e obedecem à razão e por isso não perseguem tais desejos, os segundos agem contrariamente à razão e perseguem-nos. O virtuoso (como o temperante e o bravo), por sua vez, não apenas age conforme a razão, mas também deseja aquilo que é recomendado por ela.

Assim, diferente da parte nutritiva da alma que não compartilha da razão de modo algum, a parte desiderativa (a parte que deseja) o faz, na medida em que pode escutá-la e obedecer-lhe. Ao afirmar que a parte desiderativa compartilha do princípio racional de alguma maneira, enfatiza Broadie, não parece que o Estagirita quer dizer que ela é racional porque imita a parte estritamente racional — como se o seu funcionamento fosse um tipo de sombra do exercício puramente racional — mas sim que, nos seres humanos, o funcionamento da parte desiderativa é definido por referência à sua relação com a parte estritamente racional. E, sob esse aspecto, ela é distinta da parte nutritiva da alma dos seres humanos e da parte desiderativa dos outros animais

A faculdade nutritiva humana é humana apenas no sentido de ser essencial para toda a vida e, portanto, para a vida humana. Mas não é definido por sua relação com qualquer faculdade especificamente humana, e assim pode-se dizer que é formalmente o mesmo em organismos humanos e subumanos. Em certo sentido, o desejo também é comum a uma classe mais ampla de criaturas do que o homem, pois de acordo com a classificação biológica de Aristóteles, a percepção sensorial e o desejo são universais em animais. Mas de acordo com a divisão da ética, o fato de que cães, peixes e seres humanos podem ser descritos como criaturas desiderativas não implica que eles compartilhem algo formalmente o mesmo. Pois a essência da desideração humana é diferente, sendo definida em termos de uma relação funcional possível apenas para criaturas racionais em sentido estrito. (BROADIE, 1991, p 62).

Tanto nós, humanos, quanto os outros animais temos desejos e paixões e agimos. Porém a nossa faculdade desiderativa é especialmente diferente, ela possui algo de próprio: ela é capaz de ouvir e agir conforme a razão. Um leão ao avistar uma presa, ao sentir fome, irá necessariamente persegui-la, sem antes se perguntar se há outro leão próximo mais faminto e, portanto, mais merecedor de alcançar a caça. Um ser humano, por outro lado, é capaz de abrir mão da última fatia de torta — mesmo com fome — se houver alguém que ainda não teve a oportunidade de apreciar a sobremesa.

Nós também possuímos uma parte da alma que é estritamente racional. Essa parte, por sua vez, é dividida em duas: a contemplativa/teórica e a calculativa/prática. A parte contemplativa é responsável pela contemplação dos princípios imutáveis; a parte prática, por lidar com aquilo que é contingente<sup>38</sup>. Como

---

<sup>38</sup> Cf. EN VI.1 1138b36 - 1139a17: "Dividimos as virtudes da alma e dissemos que algumas são virtudes morais e outras virtudes do intelecto. Ora, as virtudes morais já discutimos em detalhe. Com relação às outras, vamos expressar nossa visão da seguinte maneira, começando com algumas observações sobre a alma. Dissemos antes que há duas partes da alma — uma que possui razão e uma que é não-racional; vamos agora traçar uma distinção semelhante dentro da parte que possui razão. E vamos assumir que há duas partes que possuem um princípio racional — uma pela qual nós contemplamos o tipo de coisas cujos princípios não podem ser de outra forma, e uma pela qual contemplamos as coisas variáveis; pois onde os objetos diferem em tipo, a parte da alma que responde a cada um dos dois é diferente em tipo, uma vez que é em virtude de uma certa semelhança e parentesco com seus objetos que eles têm o conhecimento que têm. Uma dessas partes será chamada de científica e a outra de calculativa; pois deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre o invariável. Portanto, a calculativa é uma parte da faculdade que possui razão. Devemos, então, aprender qual é a melhor disposição de cada uma dessas duas partes; pois esta é a virtude de cada uma."

vimos, a parte desiderativa, que não possui razão em si mesma, pode ouvir e obedecer a parte estritamente racional. A pergunta que se coloca, portanto, é qual das duas partes que ela pode obedecer: a contemplativa ou a prática? Nesse momento nos interessa apenas apontar brevemente a resposta, já que uma discussão mais aprofundada exclusivamente sobre esse assunto será oferecida no capítulo 4 da dissertação. Ao analisarmos a definição a virtude moral (seção 3.4), veremos que a parte da alma puramente racional à qual a parte desiderativa (responsável pelas emoções e pela motivação para agir) pode ouvir e obedecer é a parte calculativa ou prática, responsável pela virtude da *phronesis*, a sabedoria prática/prudência.

Assim, sustenta Aristóteles, ao distinguir as partes da alma notamos que há duas faculdades que possuem razão, porém em sentidos diferentes. A parte desiderativa da alma possui razão em um certo sentido, razão com qualificação: nossos desejos, paixões e ações podem ouvir e obedecer o princípio racional, tal qual um filho ouve as instruções dos pais ou nós levamos em conta os conselhos dos amigos. A outra parte possui razão em sentido racional estrito, sem qualificação: enquanto teórica, é através dela que somos capazes de reconhecer o porquê de algo ser teoricamente verdadeiro (como quando observamos e compreendemos teoremas matemáticos) e enquanto prática, é através dela que reconhecemos e damos razões para as coisas que fazemos. Segundo essa divisão, Aristóteles conclui, podemos dizer que as virtudes são distinguidas em dois tipos: algumas são virtudes do caráter (aquelas que dizem respeito à parte desiderativa da alma, que não possui razão mas é sensível a ela) e outras, virtudes do intelecto (aquelas que dizem respeito à parte da alma que possui razão em si mesma).

### **3.3 A aquisição da virtude moral**

Como dissemos anteriormente, o segundo livro da EN tem como objetivo fornecer uma introdução geral da noção de virtude moral, e ele se estrutura da

seguinte forma: dos capítulos 1–4, Aristóteles discute a origem da virtude moral; de 5–9, a sua definição. Ao observar a sequência dos tópicos trabalhados pelo Estagirita, podemos nos perguntar por que ele inicia sua apresentação da virtude moral investigando a forma como ela é adquirida e não fornecendo a sua definição. Não seria mais fácil primeiro ter clareza do que a virtude é para então investigarmos como podemos adquiri-la?

Ora, não podemos esquecer que o exame proposto por Aristóteles no tratado da EN não visa o conhecimento teórico; o objetivo da investigação, como ele diz, não é conhecer o que a virtude é, mas tornar-se bom (EN II.2 1103b26-29); há uma preocupação prática em jogo: nós investigamos a virtude moral (e buscamos defini-la) porque, em última instância, queremos aperfeiçoar nosso caráter. Logo, como enfatiza Broadie (1991, p. 72), parece correto pensar que, para Aristóteles, a questão sobre o que as virtudes são inclui, ao menos em parte, a questão acerca de como elas podem ser adquiridas e desenvolvidas. Assim, não devemos tratar o relato da origem das virtudes como uma declaração meramente externa à investigação. Pakaluk também chama atenção para o fato do Estagirita discutir a origem da virtude antes de defini-la:

É possível determinar como algo passa a existir sem antes ter claro o que esse algo é? Aristóteles, evidentemente, acha que já identificou bem esse tipo de virtude com sua noção de virtude de "a parte da alma que escuta e responde à razão" e, portanto, pode plausivelmente sugerir que alguns nomes comumente usados para as virtudes, tais como "generosidade" e "moderação", destinam-se a identificar precisamente esse tipo de virtude (1103a6). Portanto, temos uma espécie de compreensão inicial do que esse tipo de virtude é. E então Aristóteles acredita também, razoavelmente o suficiente, que muitas vezes temos uma melhor compreensão intuitiva de algo ao vermos como ele vem à existência (cf. Política, livro 1), para depois estarmos em melhor posição para defini-lo (PAKALUK, 2005, p. 95).

Assim, a escolha do Estagirita em discutir primeiro a aquisição das virtudes e depois a sua definição passa longe de ser uma mera confusão metodológica. É analisando a origem das virtudes que compreendemos melhor o que elas são e, assim, nos tornamos mais aptos a defini-las.

### 3.3.1 O hábito

O segundo livro da EN inicia com uma questão fortemente disputada em filosofia moral<sup>39</sup>: como as virtudes de caráter se originam em nós. Serão elas ensinadas? Como as adquirimos? Antes de se ocupar com as virtudes desse tipo, entretanto, Aristóteles assinala rapidamente que as virtudes intelectuais, aquelas que pertencem à parte estritamente racional da alma, devem seu nascimento e seu desenvolvimento ao ensino e, por essa razão, requerem experiência e tempo (EN II.1 1103a15-16). Não há nenhuma indicação de que o Estagirita esteja interessado, aqui, em tratar das virtudes intelectuais. Sua preocupação, conforme veremos no avançar do texto, é voltada exclusivamente ao esclarecimento da concepção de virtude moral.

Ora, as virtudes do intelecto, então, são adquiridas e desenvolvidas através do ensino. Mas e as virtudes do caráter? Aristóteles não hesita em fornecer uma resposta

[as] virtudes morais surgem como um resultado do hábito, por isso também seu nome [*éthike*] é tal que formado por uma ligeira variação do termo “*ethos*”. Também parece claro que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; pois nada que existe por natureza pode formar um hábito contrário a sua natureza. Por exemplo, a pedra que por natureza se move para baixo não pode ser habituada a se mover para cima, nem mesmo se alguém tentar treiná-la jogando-na mil vezes; nem pode o fogo ser habituado a se mover para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de uma maneira, ser treinada para se comportar de outra. Nem por natureza, então, nem contrário à natureza as virtudes surgem em nós; ao contrário: nós somos adaptados por natureza a recebê-las, e elas são aperfeiçoadas pelo hábito (EN II.1 1103a16-25).

---

<sup>39</sup> Conforme recorda Burnyeat (1980, p. 69), Platão inicia sua investigação no *Mênon* justamente se perguntando acerca da aquisição das virtudes de caráter: “diga-me então, Sócrates, se a virtude é adquirida por ensino ou por prática; ou se nem por ensino nem por prática, então ela advém ao homem por natureza, ou de outro modo?”

Aristóteles se esforça em negar que as virtudes do caráter nos são dadas pela natureza. Ao eliminar essa opção, ele pressupõe que fica estabelecida, efetivamente, a sua resposta: as virtudes do caráter, portanto, surgem como resultado do hábito (inclusive a etimologia das palavras, como aponta Aristóteles, parece apoiar o ponto de que a natureza dessas virtudes reflete o processo pelo qual elas são reveladas). Mas qual a justificativa para negar que as virtudes morais venham a existir em nós por natureza? E, antes disso, por que é negando que é por natureza que se estabelece que é através do hábito? Bem, comecemos pela segunda questão. Conforme aponta Pakaluk (2005, p. 96), Aristóteles reconhece quatro maneiras pelas quais as coisas podem se originar: pela natureza, pelo propósito deliberado (ou escolha deliberada), pela necessidade e pelo acaso. Que o caráter surja por acaso é algo absurdo; se assim fosse, afirma Pakaluk, então inclusive a *eudaimonia* poderia surgir aleatoriamente. Se a sua origem fosse por necessidade, ninguém poderia ser culpado ou elogiado por ser temperante ou bravo ou covarde. Logo, se as virtudes de caráter não surgem pela natureza, então elas devem surgir através de propósito deliberado, que neste caso, toma a forma de um tipo de habituação, de treinamento<sup>40</sup>.

Voltemo-nos, agora, para a primeira pergunta: por que as virtudes de caráter não existem em nós por natureza? Ora, aquilo que é por natureza é necessário. E, se algo é necessário, então ele não pode ser de outro modo. Assim, se um ser possui por natureza uma propriedade, essa propriedade pertence a ele por necessidade (e o que é necessário não pode ser de outro modo); logo, aquilo que é contrário a essa propriedade não pode, também, pertencer a esse ser. Os exemplos dados por Aristóteles são de fácil compreensão: uma pedra, por natureza, move-se para baixo e o fogo, por natureza, move-se para cima. O contrário a essas propriedades naturais não é possível: não podemos habituar uma pedra a se mover

---

<sup>40</sup> A relação entre a escolha deliberada e o hábito ficará mais clara depois que tivermos tratado da definição da virtude moral. Mas, o que podemos adiantar, é que a escolha deliberada é um modo de ser dos atos voluntários dos humanos adultos (que diz respeito à possibilidade que estes têm de agir de outro modo e de considerar razões para aquilo que fazem). É ela que, em última medida, será o princípio da ação virtuosa. E será através do hábito e da educação moral que aprenderemos que é preciso realizar as ações virtuosas por escolha (isto é, porque entendemos as razões corretas para fazê-las).



para cima e nem o fogo para baixo. Com as virtudes morais isso não acontece: não nascemos com a propriedade da coragem, por exemplo; ninguém nasce corajoso, mas habitua-se — através dos atos corajosos — a ser uma pessoa corajosa. Como pontua o Estagirita, portanto, as virtudes não surgem em nós pela natureza nem contrário à natureza: mas é pela natureza que temos a capacidade de adquiri-las através de habituação, de exercício.

Agora que sabemos que é através da habituação que adquirimos as virtudes morais, devemos entender como esse processo acontece. Aristóteles enfatiza que, das coisas que são por natureza, nós primeiro adquirimos sua potencialidade para depois, então, exercermos a atividade. É assim com os sentidos: não é porque escutamos e enxergamos várias vezes que temos a capacidade de ouvir e ver, mas é porque temos a capacidade de ouvir e ver que ouvimos e vemos. Isto é: temos — potencialmente — a capacidade de ouvir e enxergar antes mesmo de, de fato, ouvir e enxergar. Com a virtude e o vício, contudo, não é assim. Tal como acontece com as artes (já que elas também são atividades práticas), a virtude é adquirida após o seu exercício:

as coisas que temos que aprender antes de podermos fazê-las, aprendemos fazendo-as; por exemplo: os homens tornam-se construtores, construindo e tocadores de lira, tocando; assim também nós nos tornamos justos fazendo atos justos, temperantes fazendo atos temperantes, corajosos fazendo atos corajosos (EN II.1 1103a32-b2).

Assim, é através da prática que nos tornamos virtuosos, tal qual é através da prática que alguém se torna um pianista<sup>41</sup>. Mas, Aristóteles faz a ressalva (EN II.1 1103b6-21), não basta tocar piano para que alguém se torne um *bom* pianista; é preciso tocar de uma *certa maneira* e, para isso, é preciso ser instruído pelas pessoas certas. Assim, o modo pelo qual executamos ações de um certo tipo — o modo pelo qual agimos — é definitivo para que adquiramos determinada

---

<sup>41</sup> Em muitas partes da obra, Aristóteles esclarece algumas características da virtude moral através de exemplos sobre a *techne*, já que ambas são disposições práticas.

característica: aquele que repetidamente executa bem um tipo de ação, torna-se — neste aspecto — bom; aquele que executa mal, torna-se mau. Portanto, para ser um bom pianista, é preciso tocar piano bem. Para ser virtuoso, do mesmo modo: é preciso *agir bem*, agir de forma excelente. E, aponta o Estagirita, “não faz uma diferença pequena, então, se formamos hábitos de um tipo ou de outro desde a nossa juventude; faz uma grande diferença, ou melhor, faz *toda* a diferença”. É preciso ser habituado a agir bem através das ações certas desde que começamos as nossas vidas, para que assim possamos nos tornar pessoas virtuosas.

Ao discutir o papel do hábito para as virtudes morais, Aristóteles também antecipa o gênero ao qual essas virtudes pertencem: são *disposições* do caráter<sup>42</sup>. Mais a frente, após alguns apontamentos necessariamente anteriores, investigaremos especificamente o modo como as disposições de caráter são definidas. Por ora, basta que tenhamos em mente a referência já feita pelo Estagirita.

### 3.3.2 As condições do ato virtuoso e a importância da educação moral

Ora, dizer que as pessoas se tornam virtuosas realizando atos virtuosos não seria, de alguma maneira, circular? Afinal, se fosse assim, a pessoa já não deveria ser virtuosa para realizar, então, seu primeiro ato virtuoso? Aristóteles considera que essa é uma dúvida válida (e, por isso, possível de ser feita por seus objetores) quando explicamos a aquisição da virtude moral através de analogias com a arte.

---

<sup>42</sup> Cf. EN II.1. 1103b7-21: “De novo, é pelas mesmas causas e pelo mesmo meio que cada virtude é produzida e destruída, e similarmente toda arte; pois é de tocar a lira que tanto os bons como os maus tocadores de lira são produzidos. E a afirmação correspondente é verdadeira de construtores e de todo o resto; os homens serão bons ou maus construtores como resultado de construir bem ou mal. Pois se não fosse assim, não haveria necessidade de um mestre, mas todos os homens teriam nascido bons ou maus em seus ofícios. Este, então, também é o caso com as virtudes; por fazer os atos que fazemos em nossas transações com outros homens, que nos tornamos justos ou injustos, e por agir conforme agimos na presença do perigo, e sendo habituados a sentir medo ou confiança, nos tornamos corajosos ou covardes. O mesmo se aplica aos apetites e aos sentimentos de raiva; alguns homens se tornam temperantes, outros auto-indulgentes e irascíveis, por se comportar de uma maneira ou de outra nas circunstâncias apropriadas. Portanto, em uma palavra, *as disposições de caráter* se originam de atividades semelhantes.” Grifo meu.

Pode-se perguntar o que queremos dizer quando afirmamos que devemos nos tornar justos realizando atos justos e temperantes realizando atos temperantes; pois se os homens realizam atos justos e temperantes, já são então justos e temperantes, do mesmo modo que se realizam aquilo que é gramatical ou musical, são então proficientes em gramática e música (EN II.4 1105a18-21).

A resposta do Estagirita a essa objeção consiste em mostrar que a afirmação "agir virtuosamente" possui dois sentidos: ela pode significar tanto (i) realizar o tipo de ação que alguém virtuoso realizaria, quanto (ii) realizar esse tipo de ação, mas do modo como a pessoa virtuosa realizaria. E a tese de Aristóteles é que, ao realizar ações de (i), nos tornamos tais que realizamos ações de (ii).

Analisemos melhor o problema. Será que mesmo nas artes tal objeção seria verdadeira? Aristóteles sustenta que não: afinal, alguém pode escrever uma redação gramaticalmente correta não porque *conhece* as regras da gramática, mas porque foi auxiliado por outra pessoa ou, ainda, por mero acaso. Assim, não basta escrever corretamente para ser considerado um gramático, é preciso ter o *conhecimento* (saber as razões) de por que escreveu o texto justamente como escreveu. Mas, por mais que o caso das artes se pareça com o das virtudes, o Estagirita aponta que eles não são realmente similares. Na arte, basta que o produto tenha certas características para que ele seja considerado como o fim que realmente se deseja obter: no caso da gramática, por exemplo, se alguém escreve um texto corretamente, em relação ao seu objetivo, não parece fazer diferença quais as causas que levaram a esse fim; o texto será considerado um texto gramaticalmente correto seja porque quem o escreveu realmente é um gramático, seja porque teve sorte. Quando tratamos das virtudes, entretanto, as coisas são um pouco diferentes: enquanto na arte seu produto é extrínseco às atividades que o produzem, nas virtudes o fim é a própria atividade virtuosa (e não algum resultado que se origina dela).

Logo, é preciso que as próprias atividades virtuosas sejam de uma certa maneira e isso depende de algumas condições sob as quais deve estar aquele que realiza essas atividades (isto é: o agente moral): "Em primeiro lugar, ele deve ter

conhecimento; em segundo lugar, ele deve escolher os atos e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro lugar, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável (EN II.4. 1105a31-b1)<sup>43</sup>.

O que Aristóteles quer assinalar aqui é a diferença entre atos feitos conforme a virtude e atos feitos pela virtude. Como esclarece Spinelli, os atos do primeiro tipo

são os atos praticados por uma outra razão que o reconhecimento do ato como virtuoso; não são atos consequentes da disposição de caráter virtuosa do agente. Em suma, são atos nos quais o agente não se encontra em pelo menos uma das condições expostas em EN II.4. 1105a31-b1. Ora, assim são os atos de alguém que está aprendendo a virtude: ele faz as mesmas coisas que o virtuoso faria se estivesse nessa mesma situação; no entanto, o aprendiz da virtude e o virtuoso têm razões diferentes para agir (SPINELLI, 2007, p. 45).

Assim, é realizando atividades em conformidade com a virtude que as pessoas ainda não virtuosas se tornarão, por fim, virtuosas. Porém, diferente da arte, onde um aspirante a pianista aprende a tocar piano executando as mesmas notas repetidas vezes até chegar à perfeição (isto é: ao domínio exigido de um especialista), as ações virtuosas mudam conforme mudam as circunstâncias na qual o agente se encontra. Mas se a prática das atividades virtuosas requer sempre a avaliação das circunstâncias nas quais o agente está envolvido — já que cada caso particular envolve características distintas — como essa prática pode gerar uma disposição para realizar ações de um mesmo tipo? Ou seja: é preciso mostrar como os atos não virtuosos (aqueles em conformidade com a virtude) geram atos virtuosos (aqueles feitos pela virtude), como a prática gera a virtude.

Para respondermos adequadamente essa questão e compreendermos melhor o processo de aquisição da virtude, precisamos voltar nossa atenção para as

---

<sup>43</sup> Estas três condições acabam se tornando mais claras no decorrer da EN. A primeira condição é explicada adequadamente pelo Estagirita no livro III, quando ele trata dos atos involuntários e voluntários: a ação virtuosa, para ser de fato virtuosa, precisa ser realizada voluntariamente, isto é, sem nenhum tipo de coerção (força externa) e com conhecimento das circunstâncias. A segunda condição diz respeito à razão que o agente tem para agir: tendo conhecimento das circunstâncias em que se encontra, ele precisa agir porque reconhece que aquela ação é a ação virtuosa a ser feita. A terceira condição, por sua vez, exige que os atos do agente decorram da sua disposição virtuosa.

considerações que Aristóteles faz acerca da *educação moral*. Como não há um tópico ou capítulo na *Ética* onde o filósofo trata especificamente desse assunto, é preciso atentar para os pormenores ditos nos diversos contextos abordados pelo Estagirita. Não acreditamos que isso seja de fato um problema, mas certamente inclui um grau de dificuldade a mais na investigação.

Como aponta Burnyeat (2010, p. 157), a moralidade conforme compreendida por Aristóteles advém de uma sequência de estágios com dimensões cognitivas e emocionais e a educação moral tem um importante papel nisso. Na infância (e talvez mesmo na juventude) não somos capazes de deliberar e estabelecer aquilo que devemos fazer para formar o nosso caráter. É através dos ensinamentos que recebemos dos nossos pais e nossos professores (ou de qualquer figura de autoridade) que aprendemos a agir *pela* virtude ao realizarmos ações *conforme* a virtude. O papel do educador moral na vida das crianças e dos jovens é, portanto, inicialmente orientá-los a agir em conformidade com a virtude, para que, fazendo isso, elas aprendam a *amar* aquilo que é virtuoso. Um jovem que cresce em boa companhia, observando e reproduzindo ações virtuosas<sup>44</sup> (como um filho que imita as ações dos pais, num primeiro momento, porque deseja agradá-los), aos poucos se tornará capaz de apreender o que essas ações todas têm em comum: são virtuosas<sup>45</sup>. E que é justamente por isso que elas devem ser escolhidas. Como aponta Spinelli (2005, p. 47), a prática não gera automaticamente a virtude, ela envolve um processo de reflexão: avaliamos as circunstâncias e escolhemos aquilo que é o melhor a ser feito; há, assim, um aspecto cognitivo envolvido na aquisição da virtude que permite ao agente julgar, por ele mesmo, que agir de determinada forma é bom. E é esse elemento que faz o aprendiz da virtude reconhecer aquilo que há de comum nas diferentes ações que realiza e, mais a frente, escolher tais ações.

---

<sup>44</sup> Veja bem: estamos, aqui, tratando do campo prático. Por mais que possamos instruir alguém a ser bom através do campo teórico (como quando contamos uma fábula para uma criança esperando que ela absorva alguma lição sobre a vida), é a repetição de ações virtuosas (ou seja, ações conforme a virtude) a condição primeira para a aquisição da virtude. Uma criança que ouve ou lê uma fábula sobre como é importante contar sempre a verdade, pode *compreender* o seu significado e a importância disso; mas é ao *agir* que suas ações devem seguir tal conselho.

<sup>45</sup> Ou, como Aristóteles aponta em diversas passagens na EN (III.7 1115b12-13, IV.1 1120a23-24, IV.2 1122b6-7), são nobres. É por serem nobres que as ações virtuosas são escolhidas.

Trataremos mais acerca deste ponto em seguida, ao investigarmos a concepção aristotélica da escolha<sup>46</sup>.

O aspecto cognitivo da reflexão e da escolha, porém, não é suficiente para que adquiramos a virtude. É necessário, também, um aspecto de caráter emocional: o prazer. Um jovem, ao ser instruído pelos pais a agir bem, deve aprender a escolher e realizar as ações virtuosas porque sente prazer fazendo isso; é por isso que anteriormente dissemos que o papel do educador é ensinar os jovens a *amar* o que é virtuoso. Em outras palavras: é papel do educador não apenas ensinar o jovem a julgar corretamente sobre aquilo que ele deve fazer, mas também ensinar a sentir prazer ao agir. Para Burnyeat (2010, p. 166) — e concordamos com ele — é o elemento emocional que faz a ligação entre agir e agir com boas razões. É por causa do prazer que aprendemos a sentir na escolha e na prática dos atos virtuosos que deixamos de realizar as ações em conformidade com a virtude para realizá-las *pela* virtude. Assim, o que a repetição nos ensina é ter prazer em realizar uma atividade, quando então será possível se engajar na sua realização de modo inteiro, buscando as razões de fazer isso antes que o seu contrário; é porque experimenta prazer que um agente pode atribuir a uma atividade um valor intrínseco, vendo-a como algo bom em si mesmo. Não podemos esquecer o caráter prático da virtude moral: o agente só é capaz de identificar, nas mais diversas situações, aquilo que é o melhor a ser feito se os seus sentimentos e desejos se aperfeiçoarem junto com a razão.

### **3.4 A definição da virtude moral**

#### **3.4.1 A virtude moral: gênero e diferença específica**

---

<sup>46</sup> É importante notar já aqui, entretanto, que aquele que está se tornando virtuoso deve ser capaz de avaliar as circunstâncias em que se encontra e escolher aquela ação que ele reconhece como virtuosa. E, conforme veremos, a escolha envolve razão. As crianças, apesar de não serem perfeitamente racionais — e justamente por isso não serem capazes de escolher, sozinhas, aquilo que deve ser feito — já possuem a razão operando de maneira imperfeita. E é por isso (isto é, porque a sua capacidade de deliberar está se desenvolvendo) que elas são capazes de aprender a ser virtuosas.

“Em seguida, devemos considerar o que a virtude é (EN II.5 1105b19)”. É assim que inicia o quinto capítulo do livro II. Aristóteles, aqui, demarca a transição da discussão acerca da aquisição da virtude moral para a discussão que pretende defini-la. Conforme seu tratado lógico *Tópicos*, uma boa definição é aquela que primeiro apresenta a classe mais geral ao qual algo pertence (seu gênero) para, então, identificar sua subclasse dentro da classe mais geral (sua espécie) ao dizer o que distingue esse algo de outras coisas dentro da classe geral (sua diferença específica). É exatamente assim que Aristóteles busca definir a virtude moral em II.5-9: localizando-a no gênero das disposições da alma e distinguindo-a das outras disposições ao identificar nela algo de intermediário. Mas como o Estagirita chega nessa definição e como podemos compreender os conceitos envolvidos (e, por fim, a própria definição)?

### 3.4.2 O gênero da virtude moral: é uma disposição

Visto que as coisas que são encontradas na alma são de três tipos — paixões, faculdades e disposições de caráter — a virtude deve ser uma delas. Por paixões quero dizer apetite, raiva, medo, confiança, inveja, alegria, amor, cobiça, rivalidade, compaixão e em geral os sentimentos que são acompanhados de paixão e dor; por faculdade as coisas em virtude das quais nós dizemos ser capazes de sentir as paixões, como tornar-se raivoso ou estar em sofrimento ou sentir compaixão; por disposição as coisas em virtude das quais nos posicionamos bem ou mal com referência às paixões, por exemplo: com referência à raiva nós ficamos mal se sentimos isso violentamente ou de forma muito fraca, e bem se sentimos moderadamente; e similarmente com referência às outras paixões (EN II.5 1105b19- 28).

Após apresentar as três coisas que podem ser encontradas na alma<sup>47</sup>, Aristóteles começará por refutar as opções.

---

<sup>47</sup> Notemos que aqui, como em todo o livro II, Aristóteles está tratando das virtudes morais, virtudes essas que dizem respeito à parte não racional da alma que ouve e obedece à razão. É por esse motivo que ao enumerar aquilo que faz parte da alma, Aristóteles deixa de fora coisas como pensamentos e crenças, por exemplo.

Ora, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque nós não somos chamados bons ou maus em razão das nossas paixões, mas em razão de nossas virtudes e vícios; e porque não somos nem elogiados nem censurados por nossas paixões (pois o homem que sente medo ou raiva não é elogiado, nem o homem que simplesmente sente raiva elogiado, mas o homem que sente estas coisas de uma certa maneira), mas por nossas virtudes e vícios nós somos censurados ou elogiados (EN II.5 1105b29-1106a2).

Como aponta Pakaluk, os argumentos aristotélicos de que a virtude (bem como seu vício correspondente) não pode ser nem uma paixão nem uma faculdade são baseados em considerações de linguagem comum: não justificaríamos a alegação de que alguém é uma pessoa boa ou má apenas por notarmos que ela tem uma resposta emocional pontual de um certo tipo (João está com raiva, então João é mau) ou por ter a capacidade de ter essa resposta (João é capaz de sentir raiva, logo João é mau). Mas é justamente por causa da presença ou da ausência das virtudes em nós que somos ditos bons ou maus; além disso, é por causa delas, também, que podemos (e merecemos) ser elogiados ou censurados. Enquanto as paixões são apenas sentidas por nós e não nos parece correto elogiar ou censurar alguém por isso, o mesmo ocorre com as faculdades: não é porque alguém possui a capacidade de sentir-se com raiva que deve receber elogios ou censuras.

Além disso, Aristóteles pontua que apesar de não podermos ser elogiados ou censurados por causa das nossas paixões ou faculdades (isto é: por aquilo que sentimos quando estamos com raiva ou com medo, por exemplo), podemos ser quando sentimos tais coisas *de certa maneira* (EN II.5. 1105B29-1106a2). Ora, Aristóteles definiu as disposições como “aquilo pelo qual nos posicionamos bem ou mal com relação às paixões”. Ou seja: não é o caso das paixões (dos sentimentos pelos quais somos tomados) não terem nenhuma relação com as virtudes ou os vícios, mas sim dessas paixões serem emocionalmente recebidas e expressadas de uma maneira boa (no caso das virtudes) e de uma maneira má (no caso dos vícios). Assim, uma disposição não diz respeito a simplesmente uma paixão que sentimos, mas ao modo (bom ou mau) pelo qual somos capazes de sentir essa paixão; e isso depende das circunstâncias nas quais nos encontramos. Se eu sinto raiva, eu posso ser elogiada ou censurada pela *maneira* como eu sinto essa raiva, e isso depende



das circunstâncias em que me encontro: qual a intensidade dessa raiva, em que lugar, em relação a quem ou a que, por muito ou pouco tempo.

Outro motivo dado por Aristóteles de porque as virtudes e os vícios não pertencem ao gênero das paixões e das faculdades reside no fato de que não escolhemos ser ou não afetados pelas últimas (EN II.5 1106a3-6). João não escolhe sentir ou não sentir raiva; quando tratamos de afecções e sentimentos, não temos a liberdade de decidir se desejamos ser afetados, apenas somos. Não podemos censurar ou elogiar João porque ele sentiu raiva, entretanto podemos julgá-lo quanto à postura que ele adotou (boa ou má) ao ser atingido pelo sentimento, o que parece indicar — novamente — que as virtudes e os vícios se enquadram no gênero das disposições. Que as virtudes e os vícios parecem envolver algum tipo de escolha é uma característica antecipada por Aristóteles, a qual será discutida após estabelecida a definição da virtude moral.

Assim, considerando que as virtudes e os vícios não são paixões nem faculdades<sup>48</sup>, elas devem ser disposições da alma. Mas o que mais precisamente Aristóteles quer dizer com “disposição”? Para compreendermos melhor seu significado, precisamos atentar para a sua forma grega: *hexis*. Em uma difícil mas útil passagem da Metafísica, Aristóteles esclarece a noção de *hexis* da seguinte maneira:

Nós chamamos uma disposição daquilo que tem partes, em respeito tanto ao lugar ou à capacidade ou ao tipo; pois deve haver uma certa posição, como a palavra “disposição” mostra. *Hexis* pode significar (a) em certo sentido uma atividade (energeia), por assim dizer, do haver e da coisa, como no caso de uma ação (práxis) ou movimento; pois quando uma coisa faz e outra é feita, há entre elas um ato de fazer. Dessa maneira, entre o homem que tem uma veste e a veste que se tem, há um “ter (hexis)”. Mas um “ter” (hexis) neste sentido evidentemente não é possível; pois o processo iria ao infinito se pudéssemos ter a *hexis* do que temos. Mas (b) há outro sentido de “ter (*hexis*)” que significa uma disposição, em virtude da qual a coisa que está disposta está bem ou mal disposta, e independentemente ou em relação a outra coisa. Por exemplo, a

---

<sup>48</sup> Aristóteles também aponta que a faculdade de sentir as paixões nos pertence por natureza, enquanto as virtudes e os vícios — como já vimos — são adquiridos através do hábito.

saúde é uma *hexis*, uma vez que é uma disposição do tipo descrito. Além disso, qualquer parte de tal disposição é chamada *hexis*; e, portanto, a excelência (arete) das partes é um tipo de disposição (*hexis*) (Met. V.20 1022b4-14).

Como aqui tratamos da virtude da parte não racional da alma que ouve e responde a razão, a *hexis* a qual nos referimos é também uma disposição dessa parte. Há de se notar que as disposições pertencem ao gênero superior da qualidade. Assim, quando falamos da qualidade de algo, podemos nos referir a quatro diferentes sentidos em que isso pode ser dito: enquanto capacidades (como a saúde de quem possui músculos fortes e sadios para lutar boxe), enquanto afecções (como o frio e o calor), enquanto formato de algo (como o peso e comprimento de algo) e, por fim, enquanto disposições e condições. Enquanto as disposições são mais duráveis e difíceis de mudar, as condições mudam com mais facilidade e são menos resistentes. Na passagem citada acima, Aristóteles identifica a saúde com uma *hexis*, uma disposição; Mas ela seria melhor classificada na qualidade de condição, já que é uma condição na qual o corpo se encontra (tal como seria a doença, o frio e o calor, por exemplo) e pode, mais facilmente, ser alterada. A virtude (bem como qualquer tipo de conhecimento), por outro lado, pode ser dita uma qualidade de disposição, já que existe em nós de forma mais duradoura e, como vimos, é adquirida através da prática de atos virtuosos.

Uma *hexis* no contexto da ética, portanto, indica uma disposição, um estado de “ter”. É por isso que, muitas vezes, *hexis* é traduzido corriqueiramente como “hábito”, derivada do verbo latino *habere*, ter ou possuir. Seguindo de perto nossas observações de esclarecimento do termo, Pakaluk (2005, p. 106-108) aponta três importantes conotações de *hexis* que Aristóteles pretende enfatizar quando trata das virtudes:

(i) o termo conota estabilidade. Nos contextos que vão além da Ética, Aristóteles costuma usar o termo para significar uma qualidade duradoura e profundamente enraizada de uma coisa em contraste com uma qualidade transitória e superficial. O exemplo dado é limitado, mas bastante didático: esculpir uma forma em um bloco, diferente de pintá-lo com uma cor, seria impôr uma *hexis* sobre o bloco. Ou seja: o objetivo aqui é enfatizar a estabilidade e a permanência que residem no termo.

(ii) o termo conota posse e, assim, deve ser contrastado com o mero uso. É o caso de alguém que simplesmente possui uma virtude e a atualização dessa virtude através de uma atividade característica dela, como um herói adormecido que simplesmente possui coragem e o mesmo herói quando no calor da batalha precisa, de fato, agir corajosamente. O termo, assim, significa algo oculto e em potência; algo que pode se manifestar, mas não é obrigado a fazê-lo.

(iii) O termo implica algo como uma orientação persistente, quer esta orientação seja passiva ou ativa. Uma *hexis* pode ser uma disposição passiva para responder de certas maneiras, dadas certas circunstâncias ou estímulos, como a prontidão de uma porta elétrica que abre toda vez que alguém ativa seu mecanismo. Ou uma *hexis* pode ser ativa e direcionada, visando realizar um certo tipo de resultado, independentemente das circunstâncias, como um pássaro que passa o dia na praia em busca de moluscos para saciar a sua fome.

Assim, conforme aponta Pakaluk, a virtude de caráter é entendida por Aristóteles como uma *hexis* em três sentidos: como um traço estável, que é construído e estabelecido através da prática, através de treinamento; como uma condição que não precisa ser atualizada; e, por último, sendo análoga a uma habilidade (como a construção de uma casa) na medida em que trabalha em vista de um objetivo definido de maneira disciplinada.

### **3.4.3 A diferença específica da virtude moral: escolha deliberada e mediania**

Aristóteles estabelece em EN II.5 que virtudes são disposições de caráter; mas, dado que os vícios também são disposições, é preciso mostrar que tipo de disposições são as virtudes. Em outras palavras: para que sejamos capazes de diferenciar virtudes de vícios, precisamos refinar o seu conceito e isso será feito apontando para a sua diferença específica.

Devemos observar, então, que toda virtude tanto coloca em boa condição a coisa de que ela é virtude quanto torna excelente o exercício da sua função; por exemplo, a excelência do olho torna o olho bom assim como o exercício da sua função, pois é por causa da excelência do olho que nós enxergamos bem. Da mesma forma, a excelência do cavalo tanto torna o cavalo bom quanto o torna bom em correr ou em transportar seu cavaleiro ou em aguardar o ataque do inimigo. Portanto, se isto é verdade em todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que torna um homem bom e que o faz realizar bem a sua função própria (EN II.6 1106a15-23).

A ideia de Aristóteles com essa passagem é indicar que as virtudes são as boas disposições; enquanto os vícios, por sua vez, são as más. Conforme já foi apontado por Aristóteles no argumento da função em EN I.7 acerca do qual tratamos no primeiro capítulo, a virtude de algo (seja um olho ou o homem) é aquilo que permite a este algo realizar corretamente sua função ou, nas palavras de Spinelli (2005, p. 67) “a virtude aperfeiçoa o ser de que ela é virtude e aperfeiçoa-o na medida em que o habilita a realizar com perfeição a atividade que lhe é própria.”. A virtude dos seres humanos, portanto, é a disposição que faz com que o ser humano seja bom (isto é: que faz com que ele seja capaz de *agir bem*) e a partir da qual cada ser humano realizará bem a sua função. Mas no que consiste dizer que a virtude é um bom tipo de disposição? E como, mais concretamente, podemos alcançá-la?

Para responder a essa questão, precisamos levar em consideração — como enfatiza Aristóteles (EN II.6 1106a24-26) — o tipo particular da natureza da virtude. Para tanto, nos voltemos, por fim, à definição de virtude moral proposta pelo Estagirita no findar de II.6

A virtude é então uma disposição de caráter envolvendo escolha, consistente em um meio-termo (que é relativo a nós), sendo este determinado por um princípio racional, e por um princípio racional que o homem de sabedoria prática determinaria. Ora, ela é uma mediania entre dois vícios, um por excesso, outro por deficiência; e ela é uma mediania porque os vícios, respectivamente, falham ou excedem o que é certo com relação às ações e às paixões, enquanto que a virtude tanto encontra quanto escolhe o que é intermediário (EN II.6 1106b36-38).

Assim, segundo a definição proposta por Aristóteles, a virtude moral nos faz bons seres humanos e nos faz realizar bem nossa função humana na medida em que é uma disposição de caráter que nos permite escolher aquilo que é correto (mediano) nas paixões e nas ações tal como é calculada pelo raciocínio correto (ou reta razão ou princípio racional). Mas tentemos compreender melhor essa definição atentando para dois termos chaves que dela participam e que, até agora, foram por nós apenas citados rapidamente: as noções de “escolha” e “mediania”.

### 3.4.3.1 Escolha deliberada e o ato voluntário

Como vimos, a virtude de caráter (e também o vício) é uma disposição da alma envolvendo escolha (*prohairesis*)<sup>49</sup>. Mas o que justifica a introdução da escolha na definição da virtude? Qual é a conexão entre ambas? Ora, para começarmos a investigar o papel da escolha na virtude moral, nosso primeiro passo consiste em esclarecer o que o Estagirita entende pelo termo. Ao caracterizar a virtude como uma disposição que envolve escolha, Aristóteles está falando, especificamente, da *escolha deliberada*, já que é esse tipo de escolha que participa dos contextos práticos, que envolvem aquilo que é contingente. Uma escolha envolve decidir entre uma coisa ou outra. Uma escolha deliberada, por sua vez, é a escolha resultante do ato de pesar razões dentro de um quadro de alternativas possíveis, tendo em vista aquilo que é o melhor a ser escolhido pelo agente. Assim, se eu escolho deliberadamente ‘a’ (comer uma maçã) é porque eu tenho razões suficientes (buscar uma alimentação saudável) para recusar ‘b’ (comer um pedaço de torta). A escolha

---

<sup>49</sup> Broadie (1991, p. 78) chama a atenção para as variantes da tradução da passagem onde ocorre a definição da virtude moral como disposição para escolher: “A virtude moral (e também o vício moral) é um estado da alma ‘preocupado com a escolha’ (Ross) ou ‘envolvendo a escolha’ (Ostwald), ou um estado da alma ‘que decide’ (Irwin). A palavra é ‘*prohairesis*’. Há dois itens para tradução. O primeiro é o termo cognato principal, *prohairesis*. Alguns dizem ‘escolha’, alguns ‘decisão’, alguns ‘preferência’, alguns ‘escolha fundamentada’ ou ‘preferência fundamentada’, alguns ‘propósito’. Neste livro optei por “escolha racional” (ou às vezes apenas “escolha”), embora eu fique frequentemente com a palavra grega. O segundo [termo] é o final adjetivo ‘-ike’. Os tradutores que o tomam como ‘concernido’ ou ‘envolvendo’ (por exemplo, ‘relativo à escolha’) podem ser excessivamente cautelosos. Em geral, o final ‘-ikos’ é causativo, embora ele fale de uma tendência ou capacidade para causar, ao invés de uma causa real. Assim, o significado de ‘*prohairesis*’ pode ser encontrado em algum lugar nisso que se segue: ‘que tende a dar origem a uma *prohairesis*’; ‘formador de uma *prohairesis*’; ‘contribuindo para uma *prohairesis*’; ‘promovendo uma *prohairesis*’, ‘tendendo a resultar em ...’, ‘expressado em ...’.”

deliberada, portanto, envolve pesar e apresentar razões para agir de uma forma e não de outra. É evidente, assim, que há alguma relação direta da escolha deliberada com a razão e, também, com a ação. Mas qual será essa relação? É através da discussão sobre as ações humanas, apresentada em EN III, que Aristóteles pretende oferecer uma resposta a essa pergunta.

Do capítulo 1 ao capítulo 5 do livro III da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles discute a voluntariedade (isto é, os atos voluntários) em questões concernentes ao exercício do caráter, da virtude moral: em III.1, ele explica os atos voluntários e involuntários; em III.2, define a escolha (*prhohairesis*); em III.3, define a deliberação; em III.4, analisa o desejo (*boulesis*); em III.5, por fim, Aristóteles retorna ao tópico inicial do ato voluntário. Seguiremos, na medida do possível, a ordem dos tópicos apresentada pelo Estagirita.

O livro III abre com a seguinte consideração

Uma vez que a virtude está relacionada com as paixões e as ações, e ao que é voluntário é concedido elogio e censura, enquanto o que é involuntário suscita perdão e às vezes até compaixão, então distinguir o voluntário e o involuntário é presumivelmente necessário para aqueles que estão estudando a virtude e também útil para os legisladores com vistas à atribuição tanto de honras quanto de punição (EN III.3 1109b30-34)

São oferecidas, então, duas razões para a investigação dos atos voluntários: para a melhor compreensão da noção de virtude dentro da obra e porque é importante para os legisladores, já que é através da noção de responsabilidade que envolve os atos voluntários que as pessoas podem receber tanto punições (quando escolhem fazer aquilo que é censurável) quanto honras (quando escolhem fazer o que é elogiável). Estamos interessados, aqui, na investigação da virtude, então é atentando para essa razão que analisaremos o que é dito acerca dos atos voluntários<sup>50</sup>. Lembremos de algo que já foi dito na seção 3.3.2: em EN II.4,

---

<sup>50</sup> A análise aristotélica dos atos involuntários, que ocorre de 1110a1-1111a21, parece ter como alvo principal não quem está estudando as virtudes, mas os legisladores. O seu objetivo parece ser o de delimitar e explicar os casos onde a lei considera uma pessoa como tendo agido involuntariamente e que, portanto, não deve ser punida por isso. Há dois motivos que podem levar um ato involuntário a ser

Aristóteles expõe as condições sob as quais o agente deve se encontrar para que as suas ações sejam de fato virtuosas: ele deve ter conhecimento, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável e ele deve *escolher as suas ações e escolhê-las por elas mesmas* (1105a18-21). Ora, nesse momento o Estagirita já estava chamando atenção para o caráter voluntário da ação. Entretanto é apenas agora, no livro III, que essa condição será esclarecida. Voltemo-nos, então, para esse esclarecimento.

As condições para um ato ser voluntário são fornecidas por Aristóteles na última parte do capítulo 1, em 1111a22-b3: um ato, para ser voluntário, precisa (1) ser realizado com conhecimento das circunstâncias e (2) ser originado por um princípio interno ao agente<sup>51</sup>. Esperamos que, imediatamente após expostas as circunstâncias mediante as quais um ato é voluntário, Aristóteles dedique algumas linhas a explicá-las. Mas não é isso que ocorre. Ele finaliza o capítulo tecendo alguns apontamentos acerca dos atos realizados em razão da ira e do apetite<sup>52</sup>; o que, em um primeiro momento, pode nos parecer sem propósito, no decorrer dos outros capítulos se mostrará indispensável para a inclusão da noção de escolha na

---

realizado: força e ignorância. A primeira parte do capítulo (1110a1-1110b16) é destinada a apresentar e analisar os atos involuntários que ocorrem devido à força externa, a um princípio de movimento externo ao agente, como a pessoa que é carregada de Porto Alegre para o litoral gaúcho por uma forte ventania. Ainda dentro dos atos realizados por uma força externa, estão aqueles que são realizados por medo de grandes males ou por algo nobre, como é o caso do marinheiro que lança as cargas do navio ao mar no meio de uma tempestade para preservar a vida dos outros tripulantes. Estes, Aristóteles diz, são atos mistos: o agente os realizou voluntariamente (isto é: o princípio de movimento da ação é interno ao agente); porém, em outra situação (se não houvesse uma tempestade e a tripulação não corresse perigo), ninguém escolheria tais atos por eles mesmos. E as ações realizadas devido a uma força externa, diz o Estagirita, não podem ser elogiadas ou censuradas, já que o princípio de movimento é externo ao agente (como no caso da pessoa que foi arrastada até o litoral por um ciclone; ela não *escolheu* visitar o mar, mas foi obrigada a isso). Os atos realizados por ignorância são distinguidos por Aristóteles em dois tipos: por ignorância ética (ignorância do que é bom e mau) e por ignorância não ética (ignorância daquilo que está sendo feito). Atos do último tipo envolvem a ignorância das circunstâncias (quem, o quê, onde, etc), como quando alguém bebe veneno achando que está bebendo água. Os atos do primeiro tipo envolvem a ignorância dos universais (que é a ignorância nos fins que se persegue na ação e não na compreensão da ação que se está sendo feita), como quando alguém não reconhece uma boa ação como boa. A definição dos atos voluntários será em termos contrário as duas características dos atos involuntários: o princípio do movimento não deve ser externo ao agente e ele precisa ter conhecimento das circunstâncias.

<sup>51</sup> EN III.1 1111a22-24: "Dado que aquilo que é feito por coerção ou por causa de ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo que tem seu princípio de movimento no próprio agente, ele estando ciente das circunstâncias particulares da ação"

<sup>52</sup> O apetite (*epithymia*) é um dos três tipos de desejo, junto com o impulso (*thymós*) e o desejo racional ou querer (*boulesis*). Os dois primeiros se encontram em todos os animais, já o último, apenas no homem.

discussão. Diz ele que as ações realizadas em virtude da ira e do apetite precisam ser consideradas ações voluntárias; se não for assim, então as crianças pequenas e os outros animais, os quais agem em virtude dos seus apetites, agirão sempre de maneira involuntária, o que não parece verdade (se um cachorro tem à sua disposição um bife e uma maçã, não parece errôneo afirmarmos que ele irá *escolher* comer o bife, mesmo que essa escolha não seja exatamente igual à escolha que nós, humanos, fazemos quando escolhemos comer uma maçã e não uma fatia de torta, por exemplo). Além disso, “certamente seria estranho descrever como involuntário as coisas que se deve desejar; e nós devemos tanto estar irados com certas coisas como ter um apetite para certas coisas, por exemplo para a saúde e para a aprendizagem (EN III.1 1111a29-31)”. Assim, as ações que procedem da ira e do apetite devem ser consideradas voluntárias, já que “a as paixões irracionais são pensadas não menos humanas que a razão (EN III.1 1111b1-2).” O que temos que guardar dessas considerações, por enquanto, é a indicação de que as ações realizadas pelos outros animais e pelas crianças pequenas são também voluntárias, mas em um sentido diferente que o voluntário das ações que nós, humanos crescidos, realizamos. E isso é assim, conforme veremos, porque nossos atos voluntários incluem um princípio racional propriamente dito.

O segundo capítulo do livro III inicia com Aristóteles afirmando que, dado que tanto os atos voluntários quanto os atos involuntários foram delimitados, nós devemos então discutir a escolha, pois pensa-se que ela está mais intimamente ligada à virtude e discrimina os caracteres melhor do que as ações (EN III.2 1111ba-6). Ora, que a escolha está intimamente ligada à virtude é evidente, afinal, como já vimos, ela participa da sua definição (“virtude moral é uma disposição relacionada à escolha” EN II.6 1106b36). O que queremos saber, entretanto, é o que justifica a introdução da escolha na definição de virtude, a conexão entre ambas. Uma caracterização mais refinada dos atos voluntários nos fornecerá essa resposta.

O ato voluntário, conforme caracterizado pelo Estagirita em EN III.1, pode ser realizado tanto por seres humanos adultos, quanto por crianças pequenas e animais; isto é: ambos podem ser ditos agentes voluntários. Entretanto, há uma diferença



bastante particular nas ações voluntárias humanas adultas: a capacidade racional prática. Recordemos brevemente. Somos ditos racionais em virtude da nossa parte estritamente racional da alma, que é dividida em duas: a parte teórica, segundo a qual somos capazes de reconhecer e dar razões para um enunciado teórico verdadeiro e a parte prática, segundo a qual somos capazes de reconhecer e dar razões para as coisas que fazemos. É em função dessa última capacidade que somos ditos racionais no sentido prático. A ação voluntária parece envolver, em alguma medida, a capacidade racional prática, conforme aponta Spinelli:

o ato voluntário humano só é adequadamente caracterizado assim como o são os seus desejos e ações, se a capacidade racional, concebida como potência de contrários, nos casos práticos, uma potência para fazer ou não fazer, for nele compreendida (SPINELLI, 2007, p. 64).

Parece ser o caso, e mais uma vez tomo como referência um *insight* de Spinelli (2007, p. 65), que enquanto as características formais da ação voluntária são as mesmas para nós (humanos adultos) e para os animais e as crianças, isso não acontece com o seu conteúdo. Tanto para nós quanto para as crianças e os outros animais o ato voluntário, para ser voluntário, precisa (1) ser realizado com conhecimento das circunstâncias e (2) ser originado por um princípio interno ao agente. O que difere, entretanto, é o conteúdo desses atos.

Analisemos melhor, então, as duas condições do ato voluntário com vistas a esclarecer o seu conteúdo. Ora, o ato voluntário precisa (2) ser originado por um princípio interno ao agente (como causa eficiente da ação<sup>53</sup>). Mas o que significa dizer que a origem da ação está no agente? Certamente não estamos falando de fenômenos naturais a todos os seres como respiração, envelhecimento ou crescimento. O que está em relevo aqui é o desejo de algo; para que a ação humana voluntária tenha início, é preciso que algo seja desejado (buscado) como um bem. Como nossos desejos participam da razão (“a parte desiderativa da alma de alguma

---

<sup>53</sup> Conforme aponta Natali (2004, p.60): “Aristóteles não diz de modo algum que não deve haver nenhuma outra causa da ação humana, contemporânea ou mesmo precedente à causa motora, mas somente que não deve haver nenhuma outra causa motora precedente”.

forma participa da razão” EN I.13 1102b) e, para agir, é necessário que haja um desejo de algo (isto é: é preciso que algo seja buscado como um fim), então a origem das nossas ações será sempre racional. Ou seja: uma ação ‘x’ é realizada voluntariamente por ‘S’ porque ‘S’ possui um desejo que impulsiona essa ação. E, como nossos desejos envolvem razão (que deve ser entendida como uma potencialidade para os opostos), então ‘S’ realiza a ação ‘x’ porque ele pode escolher ‘x’ ou ‘não-x’. Em outras palavras: na medida em que somos racionais, somos capazes de escolher nossas ações, somos capazes de decidir entre fazer uma coisa ou outra. Logo, a realização das ações voluntárias envolve escolha. O desejo racional envolve *poder escolher*<sup>54</sup> entre ‘x’ e ‘não-x’, portanto a escolha é o princípio da ação. A responsabilidade de nossos atos decorre disso: é porque somos racionais que podemos escolher entre realizar ou não uma ação. As ações das crianças e dos outros animais, por sua vez, podem ser ditas voluntárias, mas elas não envolvem escolha deliberada. Enquanto nos humanos a parte desiderativa da alma participa da razão, porque ouve e obedece a parte racional prática, o mesmo não acontece com os animais. Logo, os seus desejos não são desejos racionais e por isso não envolvem escolha. Já as crianças ainda não tiveram tempo de desenvolver e aperfeiçoar sua capacidade intelectual prática, que — conforme veremos melhor no próximo capítulo — é aquela capaz de direcionar corretamente os nossos desejos; logo, suas escolhas também não são (ainda) deliberadas. Enquanto um homem adulto é capaz de resistir ao pedaço de torta que se encontra à sua frente (mesmo que sinta fome) porque deseja ingerir menos carboidratos, uma criança faminta não irá medir razões sobre se é mais favorável, naquele momento, comer ou não a torta; ela simplesmente o fará. Assim, o que parece ser importante de distinguirmos aqui é o tipo de razão que nós somos capazes de dar e as “razões” que as crianças são capazes de dar. Enquanto as razões que apresentamos para agir ou não agir envolvem uma consideração mais abrangente sobre a vida (eu resisto ao pedaço de torta à minha frente porque desejo ingerir menos carboidratos;

---

<sup>54</sup> Note que, conforme aponta Heinaman, “nem todas as ações voluntárias são escolhidas, já que a escolha ocorre apenas quando a ação é imediatamente precedida de deliberação visando a realização de uma meta desejada. Assim, as ações feitas sem deliberação, como aquelas realizadas em um momento de impulsividade, não são escolhidas embora ainda possam expressar a virtude ou o vício de um adulto maduro (HEINAMAN, R., 2009)”.

mas eu faço isso porque acredito que, restringindo o consumo de carboidratos, eu terei uma vida mais saudável), as “razões” dadas pelas crianças dizem respeito, tão somente, a seus impulsos mais básicos (comer o pedaço de torta porque sente fome). E isso é assim porque apenas nós, humanos adultos, somos capazes de apreender algo como um bem a ser buscado. Voltaremos a esse ponto mais tarde, em 4.2.

A ação voluntária também precisa (1) ser realizada com conhecimento das circunstâncias. Parece haver uma diferença relevante no tipo de conhecimento que nós, humanos adultos, temos das coisas que nos cercam e o conhecimento que os animais ou as crianças têm, como enfatiza Spinelli

Dizer que uma ovelha sabe que há perigo quando percebe um lobo não é o mesmo que dizer que um adulto sabe que corre perigo de vida quando vai defender seu país em uma guerra. Podemos dizer, por um lado, que a ovelha sabe simplesmente porque ela distingue, dentre as demais coisas que ela vê, o que é perigoso para ela. Por outro lado, dizemos que um adulto humano sabe na medida em que não apenas percebe que algo ou uma situação é perigosa, mas a percebe como perigosa. Apenas humanos adultos têm a capacidade de, mediante um ato judicativo, distinguir um objeto de busca ou de evasão como um objeto de busca ou evasão e não apenas, simplesmente, sair à sua busca ou dele fugir. Essa diferença no modo de apreensão do objeto se dá pelo fato de sermos racionais: a imaginação dos animais é meramente sensitiva, enquanto que a nossa é deliberativa. (SPINELLI, 2007, p.65)

Novamente a racionalidade aparece como o fator distintivo. Crianças e animais, por motivos diferentes (conforme apontamos no parágrafo anterior), não são capazes de deliberação e, por isso, não estão aptos a fazer a melhor escolha diante das circunstâncias. Assim, por mais que os animais e as crianças possam agir voluntariamente, seus atos voluntários não se identificam com os atos voluntários de humanos desenvolvidos.

Ora, iniciamos esta seção com o propósito de investigar a introdução da escolha na definição de virtude moral e, através de uma análise mais detida dos atos voluntários, acreditamos que isso tenha sido feito. A prática em vista da virtude

requer que o agente aja voluntariamente em sua direção, isto é: para que as atividades virtuosas sejam virtuosas, aquele que as realiza precisa fazer isso voluntariamente. Assim, se é através dos atos voluntários que a virtude é gerada (e destruída) e se os nossos atos voluntários, diferentes dos atos voluntários dos outros animais e das crianças pequenas, envolvem capacidade de escolha (já que nossos desejos — que são princípios da ação — participam da razão), então a virtude envolve escolha. Logo, é por isso que dizemos que *a virtude é uma disposição para escolher*. Além disso, é importante notar que tanto os desejos quanto a razão são princípios da escolha e, portanto, da ação<sup>55</sup>; e, sendo a escolha o princípio da ação e a ação o princípio da virtude, a primeira deve necessariamente participar da definição da última.

### 3.4.3.2 Mediania

A virtude é, então, uma disposição para escolher, na medida em que envolve o agir voluntário do agente, que escolhe fazer ‘x’ e não ‘y’. Mas é uma disposição para escolher o quê? Conforme vimos na definição de virtude apresentada na seção 3.4.3, para escolher aquilo que é correto nas paixões e nas ações tal como é calculada pelo raciocínio correto. Ora, sabemos que a virtude moral é concebida como a boa disposição da parte desiderativa da alma e, para que essa parte seja boa, ela deve realizar bem as suas atividades próprias. A parte desiderativa da alma é aquela que não é racional, mas que pode reagir ao que a razão demanda (isto é: ela pode ouvir e obedecer a parte estritamente racional [prática]). Logo, essa parte será uma boa disposição quando, de fato, obedece ao que a razão demanda. A pergunta que se coloca, portanto, é: mas o que a razão recomenda que façamos? Ela recomenda que escolhamos aquilo que é *correto* nas paixões e ações, isto é: o meio termo. Assim, após definir o gênero da virtude moral como uma disposição de caráter, Aristóteles investiga a sua diferença específica: é uma disposição para escolher aquilo que é correto e bom, aquilo que é intermediário. Analisemos melhor.

---

<sup>55</sup> Esse ponto será melhor esclarecido no capítulo 3, que investiga a relação entre a virtude moral e a razão prática.

A mediania é introduzida por Aristóteles em EN II.6 1106a26-28: “em tudo que é contínuo e divisível é possível tomar mais, menos ou em quantidade igual, seja tanto em termos da coisa ela mesma ou seja relativamente a nós; e o igual é um intermediário entre o excesso e a falta”. Para esclarecer a sua afirmação, o Estagirita faz (como de costume) uma comparação com as artes:

O mesmo é verdadeiro para a corrida e a luta. Assim, um mestre de qualquer arte evita o excesso e a falta, mas procura o intermediário e escolhe isso — o intermediário não no objeto mas relativamente a nós. Se é assim, então, que toda arte faz bem o seu trabalho — olhando para o intermediário e julgando suas obras por este padrão (de modo que muitas vezes dizemos de boas obras de arte que não é possível remover ou adicionar qualquer coisa, implicando que o excesso e a falta destroem a bondade das obras de arte, enquanto o meio as preserva; e os bons artistas, como dizemos, olham para isso em sua obra), e se, além disso, a virtude é mais exata e melhor do que qualquer arte, como a natureza também é, então a virtude deve ter a qualidade de visar o intermediário. Quero dizer virtude moral; pois é isto que se preocupa com paixões e ações, e nelas há excesso, falta e o intermediário (EN II.6 1106b3-18).

Assim, tal qual as artes que fazem bem o seu trabalho visando sempre o intermediário e julgando o objeto visado através desse padrão, a virtude também visa ao meio-termo (isto é: visa aquilo que não é nem muito, nem muito pouco). E, como ressalta Aristóteles, é evidente que estamos tratando aqui da virtude moral, porque é ela quem se preocupa com as paixões e ações. E são as paixões e ações que são contínuas e divisíveis. Mas o que significa dizer que elas são contínuas e divisíveis? Mais do que isso: o que significa dizer que, naquilo que tem como matéria o contínuo e o divisível, há sempre um intermediário? Aristóteles pontua uma distinção: em tudo que é contínuo e divisível, é possível tomar mais, menos ou uma igual quantidade, e isso em termos da *coisa ela mesma* ou *em relação a nós* e, assim, também o que é intermediário terá dois sentidos:

Pelo intermediário no objeto quero dizer o que é equidistante de cada um dos extremos, que é um e o mesmo para todos os homens; pelo intermediário relativamente a nós o que não é nem muito nem muito pouco — e este não é

um nem o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é muitos e dois é poucos, seis é o intermediário, tomado em termos do objeto; pois excede e é excedido por um montante igual; isto é intermediário de acordo com a proporção aritmética. Mas o intermediário relativamente a nós não deve ser tomado assim; se dez libras é demais para uma pessoa em particular comer e dois é muito pouco, não se segue que o treinador prescreverá seis libras; pois isso é talvez demais para a pessoa em questão, ou muito pouco — muito pouco para Milo, demais para o iniciante em exercícios de atletismo (EN II.6 1106a28-b3).

Em relação às próprias coisas, ou seja, o próprio objeto, o intermediário é simplesmente o ponto médio entre mais que a metade e menos que a metade, como é o caso do número seis (6), que é meio termo entre o número dois (2) e o número dez (10); ou seja: o termo médio, aqui, se encontra a uma distância igual dos dois extremos, por isso pode ser dito em igual quantidade tanto em relação ao dois (2) quanto em relação ao dez (10). Em relação a nós, o intermediário está entre aquilo que é muito e aquilo que é muito pouco, é o que está entre o excesso e a falta; ou seja: não diz respeito a uma proporção aritmética, como é o caso do intermediário nas coisas tomadas elas mesmas. Parece, antes, ter um sentido avaliativo; é aquilo que é *apropriado ou proporcional a nós*, seres humanos.

Assim, o primeiro sentido (intermediário no próprio objeto) consiste em um critério quantitativo segundo o qual estabelecemos o meio termo. O último sentido (intermediário relativamente a nós), por sua vez, evoca um modo avaliativo de ser intermediário, conforme ilustra o exemplo oferecido por Aristóteles: o treinador responsável pela dieta dos atletas sabe que dez (10) libras de comida é muito e duas (2) muito pouco para um atleta; não é o termo médio aritmético seis (6), entretanto, que vai ser escolhido pelo treinador, mas sim aquilo que não é nem muito, nem muito pouco para *cada atleta em específico*, isto é: para Milo de Croton, o famoso campeão olímpico, o treinador deverá prescrever uma dieta mais robusta; para o iniciante, uma mais modesta. Como afirma Lesley Brown (1997, p. 68) “o intermediário relativo a nós é o que é melhor ou certo ou apropriado em cada conjunto de circunstâncias e, obviamente, irá diferir de acordo com as circunstâncias; portanto, não é um e o mesmo em todos os caso”. Assim, tal como

acontece com as artes<sup>56</sup>, onde procuramos o meio termo atentando para o sujeito para quem ele é buscado, o mesmo ocorre com a virtude. Brown (1997, p. 70) sintetiza muito bem o argumento que apresenta a mediania como o aspecto de retidão ou bondade na definição da virtude moral da seguinte maneira:

(i) A virtude é uma boa disposição da alma.

(ii) A virtude de caráter diz respeito aos sentimentos e às ações.

(iii) Sentimentos e ações são contínuos.

(iv) Em um contínuo, o que é bom ou certo ou bem feito ou louvável é o que não é nem muito nem muito pouco, mas um meio termo em relação a nós.

Logo, a virtude, como uma boa disposição, realiza o que é intermediário relativamente a nós nas paixões e nas ações e, portanto, é um meio termo (uma mediania).

Temos, assim, a visão geral da (virtude como) mediania oferecida por Aristóteles no livro II. É necessário, agora, que busquemos compreendê-la melhor e argumentar contra possíveis objeções e interpretações errôneas que, infelizmente, são bastante difundidas nas teorias éticas contemporâneas. Uma das interpretações que consideramos equivocada e que possui grande aderência quando se fala em ética das virtudes é a doutrina da moderação. Segundo essa doutrina, a mediania deve ser entendida como uma prescrição geral para sermos moderados em todas as nossas ações, isto é: devemos sempre ter sentimentos moderados, seja qual for a

---

<sup>56</sup> Note: no exemplo fornecido por Aristóteles com relação à arte, o agente moral é comparado ao treinador, que é quem escolhe o intermediário relativamente a nós em cada circunstância: para alguém experiente, uma dieta robusta, para um iniciante, uma dieta menos calórica. O treinador do exemplo, então, ao escolher o intermediário relativamente a nós, escolhe o que é mais apropriado às circunstâncias. E o mesmo acontece com o agente moral. O Estagirita não está afirmando, aqui, que o intermediário nas ações morais, isto é, nas ações e paixões apropriadas, é diferente para diferentes agentes morais. O “relativo a nós”, portanto, não deve ser entendido como se aquilo que é bom fosse bom relativa ou subjetivamente. Cf. Spinelli (2007, p.70): “Não se trata de pensar que a virtude é, para mim, diferente do que é para uma outra pessoa uma vez que somos diferentes [...] O que Aristóteles pretende ao afirmar que o meio-termo da virtude deve ser buscado relativamente a nós é chamar a atenção para o fato de que não podemos buscar nos objetos eles mesmos com os quais a virtude se relaciona, a saber, as ações e as paixões, uma mediania. Não se trata [...] de estabelecer um critério quantitativo de mediania para a virtude. É preciso atentar para o ser humano para determinar o que deve ser tomado como meio-termo, porém não como pretenderia algum subjetivista ou relativista. A virtude será sempre virtude e uma mediania com relação a todo e qualquer ser humano; o que pode acontecer é que, em função das particularidades de uma situação, a ação correspondente a essa mediania seja diferente. Mas isso não é subjetivismo ou relativismo e, sim, adequação às circunstâncias”.

situação (não nos alegrarmos demais quando somos promovidos no trabalho ou quando isso acontece com um amigo querido, não sentir muita raiva se alguém nos trata mal sem nenhum motivo; mas, também, não sermos insensíveis às alegrias que nos acontecem, nem sentir pouca raiva com as atitudes gratuitamente rudes de outrem).

Como aponta Rapp (2010, p. 414), e com o qual concordamos, a mediania é entendida por muitos como uma doutrina em prol da moderação porque na *Ética Nicomaquéia*, diferente da *Ética Eudêmia*, Aristóteles apresenta duas versões da teoria do meio termo: uma analítica (EN II.6-II.9) e outra empírica (EN II.2<sup>57</sup>). O sentido analítico é o que tentamos apresentar até agora, onde o principal propósito da mediania seria circunscrever a retidão ou bondade das disposições que concordam com o que a razão demanda. Nesse sentido, a mediania traz apenas um ponto conceitual: “ser muito ou muito pouco seriam dois modos de olvidar o montante correto, e ‘estar no meio’ é apenas outra palavra para evitar ambas as direções de falha” (RAPP, 2010, p. 414). A versão empírica, por sua vez, chama a atenção para o fato de que Aristóteles argumenta que os itens em discussão são destruídos por excesso e falta e preservados pelo estado intermediário:

Como exemplo, ele [Aristóteles] escolhe a força física, que pode ser destruída pelo treinamento excessivo ou deficiente (EN II.2 1104a11-1). Excesso, deficiência e meio termo aludem claramente à doutrina do meio termo, mas, neste passo, eles são introduzidos como fatores de preservação, geração e destruição, e esta não é apenas uma questão conceitual. O próprio Aristóteles ressalta que isto é algo observável (EN II.2 1110a14) (RAPP, 2010, p. 414).

---

<sup>57</sup> Cf. EN II.2 1104a11-26: “Primeiro, então, consideremos que a natureza dessas coisas é destruída pelo defeito e pelo excesso, como vemos no caso da força e da saúde (pois, para obter luz sobre coisas imperceptíveis, devemos usar a evidência das coisas sensíveis); tanto o exercício excessivo quanto defeituoso destrói a força e, da mesma forma, bebida ou alimento acima ou abaixo de um certo montante destrói a saúde, enquanto o que é proporcional produz e aumenta e a preserva. Assim também é, então, no caso da temperança, da coragem e das outras virtudes. Pois o homem que foge e teme tudo e não se mantém de pé contra qualquer coisa torna-se um covarde, e o homem que não teme nada, mas vai ao encontro de todos os perigos torna-se temerário; e similamente o homem que se entrega a todo prazer e não se abstém de nenhum se torna auto-indulgente, enquanto o homem que foge de todo prazer torna-se em alguma maneira insensível; a temperança e a coragem, então, são destruídas pelo excesso e pela falta, e preservadas pelo meio”.



A versão empírica, assim, corroboraria a tese da mediana como moderação ao julgá-la uma diretriz prática e pressupor que o agente — conscientemente — busca atingir o meio termo descrito como “meio termo”. A argumentação de Rapp contra a doutrina da moderação consiste em apontar algumas evidências de que a versão empírica não se equipara à versão analítica. Em primeiro lugar, a versão empírica desenvolvida por Aristóteles em EN II.2 não parece desenvolver a noção de mediania de modo completo, já que não inclui a distinção entre “intermediário em si” e “intermediário relativamente a nós”; em segundo lugar, a definição de virtude e a discussão acerca da mediania oferecidas por Aristóteles na EE concordam, de modo geral, com a definição da virtude e a discussão da mediania oferecidas na EN. Todavia, na EE nós encontramos apenas a versão conceitual da teoria. Logo, defende Rapp, a teoria da mediania pode ser defendida sem qualquer referência às condições empíricas da geração e destruição de disposições virtuosas. Em terceiro, a discussão proposta em EN II.2 é introduzida como parte da análise da aquisição das virtudes, que ocorre entre os capítulos 1 e 5 do livro II, e serve como uma preparação para a aparição da teoria completa da mediania em II.6. Ali o leitor seria meramente familiarizado com o esquema geral do excesso e da falta, além de compreender o princípio geral de que o nosso caráter se torna semelhante às atividades realizadas; em quarto lugar, segundo o argumento empírico, aquele que foge de toda situação perigosa se torna um covarde, enquanto aquele que evita qualquer prazer se torna um insensível. Essa argumentação diverge da teoria completa da mediania em um ponto importante e, cito Rapp (2010, p. 415), “segundo a doutrina completa, a questão não é que nos tornamos covardes ou insensatos porque evitamos situações perigosas ou tentações voluptuosas; a questão é, na verdade, que somos levados por impulsos não-rationais que nos fazem evitar a correta medida de perigo ou prazer”.

Assim, se levarmos em consideração as evidências apresentadas por Rapp, não parece que as duas versões (empírica e conceitual) devam ser vistas como concorrentes, como se o Estagirita estivesse querendo defender duas teses distintas. Muito menos devemos acreditar que ele estivesse confuso a respeito do que estava, de fato, defendendo:

O argumento de Aristóteles de que virtudes são destruídas por excesso e deficiência, mas preservadas pelo meio termo, é tão somente o outro lado da mesma moeda: se todos os desvios para longe das virtudes têm a forma de excessos e deficiências e se, tal como Aristóteles argumenta em EN II.1, as disposições surgem de atividades do mesmo tipo (EN II.1 1103b21- 1104a2), então segue que atividades excessivas e deficientes não geram disposições virtuosas (RAPP, 2010, p. 416)

Não acreditamos, portanto, que Aristóteles defende a mediania como um simples entendimento quantitativo do meio termo, como acreditam aqueles que defendem a doutrina da moderação (onde a virtude e o virtuoso visam uma *quantidade moderada* dos sentimentos que acompanham a ação). Se alguém esmurra a cara de um conhecido porque esse não o cumprimentou adequadamente, certamente diremos que esta pessoa “se excedeu”, que a ação cometida por ela foi completamente desproporcional. Há, aqui, um sentido quantitativo segundo o qual podemos dizer que tal pessoa excedeu seus sentimentos. É importante notar, entretanto, que o excesso não diz respeito (ou não somente, ao menos) à quantidade de sentimento exibido, mas sim aos diferentes aspectos presentes na situação. Podemos falhar não apenas quantitativamente, mas também *qualitativamente*. É o caso, por exemplo, da pessoa que sente medo de objetos ou seres inofensivos. Aqui a sua falha não é com relação à quantidade de medo sentida, mas sim com o objeto que causa o medo; o problema não reside, muitas vezes, na quantidade, mas na *qualidade* do que fazemos ou sentimos. Aristóteles mesmo pontua isso:

Por exemplo, tanto o medo, quanto a confiança, o apetite, a raiva, a compaixão e, em geral, o prazer e a dor podem ser sentidos muito ou muito pouco e, em ambos os casos, não da maneira correta; mas senti-los nos momentos certos, com relação às coisas certas, com relação às pessoas certas, pelo motivo correto e do modo correto, é o que é o intermediário e melhor, e isso é o que é característico da virtude (EN II.6 1016b18-23).

Ou seja, há várias maneiras de falhar quanto ao excesso e à falta: seja na quantidade do sentimento exibido, seja na qualidade errada de uma reação

emocional ou ação. Sentir raiva em excesso e comer menos do que nosso corpo precisa, bem como gastar dinheiro com as coisas inapropriadas e temer aquilo que não é temível são todas formas de pecar pelo excesso e pela falta. A bondade das paixões e ações, por sua vez, é determinada pelo critério da correção com relação à reta razão, conforme Aristóteles aponta na passagem acima: é preciso sentir no momento correto, com relação às coisas e às pessoas corretas, pelo motivo correto e da maneira correta. Como já havíamos apontado no início da seção, é a razão quem recomenda que escolhamos aquilo que é correto nas paixões e ações, isto é: a mediania. O principal propósito da teoria da mediania oferecida por Aristóteles parece ser, portanto, circunscrever a retidão das disposições que concordam com o que a razão recomenda. E, como afirma Spinelli (2007, p.77),

O aspecto contínuo e divisível das ações e paixões está em que elas podem ou não estar de acordo com essa razão e, nesse sentido, podem constituir um excesso ou deficiência quando aplicadas às coisas erradas, com relação às pessoas erradas, no momento errado, no local indevido, em suma, de modo errado.

A virtude moral, então, é uma disposição do caráter para escolher aquilo que é correto e bom nas ações e paixões (aquilo que é intermediário em relação a nós) conforme determinado racionalmente pelo *prudente*. No próximo capítulo apontaremos, por fim, qual é esse papel tão importante que a sabedoria prática (isto é, a sabedoria daquele que é prudente) possui na determinação das virtudes morais.

### **3.5 To kalon: refinando a definição de virtude moral**

Em diversas passagens<sup>58</sup> da *Ética*, Aristóteles enfatiza que as virtudes visam às ações considerando aquilo que é nobre (ou belo ou admirável ou mesmo agradável) nelas. Esse aspecto das ações virtuosas é, dito por ele, aquilo que é *kalon* em uma ação. Nesta seção, pretendemos apontar que esse aspecto é uma

---

<sup>58</sup> NE I.12.1101b31-33, NE IV.1.1120a11-13, NE I.9.1099b30-4.

característica intrínseca ao caráter e que, embora não receba uma atenção preliminar na análise geral da virtude moral no livro II, certamente oferece um refinamento à essa definição.

A palavra grega *kalon* significa “beleza”. Ela indica alguma coisa agradável, admirável ou gloriosa de contemplar. Quando alguma coisa é *kalon*, ela se mostra atraente e desejamos adquiri-la, possuí-la, alcançá-la. Logo, ações que são *kala* são ações que desejamos realizar em vista da sua beleza ou nobreza. Em contraposição, ações que são *aischron* são ações repulsivas, vergonhosas ou, mesmo, desagradáveis. É difícil conseguir uma tradução que retrate fielmente o que a palavra grega conota. Tradicionalmente, se estipulou a tradução para “nobre” ou “belo”<sup>59</sup>.

O conceito *to kalon* parece ter um papel fundamental na teoria ética aristotélica. Há algumas passagens que comprovam isso. Em EN I.8, a *eudaimonia* é descrita em termos gerais não como uma “atividade em acordo com as virtudes”, mas como “fazer ações nobres (*kala*)”:

Todos esses atributos [agradável, *kalon*] pertencem às melhores atividades, e estas, ou as melhores dentre elas, nós dizemos ser a *eudaimonia*. Mas parece, no entanto, que a *eudaimonia* também requer bens externos, como dissemos. Afinal, é impossível, ou não é fácil, *fazer atos kala* se alguém carece de recursos (NE I.8. 1099a22-26).

Como indica Pakaluk (2014, p. 2), ao descrever a *eudaimonia* como aquilo que realiza os atos nobres, Aristóteles parece querer dizer que a razão pela qual adquirimos as virtudes é para realizar os atos nobres e belos, os *atos kala*. Em IV.1, outra passagem aponta para a mesma conclusão: “as ações virtuosas são nobres (*kalon*) e realizadas em vista do nobre (*kalon*) (NE IV.1.1120a19-20)”. Mas o que significa dizer que as pessoas boas realizam as ações virtuosas tendo em vista a nobreza ou beleza dessas ações? Mais do que isso: o que a concepção de *to kalon*

---

<sup>59</sup> Contemporaneamente, o termo tem sido traduzido para o inglês como “fine”, que abrange uma gama maior de interpretações: belo, agradável, encantador, bom, excelente.

significa para Aristóteles? Por mais surpreendente que isso possa ser, o Estagirita em nenhum momento da obra oferece uma análise dessa concepção.

Pakaluk aponta como uma possível justificativa para o fato de Aristóteles não discutir a noção de *kalon* diretamente o fato que essa mesma noção já foi discutida longamente por Platão nas suas obras, o que garantiria ao Estagirita tomar a noção como pré estabelecida na base das discussões filosóficas da academia. Logo, haveria já uma noção de *kalon* firme e em ação advinda do seu predecessor, a qual Aristóteles assumiria para seus propósitos sem a necessidade de argumentar a seu favor ou mesmo de explicá-la. Independente de aceitarmos ou não essa justificativa hipotética para o fato de Aristóteles não explicar o uso recorrente da concepção em sua teoria, é fato concorde entre os comentadores que os termos *to kalon* e *to aischron* parecem vigorar nas escritas do Estagirita em grande parte derivados de Platão.

Como vimos anteriormente, ao discutirmos o hábito como elemento necessário à aquisição das virtudes morais, aprender a fazer aquilo que é virtuoso é — também — aprender a sentir prazer em fazê-lo. O homem virtuoso tem prazer, justamente, em praticar as ações virtuosas porque elas são virtuosas. E, como aponta Aristóteles em EN II.3 1104b3-13<sup>60</sup>, é um sinal da disposição de caráter correta o homem ter o devido prazer em praticar as ações virtuosas. Quando pensamos no homem que luta na guerra para proteger sua cidade, por exemplo, parece difícil localizar o prazer envolvido nessa ação (e em qualquer ação que envolva enfrentar grandes perigos); entretanto, é aqui que a importância da nobreza (o *to kalon*) nas ações é mais evidente: as ações que a prática das virtudes requer podem proporcionar prazer se essas ações são vistas como nobres e o agente tiver prazer em realizar aquilo que é nobre; logo, mesmo naquelas ações que envolvem perigos e riscos, se o agente identificá-las como sendo nobres e sentir prazer em fazer o que é nobre, ele sentirá prazer em realizá-las. Todas as ações virtuosas, conforme vimos nos parágrafos anteriores, têm em comum o fato de serem nobres.

---

<sup>60</sup> EN II.3 1104b3-13: “Deve-se tomar como sinal das disposições de caráter o prazer ou o sofrimento que se seguem as ações[...].”

Se escolhermos as ações virtuosas em virtude delas mesmas, as escolhemos por serem nobres. Para alguém ser corajoso, ele precisa considerar a ação corajosa como valiosa e desejável, além de preferir e escolher essa ação específica em detrimento, em certas circunstâncias, de outros bens (como resguardar a sua própria vida numa batalha, por exemplo). Assim, as virtudes morais requerem que nós reconheçamos certas ações como sendo *kala* (nobres) e que mostremos preferência pelo bem que vamos obter ao realizar essas ações. Vimos, também, que é através da educação moral que o jovem aprenderá a reconhecer (e realizar) aquilo que é virtuoso e a evitar aquilo que é vicioso e censurável. Como aponta Burnyeat:

A pessoa bem criada tem um tipo completamente diferente de razão para as evitar [as as ações injustas e ignóbeis]: na medida em que percebe que são injustas ou ignóbeis [*to aischron*], essas ações não lhe parecem prazerosas; na medida em que não o percebe e, por conseguinte, deseja e, quiçá, faz tais coisas, sente-se mal a respeito, envergonha-se de seu fracasso. O sofrimento causado por suas ações é-lhes interior, não uma sua consequência. Essa pessoa é, pois, receptiva do tipo de educação moral que ajusta o seu juízo e desenvolve as capacidades intelectuais (a sabedoria prática) que lhe permite evitar tais erros (BURNYEAT, 2010, p. 169).

O ponto aqui é que o reconhecimento das ações *kala* diz respeito ao desenvolvimento, nos jovens, de um conjunto de motivos que digam o que é nobre e justo. Tanto Burnyeat quanto Pakaluk<sup>61</sup> concordam que esse insight é platônico e diz respeito à concepção da parte medial da alma tripartite do mestre de Aristóteles. Essa parte da alma, para Platão (*República* 440c-d.), não possui razão, mas *esforça-se por fazer o que é justo e nobre* — o que é *kalon* — e *desenvolve-se no jovem antes da razão*. Ou seja: a importância do *to kalon* para a ética aristotélica deriva de um pensamento platônico que nos remete à ideia de que as respostas avaliativas motivadoras não são racionais (elas se desenvolvem antes da razão e, nesse estágio, ainda não estão fundamentadas na concepção geral da virtude); não sendo racionais, é preciso que outros tipos de treinamento sejam concebidos a fim

---

<sup>61</sup> Cf. Burnyeat M.F., Aprender a ser bom segundo Aristóteles, Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles, Zingano C., 2010, pg 169; Cf. Pakaluk M., The Kalon in Aristotle's Ethics, Aristotle Workshop, CUL, Louvain-la-Neuve, December 18-19, 2014, pg 6.

de as dirigir aos objetos corretos (como o hábito e a instrução dos mais velhos e experientes). Em resumo, nas palavras de Burnyeat (2010, p. 170)

a idéia subjacente é que o senso de prazer de uma criança, que de início e por longo tempo é sua única motivação, deve estar ligado a coisas justas e nobres [ao *to kalon*] para que suas respostas avaliativas não-rationais possam se desenvolver em conexão com os objetos.

Aristóteles parece assumir a concepção platônica de que os atos *kala* são nobres não por mera convenção social, mas também porque — em alguma medida — a nobreza é intrínseca (ou por natureza) às ações que exibem algum tipo de ordem, princípio apropriado ou simetria<sup>62</sup> e que nós, humanos, somos atraídos por aquilo que é bem ordenado e simétrico. Simetria (*summetria*) e ordem (*taxis*), aliás, são duas das formas que o Estagirita usa para descrever — em linhas gerais — o *to kalon* em *Metafísica* 1078a36–b1. A virtude moral, como já vimos, é definida como “boa [eficaz] disposição em escolher o que é intermediário [a mediania entre o excesso e a falta] relativo a nós”; uma pessoa virtuosa, então, é aquela que não escolhe nem aquilo que é muito nem aquilo que é pouco. Nesse sentido, podemos dizer que as ações virtuosas são ações simétricas. Uma pessoa temperante, por exemplo, vai sentir o grau correto de irritação quando passar por uma situação ofensiva, levando em consideração a intenção daquele que ofende e seu próprio senso de indignação. Lear nos chama a atenção para o fato de que o *to kalon* como simetria e ordem deve ser entendido em termos de estrutura teleológica

De acordo com a *Política* III.13.1284b8-22, algo exibe simetria ou proporção quando o tamanho de suas partes conduz ao seu benefício. Um escultor pode criar um pé que é, tomado por si só, bonito. Pode modelá-lo perfeitamente, com o dorso nem muito alto nem muito baixo, a imagem de um pé real. Mas se for proporcionalmente maior do que todas as outras partes do corpo que ele esculpiu, ele o rejeitará, alegando que não tem lugar nessa escultura em particular. Da mesma forma, se certos cidadãos adquirem muito poder, devem

---

<sup>62</sup> Essa concepção fica evidente sobretudo no diálogo platônico *Górgias*, quando o personagem Cálicles insiste que as ações injustas são *aischron* não por natureza, mas por uma simples convenção social. Sócrates rebate Cálicles dizendo que as ações são *kalon* ou *aischron* se elas se encaixam ou não em algo como uma harmonia matemática, um certo tipo de simetria intrínseca, que as ações tanto humanas quanto divinas devem observar. Cf. Platão, *Górgias*, 508a.

ser excluídos da cidade. Mas o que determina a simetria? É o bom funcionamento ou o bem do todo (LEAR, 2006, p. 119) .

Lear sustenta que na medida em que os atos virtuosos são intermediários, eles devem exibir um tipo de ordem teleológica que constitui nobreza e beleza em todas as coisas, já que cada coisa nobre e bela é disposta e determinada em vista do seu próprio bem. Segundo ela, ao afirmar que alguém que é corajoso ou temperante (em suma, virtuoso) está agindo em vista do que é *kalon*, Aristóteles não está introduzindo uma teoria completamente nova, pois é por serem intermediárias que tais pessoas são nobres de maneira própria à ação humana.

O *to kalon*, portanto, parece ser uma característica fundamental das virtudes do caráter e, mesmo que Aristóteles não ofereça nenhuma análise dessa concepção, podemos compreendê-la melhor se voltarmos-nos à filosofia de seu predecessor e mestre, Platão. A nobreza de uma ação a torna desejável e atraente e vamos buscar realizá-la em detrimento das demais ações. Além disso, a nobreza parece ser intrínseca àquelas ações que exibem um tipo de ordem ou simetria e, como vimos, a virtude moral envolve escolha deliberada daquilo que está entre o excesso e a falta; logo, em alguma medida ela envolve um certo equilíbrio, uma simetria.



#### **4. A virtude moral e a *phronesis***

Neste capítulo analiso e aponto a participação da prudência na definição de virtude moral. Na seção 4.1 faço uma breve exposição da parte racional da alma e das suas virtudes correspondentes. À seção 4.2 compete ressaltar a distinção entre as duas operações que a razão opera na virtude moral: a razão no interior do desejo (a intuição prática ou *nous*) e a prudência. Na seção 4.3, discuto as peculiaridades que envolvem a prudência e, por fim, o seu modo de operar na virtude moral.

##### **4.1 Livro VI e seu objetivo: a parte estritamente racional da alma e suas virtudes**

Recapitulemos brevemente. Aristóteles, na EN, está procurando identificar o bem final da vida humana, que é concebido como uma atividade da alma (racional ou não sem razão) segundo a virtude. No livro II, então, o Estagirita passa a se dedicar ao exame da virtude humana. Mas como a alma possui várias partes, as virtudes também são muitas. A parte desiderativa da alma (responsável pelas paixões, desejos e ações, que não possui razão mas é sensível a ela), como já vimos, torna o homem virtuoso na medida em que o torna bom em executar aquilo que deve ser feito. E, como marca Pakaluk (2005, p. 206), essa parte da alma faz isso (através de virtudes particulares como coragem, justiça, temperança, etc) de duas maneiras: “mantendo os motivos de uma pessoa em uma condição de responsividade entre extremos irracionais e excessivos e auxiliando uma pessoa a elaborar sua ação com refinamento, de modo ao que é apropriado em relação a todas as várias dimensões de uma ação”. É através das virtudes da parte desiderativa, então, que o ser humano é bom em executar aquilo que ele pensa que deve ser feito no âmbito prático. Já à parte racional da alma cabe tornar o ser humano bom em *pensar*. Seja pensar sobre como ele deve realizar uma ação (auxiliando, assim, a parte desiderativa), seja pensar em questões estritamente

teóricas, como a geometria. É especificamente no livro VI que Aristóteles analisa as virtudes relacionadas à essa parte da alma.

A função (*ergon*) da parte racional da alma é conhecer a verdade (NE VI.2.1139a29) e, como vimos, essa parte se subdivide em duas: a parte calculativa ou prática (*logistikon*) e a parte científica ou teórica (*epistemonikon*). Como aponta Reeve (2006, p. 198), no caso da última – referente ao pensamento contemplativo – a verdade em questão é a verdade pura e simples (a verdade das coisas que são necessárias); no caso da primeira – referente ao pensamento prático – é a verdade prática relacionada à ação (logo, das coisas contingentes, variáveis), “a verdade que concorda com o desejo correto” eficaz na produção da ação apropriada (NE VI.2.1139a29-31). Em grande parte do livro VI, mais especificamente de 2-11, Aristóteles identifica e descreve as virtudes correspondentes às duas partes da alma racional. Pode-se pensar, assim, que esse é o objetivo principal do Estagirita com o sexto livro: identificar e descrever todas as virtudes intelectuais; afinal, parece natural que depois de ter afirmado que as virtudes são de dois tipos – morais e intelectuais – e de ter estudado as virtudes de caráter, seja preciso estudar as virtudes da outra parte da alma. Pensamos, entretanto, que o objetivo principal do livro é outro.

#### O livro VI inicia com uma lembrança e um apontamento

Dado que anteriormente dissemos que devemos escolher aquilo que é intermediário, não o excesso nem o falta, e que o intermediário é determinado pelas prescrições da razão, discutamos isso. Em todas as disposições de caráter que mencionamos, como em todos os outros assuntos, há uma marca que o homem que possui razão olha, e aumenta ou diminui sua atividade em conformidade, e há um padrão que determina as disposições médias, que dizemos que são o intermediário entre o excesso e a falta, estando em acordo com a razão correta (EN VI.1 1138b18-34)

Aristóteles primeiro lembra-nos da importância da prudência na teoria da mediania: para agir corretamente nós devemos visar aquilo que é intermediário e

determinado pela razão tal qual o prudente faria. E, aponta ele, devemos agora, então, discutir isso. O que parece é que o Estagirita assume que mesmo tendo definido a virtude moral no livro II (e inclusive analisado as suas mais diversas manifestações nas virtudes particulares, em EN III - V), ainda há alguma coisa que precisa ser melhor esclarecida. A saber: é ainda preciso determinar o que é a reta razão (ou razão correta), isto é: qual é o padrão que determina o que é correto. Esse padrão, afirma Aristóteles, guia as ações do prudente. Ora, não devemos, então, olhar a prudência mais de perto para, assim, compreendermos melhor qual é o modo correto de agir? O livro VI parece, portanto, não apenas servir como um estudo das virtudes do intelecto, mas também – e principalmente – esclarecer o papel da sabedoria prática na virtude moral. Há certamente uma investigação de todas as virtudes da parte racional em um sentido amplo, mas essa investigação tem como propósito destacar “aqueles aspectos que, particularmente, as tornam diferentes da prudência (NATALI, 2001, p. 18)”. Ou seja: sendo a prudência a virtude intelectual que se relaciona com a virtude moral, investigar as outras virtudes intelectuais buscando destacar os aspectos que as tornam distinta da sabedoria prática irá auxiliar na determinação desta última e, por fim, na compreensão das virtudes com as quais ela se relaciona (as virtudes morais).

Nos dois primeiros capítulos de EN VI, são apresentadas as distinções entre a parte calculativa e a parte teórica da alma racional e a suas funções, considerações essas que já apontamos anteriormente. Do capítulo 3 ao 8, Aristóteles descreve as virtudes tanto da parte científica quanto da parte prática da alma racional. Em EN VI.3 1139b15-18, ele afirma que há cinco (5) disposições através das quais a alma alcança a verdade por afirmação ou negação: conhecimento científico (*episteme*, VI.3), arte (*techne*, EN VI.4), prudência ou sabedoria prática (*phronesis*, EN VI.5), razão intuitiva (*nous*, EN VI.6) e sabedoria filosófica (*sophia*, EN VI.7). Entretanto, apenas duas dessas disposições consistem na perfeição do intelecto (e são, portanto, as virtudes de fato da parte estritamente racional da alma): a sabedoria filosófica é a disposição perfeita da parte científica ou teórica e a sabedoria prática, a da parte prática. Há, como ficará claro na sequência do livro, subordinação entre as disposições: a sabedoria filosófica é melhor que a *episteme* e o *nous* porque

abrange o conhecimento engendrado por ambas e, além disso, é um conhecimento dos objetos mais sublimes, os primeiros princípios. A sabedoria prática, por sua vez, é superior à *techne* por causa do seu objeto: enquanto na arte o produto é externo à atividade, na prudência as boas ações são um fim em si mesmas. Em EN VI.9, o objetivo principal do Estagirita é investigar melhor a *boa deliberação* (*euboulia*) estabelecendo seu gênero e a sua diferença específica. Como aponta Tomás de Aquino (Livro VI, lição VIII, q. 1217), uma investigação mais precisa da boa deliberação se faz necessária se queremos ter um conhecimento mais completo das virtudes intelectuais, sobretudo da prudência, já que é o bem deliberar a sua característica principal. Nos capítulos 10 e 11, são analisadas outras três capacidades do intelecto (a inteligência, o juízo e a razão intuitiva) que, junto com a boa deliberação, são conectadas (ou colaboram) com a prudência. Por fim, os últimos dois capítulos do livro VI buscam esclarecer a utilidade da prudência, isto é: mostrar como, de fato, a virtude prática da alma racional e a virtude moral da parte desiderativa se relacionam e qual o grau de dependência entre elas. Será esse nosso objetivo no restante do capítulo.

Assim, acreditamos que apesar de o livro VI conter um estudo necessário das virtudes da parte racional da alma dado a sequência lógica da obra, essa necessidade diz respeito, em primeiro lugar, ao esclarecimento da prudência. É sobretudo porque precisamos determinar as funções da prudência – já que ela é a razão que opera no interior das virtudes morais (e a boa vida consiste em uma vida de ações virtuosas) – que Aristóteles investiga as virtudes do pensamento racional.

## 4.2 O nous prático e a prudência: uma distinção

Para Aristóteles, agir virtuosamente é agir com ou acompanhado de razão<sup>63</sup>. O primeiro passo para tornar essa afirmação mais clara é recordarmos brevemente o que foi discutido quando analisamos a escolha deliberada, na seção 3.5. Vimos que

---

<sup>63</sup> Cf. EN VI.13 1144b28-30: “[...] Sócrates pensava que as virtudes eram razões (pois achava que eram todas ciências); nós, pensamos que são com razão”.

para que uma ação seja virtuosa, ela precisa ser realizada voluntariamente pelo agente através de escolha deliberada. E que um ato voluntário, para ser voluntário, precisa ser realizado com conhecimento das circunstâncias e ser originado por um princípio interno ao agente, como causa eficiente da ação. Mas no que exatamente consiste esse princípio interno e o que de fato significa dizer que um humano *conhece* as circunstâncias? Analisemos melhor.

A parte desiderativa da alma é responsável pelos nossos desejos, paixões e ações. Paixões, aqui, devem ser entendidas como certas afecções que possuímos enquanto agentes, no campo prático. Assim, podemos dizer que as nossas ações envolvem, sempre, um componente emocional. E, se esse componente emocional diz respeito à parte da alma que não possui razão (a parte desiderativa), poderíamos daí concluir que ele, por si só, não possui nenhum tipo de apreensão cognitiva. Essa conclusão, entretanto, não se segue. Veja: quando eu sinto medo, por exemplo, é porque *tomo algo* como podendo causar algum dano à minha vida. Eu não apenas percebo que tal coisa é perigosa, mas eu a percebo *como* perigosa. Parece, assim, que “lá no interior da emoção está uma boa pitada de cognição (ZINGANO, 2007, p. 381)”. O mesmo se dá com relação aos desejos: eu tenho algo como um fim a ser buscado apenas se eu o *apreendo* como um bem. Os meus desejos (isto é: tomar algo como um bem a ser buscado), assim, também envolvem um elemento cognitivo. Para que a ação aconteça, portanto, eu preciso de uma apreensão prática: eu tenho que desejar e buscar fazer isto ou aquilo porque o tomo como um bem, isto é, como um fim a ser realizado. Já chamamos atenção para essa capacidade intelectual que possibilita a apreensão dos fins particulares na seção anterior: é aquilo que Aristóteles chamou de razão intuitiva ou *nous*. É por causa dessa capacidade que a razão prática se relaciona com os particulares (com aquilo que é variável) e é capaz de perceber, nas diferentes situações que se encontra, o que deve ser feito.

Mas, alguém poderia objetar, não é porque eu apreendo algo como sendo tal coisa e apreendo isto aqui como sendo um bem, que essas apreensões são racionais; elas poderiam, muito bem, ser obtidas por simples sensação como ocorre

com os outros animais (por exemplo, quando uma ovelha vê um lobo e o identifica como um perigo à sua vida). Para responder a essa objeção, precisamos recorrer ao *De Anima*, como aponta Zingano (2007, p. 383). Lá, Aristóteles nos diz que o conhecimento humano não é apenas um conhecimento no interior do qual a razão *pode* operar (e, assim, pode tanto estar ausente quanto presente), mas é um conhecimento guiado por conceitos; ou seja: é um conhecimento onde a razão *de fato opera constantemente*<sup>64</sup>. Assim, é da natureza da nossa imaginação (*phantasia*<sup>65</sup>) ser deliberativa (e, portanto, inclui ou implica razão), enquanto a dos outros animais é estritamente sensitiva: “a imaginação sensível, como foi dito, é o caso para os animais irracionais e a imaginação deliberativa, para os racionais; se, pois, fará isto ou aquilo, isto já é obra do cálculo (DA III.11 434a5-8)”. Assim, nós só somos capazes de apreender algo como um bem porque a nossa imaginação, ela mesma, já possui algo de racional, de calculativo.

Ao dizer que a capacidade da razão intuitiva apreende o fim particular, Aristóteles a compara com a percepção (EN VI.8 1142a36-30). É preciso entender o que o Estagirita está pretendendo dizer aqui. Não parece ser o caso de dizer que o *nous* é uma capacidade “mística”, como um sexto sentido que nos dá acesso a uma outra dimensão onde claramente vemos aquilo que, aqui e agora, deve ser buscado. Muito menos que quando eu apreendo isto como aquilo que é virtuoso a ser feito, eu seja afetado *de fato* por algum dos sentidos; afinal, não há nenhum objeto diante de mim. Por mais que em toda situação haja sempre uma ação que é a melhor a ser feita, esta ação não é predeterminada e perceptível, sendo que assim o prudente apenas precisa percebê-la. Não se trata de ser afetado sensivelmente pela ação correta a ser feita, mas sim de sermos capazes de uma certa compreensão

---

<sup>64</sup> Como enfatiza Zingano, não é descartada completamente a possibilidade de um conhecimento que seja puramente sensitivo nos seres humanos; porém isso só acontece ocasionalmente, quando há uma “privação ou um fracasso em relação à norma do conhecer, que opera mediante conceitos (ZINGANO, 2007, p. 383)”.

<sup>65</sup> Aristóteles discute o conceito de *phantasia* no *De Anima* III. 3-8, ao investigar a natureza e as propriedades da alma. É realizado um estudo bastante breve da noção, já que o objetivo principal do Estagirita, nesse momento, é distinguir a sensação da inteligência e, segundo ele, não há pensamento sem *phantasia*, assim como não há *phantasia* sem sensação. Da investigação pouco aprofundada oferecida pelo filósofo, a imaginação pode ser entendida como uma faculdade que produz e armazena as imagens usadas em todas as atividades cognitivas, inclusive aquelas que motivam as ações, seja – por diferentes motivos – no caso dos animais brutos, seja no caso dos homens (429a4-8).

perceptiva nas ações. Aquele que é prudente percebe, nas diferentes circunstâncias, o que é bom a ser feito; ele identifica, nas diferentes situações particulares, onde está a virtude. Cada situação apresenta suas próprias particularidades e é papel do *nous* a apreensão imediata dos fins em cada situação; é nesse sentido que Aristóteles compara a razão intuitiva com a percepção. Mas, como nos diz Spinelli (2007, p.154), a apreensão e identificação do fim só acontece porque nós, enquanto agentes, *avaliamos as circunstâncias* nas quais nos encontramos, seja no momento em que a ação acontece, seja durante toda a nossa vida. E essa avaliação compõe a ação que será julgada pelo agente como aquela que deve ser realizada, a qual consiste no fim a ser alcançado. Assim,

Cabe enfatizar que há uma avaliação e reflexão no processo de estabelecimento do fim a ser buscado nas situações concretas e assinalar que este processo é racional. É racionalmente que o prudente percebe as coisas a serem feitas. Mas essa razão é peculiar; justamente, é uma razão que percebe (SPINELLI, 2007, p. 145).

É importante ressaltar, além disso, que a razão intuitiva, pelo fato de ser uma *capacidade* racional, precisa ser desenvolvida. As capacidades são dadas naturalmente aos seres humanos, mas é através do uso, da prática, que elas se desenvolvem. Assim, para que ocorra a apreensão imediata do fim em cada situação particular, o *nous* também precisa ser aperfeiçoado através da habituação, do treinamento. É natural, portanto, que se hoje o prudente identifica o que deve ser feito sem perder tempo, é porque – em algum momento – ele identificou os fins de forma mais lenta e, talvez, até errônea.

É dessa forma, portanto, que podemos dizer que o prudente *percebe* o que fazer em cada situação específica: porque a razão intuitiva apreende os fins particulares nas diferentes circunstâncias. Há, porém, um outro ponto que ainda precisa ser analisado e esclarecido. Aristóteles, em EN VI.11 1143b4-6, afirma que “os fatos variáveis são os pontos de partida para a apreensão do fim, já que os universais são encontrados a partir dos particulares; e destes, portanto, nós

devemos ter percepção, isto é, razão intuitiva”. Ora, mas o que significa dizer que é através da apreensão dos fins particulares que encontramos os fins universais? Como nós vimos, o *nous* apreende os fins particulares nas diferentes situações concretas de ação; esses fins últimos correspondem às ações que devem ser realizadas neste instante e nesse lugar em cada circunstância específica. Mas há uma característica específica que todos esses fins compartilham: ser virtuosos. É esse o fim universal, portanto, que o *nous* encontra a partir da apreensão dos fins particulares. Como afirma Spinelli (2007, p. 146), “é como se ela [a razão intuitiva] identificasse a matéria para uma forma já dada: o desejo de agir virtuosamente. No entanto, como a ação se dá sempre no singular, preciso que uma instância desse universal seja encontrada aqui e agora”. Essa instância do universal é encontrada quando se determina qual é a ação virtuosa a ser realizada em cada caso de ação. Logo, é através da apreensão dos fins particulares nas diferentes situações de ação concreta que a razão intuitiva apreende o fim universal, o “agir virtuosamente”.

Anteriormente nós concluímos que a *eudaimonia* consiste em uma atividade; mas não qualquer atividade: apenas as atividades que são virtuosas. Ora, segundo o que afirmamos no parágrafo anterior, o universal com que a razão prática está envolvida é adquirido através dos vários casos particulares das ações virtuosas. Podemos afirmar, assim, que todos esses particulares são casos de ações virtuosas e são *em vista* do universal que é agir virtuosamente, no qual consiste a *eudaimonia*. Logo, é através do uso constante da razão intuitiva – isto é, da experiência adquirida pela prática – nos diferentes casos de ação que aprendemos em que consiste a ação virtuosa e, portanto, adquirimos uma concepção *prática* (e correta) da *eudaimonia*. Porém, é preciso ter em mente que não é apenas através das capacidades racionais que uma concepção correta da boa vida é formada; é preciso, também, do elemento emocional do desejo. Nós só somos capazes de agir porque desejamos e somos capazes de dar razões; logo, só podemos adquirir uma concepção de *eudaimonia* se houver um desenvolvimento tanto da nossa parte racional prática quanto da nossa parte desiderativa. O prudente, por sua vez, é aquele que tendo desenvolvido excelentemente suas capacidades desiderativas,



racionais práticas e perceptivas é capaz de deliberar bem com vistas ao fim último, à boa vida – a *eudaimonia*. Voltaremos a esse ponto na próxima seção.

Assim, é papel da razão intuitiva apreender tanto os princípios primeiros – universais – quanto o fato último e variável – os particulares. Não é seu papel deliberar ou julgar, como indica Aristóteles (“se fará isto ou aquilo, já é obra do cálculo”), mas de apreender aquilo que é princípio último seja em ambas as direções (a saber: o fim particular e o fim universal) pois “tanto os primeiros quanto os últimos termos são objeto da razão intuitiva e não do argumento (EN VI.10 1143a36-37)”. É preciso da introdução do *nous* porque o nosso intelecto não é capaz de lidar com os limites como lida com todas as outras coisas; quando dizemos que acerca dos primeiros princípios não há demonstração, é porque não se pode demonstrar aquilo que fundamenta a demonstração. Da mesma forma, não é possível deliberar sobre aquilo que é o princípio da deliberação, o fim universal que é a *eudaimonia*.

Logo, como não é possível deliberar ou demonstrar o fim, é preciso que haja essa faculdade racional, o *nous* ou intuição racional, para *apreender* o fim. E seja apreender o fim nas situações particulares, no dia a dia, seja para a apreensão do fim último dos seres humanos:

A razão intuitiva dá conta de apreender o fim tanto na medida em que apreende o fim nessa situação concreta quanto na medida em que colabora para a apreensão do Fim, a eudaimonia, cuja concepção correta norteia as deliberações excelentes do prudente [...] A razão intuitiva opera, assim, na identificação e apreensão do fim em que consiste a eudaimonia, uma vida feliz, e opera particularmente em cada apreensão de fins particulares nas situações concretas (SPINELLI, 2007, p. 142).

Quando dizemos que agir virtuosamente é agir com ou acompanhado de razão, devemos distinguir, portanto, as duas operações que se fazem presentes na ação. Há a apreensão dos fins particulares pela razão intuitiva, os quais são os princípios da deliberação, e a deliberação propriamente dita, através da qual se

investiga por quais meios a razão deve ser realizada. Enquanto à primeira cabe a função de apreender os princípios da deliberação, à segunda cabe “a de ser o princípio da ação mediante a descoberta por deliberação do último meio que, na ordem do agir, é o primeiro a ser executado (ZINGANO, 2009, p. 384)”.

### **4.3 Virtude moral e sabedoria prática: uma relação necessária**

Em EN II.6 Aristóteles definiu a virtude moral como uma disposição de caráter para escolher bem, consistente em uma mediania com relação a nós, a qual é determinada racionalmente pelo prudente (1106b36-1107a2). A razão daquele que é prudente – que é razão que opera no interior das virtudes – é o critério de mediania em que consiste a virtude. A virtude moral é, portanto, uma disposição prática acompanhada da reta razão, da razão prudencial. Mas como a prudência opera a fim de determinar aquilo que é correto a se fazer (isto é, esse critério que é a mediania)? Se queremos compreender perfeitamente a concepção aristotélica de virtude moral, parece indispensável que ao menos indiquemos um caminho para responder a essa questão.

No livro I Aristóteles estabeleceu a *eudaimonia* (a boa vida) como o bem mais final para os seres humanos; é em vista desse bem que fazemos tudo que fazemos. Em EN VI.5, o prudente é definido como aquele que é capaz de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para si mesmo, não em um sentido particular (isto é, em vista de bens particulares, como a saúde ou a força), mas sobre aquelas coisas que conduzem à boa vida em geral (1140a25-29). Assim, o prudente é aquele que delibera bem e, por isso, age bem. E a sua boa deliberação (que resulta em boas ações) não tem como objetivo final os bens particulares, mas a boa vida, isto é, a *eudaimonia*, o fim último para os seres humanos. Em outras palavras: é através da realização das boas ações – os bens particulares – que o prudente almeja o bem mais final – universal, a boa vida. Há bastante para ser analisado aqui, mas comecemos pelo começo.

Ora, é dito que a atividade característica do prudente é a *boa* deliberação. A deliberação é uma investigação prática e que, portanto, busca aquilo que está em nosso poder fazer tendo em vista algo desejado como um bem. Mas no que consiste a *boa* deliberação, a deliberação realizada por aquele possui sabedoria prática? Pakaluk lembra-nos que Aristóteles inicia o livro VI insistindo que há ainda uma coisa a ser melhor esclarecida: o *status* da reta razão.

Anteriormente, na *Ética*, Aristóteles falara como se apenas duas coisas fossem relevantes na virtude de caráter: a própria virtude, que visa e cai dentro de uma área intermediária entre extremos, e ‘razão correta’, que ajusta e aperfeiçoa o que conta como intermediário. Mas, agora, o que ele aparentemente quer enfatizar é que uma terceira coisa também deve ser levada em conta, que ele chama de “alvo” (*skopos*) ou “padrão” (*horos*), ao qual a reta razão se refere ao fazer ajustes apropriados. A reta razão prática é em vista de algo; ela visa alcançar algo. Nós administramos, governamos, comandamos, dominamos ou damos ordens em vista de um propósito. Assim, deve haver algum objetivo ou alvo que a reta razão visa e que fornece a razão para seus comandos (PAKALUK, 2005, pp. 212-213).

Através das observações e da definição da virtude moral em EN II, Aristóteles expôs a reta razão como a razão que opera nas ações do prudente determinando aquilo que é o intermediário (o correto) a se fazer. Na abertura de EN VI, o Estagirita aponta uma outra característica que deve ser levada em conta quando falamos das virtudes morais e da boa deliberação do prudente: a reta razão é *em vista de algo*. Há um “alvo (*skopos*)” que a reta razão visa e é por causa desse alvo, desse padrão, que ela faz os ajustes adequados em cada situação particular. Ora, isso parece verdadeiro: aquilo que consideramos apropriado em uma ação depende das circunstâncias em que essa ação se encontra e essas circunstâncias, em alguma medida, são afetadas por algum tipo de propósito de longo alcance; para que isso fique mais claro, pensemos na nossa vida cotidiana, nas escolhas e ações que realizamos: eu escolho comer uma maçã e não uma fatia de torta porque quero me manter saudável; eu, mesmo com pesar, deixo de emprestar uma quantia de dinheiro para um familiar porque estou economizando para, no próximo mês, dar entrada em um imóvel próprio. Em ambos os casos eu poderia ter feito diferente, mas, tendo em vista um fim específico, eu faço os ajustes apropriados – e realizo a

ação – levando em conta esse fim. O prudente, então, delibera bem quando delibera de acordo com a reta razão. Se a reta razão opera nas ações virtuosas determinando aquilo que é intermediário e se ela determina esse intermediário ajustando-o às circunstâncias que são, por sua vez, afetadas pelo fim visado que ela visa, então a boa deliberação será “uma correção em relação ao que conduz ao fim que a sabedoria prática apreende verdadeiramente (EN VI.9 1142b333-35)”. Deliberar bem será, portanto, escolher as ações apropriadas em vista de um fim.

Mas é preciso lembrar, entretanto, que há diferentes tipos de fins a serem visados. Nós vimos no tópico anterior que é papel da razão intuitiva (o *nous*) apreender os fins; e seja apreender os *fins particulares* na ação, nas situações concretas (isto é, discriminar e reconhecer que isto aqui é um bem a ser buscado), seja apreender o *fim último* dos seres humanos, a boa vida. É em vista desse fim último, a *eudaimonia*, que eu realizo todas as minhas atividades e essas atividades são fins relativos, fins que são meio para a *eudaimonia*. Assim, quando eu delibero bem (de acordo com a reta razão) e ajo virtuosamente em cada situação específica, o fim que guia minha (boa) deliberação é a boa vida, o fim último dos seres humanos. Nas palavras de Reeve (2006, p.204)

A felicidade (*eudaimonia*) ou o bem fazer em ação (*eupraxia*), que é o melhor bem humano, é o primeiro princípio (teleológico) da sabedoria prática, o objetivo, fim ou alvo sem qualificação que a boa deliberação visa (NE I.4.1095a14–20, 13.1102a2–3, VI.9.1142b16–22, 12.1144a31–3). Dado que a *eudaimonia* é um universal de algum tipo, nós a alcançamos, como fazemos com todos os universais, por indução a partir da percepção que envolve apreensão dos particulares. Esses particulares, portanto, são os ‘primeiros princípios em vista do fim’ (VI.11.1143b4–5), os pontos de partida de nossa indução’.

No início deste capítulo nos perguntamos como o prudente determina aquilo que é correto a se fazer. Afirmamos que dado que a virtude moral é definida por Aristóteles como uma disposição para escolher bem, consistente em uma mediania com relação a nós, a qual é determinada racionalmente pelo prudente, responder a esta pergunta é fundamental não apenas para compreender o papel da prudência na

virtude de caráter, mas também para, por fim, compreender melhor a própria definição. Ora, o prudente é aquele que delibera bem; e a boa deliberação é a correção (justeza ou adequação) do pensamento que visa a um fim; esse fim, como vimos, é a *eudaimonia*. Ou seja: é através do uso constante da razão intuitiva – da experiência adquirida pela prática – nas situações concretas (e distintas, pois o campo da ação é o contingente) que o prudente apreende em que consiste o agir virtuoso e, assim, adquire uma concepção prática (e correta) do sumo bem humano, da boa vida. Portanto, tendo apreendido a concepção correta da *eudaimonia*, ele toma essa concepção como um norte para deliberar de forma excelente e, portanto, agir virtuosamente. Mas já ressaltamos anteriormente que as capacidades racionais não são suficientes para que se forme uma concepção do sumo bem. Para que qualquer ação aconteça, é preciso tanto da colaboração do desejo quanto do intelecto; em outras palavras: só somos capazes de agir porque desejamos e somos capazes de dar razões. Assim, para que possamos adquirir uma concepção da boa vida, é preciso que aconteça o desenvolvimento tanto da nossa parte racional prática, quanto da nossa parte desiderativa.

Parece haver, então, uma relação de *dependência intrínseca* entre a virtude moral (a virtude da parte desiderativa) e a prudência (a virtude da parte intelectual prática). Não é possível formar uma correta concepção da boa vida sem o desenvolvimento de ambas as virtudes. Afinal, para que as capacidades intelectuais sejam também práticas, é preciso que haja o envolvimento do desejo. É através da habituação (da prática) que aprendemos a amar a virtude e que a nossa capacidade intuitiva – bem como a inteligência e o juízo – vai sendo aperfeiçoada e que nos tornamos aptos a, através da análise das circunstâncias, perceber qual é a ação que deve ser realizada. E é através desse processo de habituação, desse “treinamento”, que formamos a nossa concepção de boa vida e, ao agir em cada caso particular, agimos com o objetivo de realizar aquilo em que acreditamos que a boa vida consiste. Como enfatiza Spinelli (2007, pp. 150-151), o sumo bem dos seres humanos é, portanto, o princípio primeiros das nossas ações, a sua causa final. É por isso que, segundo ela, Aristóteles afirma que a virtude ensina e preserva a concepção da *eudaimonia* (EN VII.8 1151a14-19):

A virtude ensina, de um lado, o primeiro princípio, na medida em que, agindo conforme a ela, aprendemos a desejar aquilo em que verdadeiramente consiste o fim da nossa vida como ser humano: a realização de atos virtuosos. É ela que ensina, portanto, porque é por causa dela – e não por causa de qualquer ensino teórico – que nossos desejos e sentimentos são educados. Por outro lado, ela preserva o primeiro princípio na medida em que o seu exercício reafirma esse desejo que temos pelo conteúdo adequado da eudaimonia, confirmando a opinião verdadeira que temos de que escolhemos uma boa vida ao escolher a virtude. Ao longo do tempo, através da prática da e na virtude, vamos formando, afirmando e reafirmando o desejo por aquilo em que consiste uma vida verdadeiramente feliz, a saber, uma vida virtuosa. Assim, na justa medida em que a praticamos, adquirimos e preservamos esse desejo.

Ainda assim, só podemos ser moralmente virtuosos com a presença da virtude da parte racional prática da alma, a prudência. Para que nossos desejos sejam corretamente direcionados é preciso da razão. A virtude moral só pode ser definida como “uma disposição de caráter relacionada à escolha daquilo que é intermediário” se aquele que a possui (isto é, o agente moral) também possui a razão aperfeiçoada para deliberar bem e, por fim, agir bem. É a prudência quem determina os meios corretos para agirmos em vista do fim. Assim, portanto, é através da boa deliberação (isto é, da deliberação de alguém *como o prudente*) que poderemos realizar perfeitamente os fins. Embora a virtude moral e a sabedoria prática sejam coisas distintas (afinal, a virtude moral é a excelência da parte desiderativa da alma, enquanto a prudência, da parte intelectual prática), há uma codependência entre elas. E essa dependência mútua se dá justamente porque essas diferentes partes da alma a qual cada uma pertence operam conjuntamente.

## 5. Conclusão

Este trabalho foi iniciado com o propósito de apresentar e esclarecer a definição de virtude moral elaborada por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*. Focamos, sobretudo, em analisar os principais pontos apresentados pelo Estagirita que, no desenvolver da obra, trabalham em conjunto para elaborar uma tese sólida acerca do desenvolvimento do caráter. Acreditamos ter cumprido com o objetivo proposto e, a fim de elucidar de que modo realizamos esse empreendimento, cabe destacar os principais passos argumentativos realizados em nossa pesquisa.

O primeiro ponto que analisamos foi a concepção de *eudaimonia*. É por causa dela que Aristóteles investiga as virtudes, tanto morais quanto intelectuais. Como a filosofia do Estagirita é teleológica, ele acredita que todas as coisas estão orientadas por uma finalidade ou, em outras palavras, que todas as coisas – inclusive as ações que praticamos – se comportam e se movem em vista da realização de algo que será para elas um bem e que, como ponto maduro, será tomado por Aristóteles como a sua finalidade. Através de uma longa argumentação – a qual acreditamos ter sido apresentada adequadamente no capítulo 2 deste trabalho – ele estabelece que se há uma correlação entre fim e bem e se alguns fins são instrumentais enquanto outros são intrínsecos, deve haver um fim “mais final”<sup>66</sup>, isto é: um fim último para tudo aquilo que fazemos; e esse fim é identificado com a *eudaimonia*, a boa vida ou bem viver. Resta saber, assim, qual tipo de vida é essa.

É em EN I.7, através do argumento da função própria, que Aristóteles estabelece que a boa vida para os seres humanos é aquela capaz de desenvolver, *com excelência (arete, virtude)*, o elemento exclusivo que faz com que sejamos aquilo que somos (e que, portanto, nos diferencia dos outros animais): a razão. Se a

---

<sup>66</sup> Chamamos atenção para o que foi dito na análise da caracterização do bem supremo no capítulo 2: Aristóteles não busca provar que existe um fim *único* que é desejado por si mesmo. O que ele pretende assinalar é que, como aponta Hardie (2010, p. 42), “caso haja objetos que são desejados, mas não desejados por si mesmos, deve haver *algum* objeto que seja desejado por si mesmo” e que “se houvesse tal objeto único, ele seria importante e útil para a conduta da vida”. Nesse momento do texto o Estagirita está apenas interessado em chamar atenção para o fato de que se há um fim para tudo o que fazemos (e seja esse fim um só ou composto de vários), este será o sumo bem para o ser humano.

racionalidade é o que é próprio ao homem (já que é aquilo que está ligado a sua essência), a sua função, portanto, será uma atividade (ou atividades) desse elemento racional presente em nós. Mas é preciso dar mais um passo e conectar a função própria de um ser com aquilo que é um bem pra ele. O exercício excelente da sua atividade própria é o que torna o ser humano bom e é isto que é o bem para ele enquanto ser humano. A excelência de um ser, portanto, é aquilo que permite a ele realizar adequadamente a sua função. Se a função própria do ser humano é alguma atividade em acordo com a razão, então o bem humano será essa atividade realizada de modo excelente, isto é: será a atividade na qual o homem expressa um uso excelente da razão. Eis que Aristóteles, então, pode apresentar a caracterização formal da *eudaimonia* como “atividade ou atividades da alma (racional) em concordância com a virtude (e se houver mais de uma virtude, com a mais perfeita) (EN I.7 1098a16-18)”<sup>67</sup>. Logo, é fato que o conceito de virtude tem um papel fundamental na *eudaimonia* e que se o Estagirita pretende realizar um estudo sobre o fim último dos seres humanos, ele precisa dedicar boas linhas desse estudo analisando uma das palavras chave dessa definição. Nós, por outro lado, para que compreendamos melhor a virtude moral, precisamos, antes, compreender qual o seu papel dentro da ética aristotélica (isto é, qual o propósito da sua investigação pelo filósofo grego). É por esse motivo que todo o capítulo 2 foi dedicado a esclarecer a definição da *eudaimonia*, já que há uma relação necessária entre as virtudes e o bem supremo. Com isso feito, pudemos, por fim, passar à investigação da virtude moral.

As dúvidas que nos guiaram a partir do terceiro capítulo deste trabalho (após termos analisado a caracterização formal da *eudaimonia*) foram duas: como Aristóteles define a virtude moral e em que medida essa virtude contribui para o fim último do ser humano. A primeira consiste no objeto principal de investigação da nossa pesquisa. A segunda, por sua vez, busca lançar alguma luz no papel das virtudes na concepção de boa vida. Pretendemos ter respondido suficiente e adequadamente ambas as questões. Fizemos isso, sobretudo, através de uma análise detida do livro II, onde o Estagirita apresenta sua tese central da virtude

---

<sup>67</sup> Em EE II.1 1212a38-39: “atividade de uma vida completa em concordância com a virtude completa”.



moral. Foi preciso também investigar os livros III e VI, onde são analisadas, respectivamente, a deliberação e a prudência, noções sem as quais não é possível compreender a virtude moral na sua completude.

Aristóteles inicia a investigação das virtudes no segundo livro do tratado. Ele pretende, com isso, obter uma caracterização material da *eudaimonia*, isto é, investigar aquilo que corresponde ao seu conteúdo. E ele mesmo enfatiza que é considerando a natureza da *arete* que, provavelmente, enxergaremos melhor a natureza da boa vida (EN I.13 1102a5-7). A *arete* – a excelência de algo quando esse algo exerce perfeitamente a função a que se destina – participa da definição de *eudaimonia* para indicar que é apenas a *boa* atividade da alma que deve ser associada à boa vida. Nada mais justo, assim, do que investigar a virtude com vistas a esclarecer e preencher a definição relativamente vazia de *eudaimonia* apresentada em I.7.

Como o sumo bem humano diz respeito à atividade excelente da alma racional, é preciso investigar as virtudes das partes da alma que, em alguma medida, estejam envolvidas com a razão<sup>68</sup>. As *aretai*, portanto, são divididas em duas: virtudes intelectuais e virtudes morais. As primeiras dizem respeito à parte estritamente racional da alma (que se divide em calculativa ou prática e contemplativa ou teórica). As últimas, por sua vez, dizem respeito à parte desiderativa, que não é racional mas pode ouvir e obedecer a razão. A virtude moral é localizada na parte desiderativa da alma, responsável pelas paixões, ações e desejos. Essa parte, apesar de não possuir razão em um sentido estrito, é sensível a ela; isto é, ela é capaz de ouvir e obedecer a virtude da parte prática da alma racional, a prudência.

A definição da virtude moral, objeto principal de investigação do nosso trabalho, é precedida pela explicação da sua origem. Com isso, Aristóteles busca um esclarecimento preliminar de alguns componentes essenciais às virtudes de caráter.

---

<sup>68</sup> Lembremos que há uma terceira parte, responsável exclusivamente pelas atividades da nutrição, do crescimento, da reprodução e do perecimento: a parte vegetativa ou nutritiva. Ela é excluída da análise justamente porque suas atividades não possuem nenhum tipo de princípio racional.

Tentamos mostrar que é através do hábito que adquirimos essas virtudes. Diferente das coisas que nos são dadas por natureza, as quais nós primeiro adquirimos sua potencialidade para depois exercemos as atividades (como é o caso dos sentidos), a virtude moral é adquirida após o seu exercício. Ou seja: é através da prática que nos tornamos virtuosos. Ocorre, entretanto, que não basta agirmos de qualquer maneira para que isso aconteça, é preciso agir de uma forma específica: é preciso agir bem. É necessário, portanto, ser habituado a agir bem através das ações certas para que assim possamos nos tornar pessoas virtuosas. Mas enquanto a pessoa que já é virtuosa realiza as ações virtuosas porque as reconhece como virtuosas, aquele que é apenas aprendiz da virtude precisa de outras razões para realizá-las. Será papel do educador moral (isto é, de uma figura de autoridade, seja um pai ou um professor) orientar o aprendiz da virtude a agir em conformidade com ela, para que, fazendo isso, ele possa aprender a amá-la e, portanto, escolhê-la por ela mesma (isto é, porque ela é virtuosa e ele reconhece isso). Há, portanto, um processo de reflexão envolvido aqui: nós avaliamos as circunstâncias particulares e escolhemos aquilo que é melhor a ser feito. Essa reflexão só é possível porque, mesmo enquanto aprendizes, já existe um *elemento cognitivo* envolvido na ação que nos permite julgar, por nós mesmos, que agir de determinada forma é bom. É esse elemento que faz o aprendiz da virtude reconhecer aquilo que há de comum nas diferentes ações que realiza (isto é, que elas são virtuosas) e, mais a frente, escolher tais ações por elas mesmas. Já nesse momento o Estagirita está apontando para uma das principais noções que fazem parte da definição de virtude moral: a *escolha deliberada*.

Escolher deliberadamente envolve pesar razões para agir de uma forma e não de outra. Logo, a escolha está de algum modo conectada com a razão; mais especificamente, com a razão prática, a razão da parte estritamente racional da alma, a qual a nossa parte desiderativa pode ouvir e responder. É por causa dessa razão que podemos reconhecer e dar razões para as coisas que fazemos. Mas aquele que já é virtuoso só é capaz de escolher bem por causa da perfeição dos seus sentimentos e desejos; e esse aperfeiçoamento acontece através da prática. Assim, o aprendiz da virtude, para que se torne de fato um virtuoso, precisa educar

os seus sentimentos e desejos a fim de escolher as ações virtuosas por elas mesmas. Ele precisa aprender a *desejar* o que é virtuoso. É preciso, portanto, também um elemento emocional presente na aquisição da virtude: o prazer. É o prazer o elo entre o agir e o agir com boas razões. Assim, da mesma forma que é papel do educador moral ensinar o jovem a julgar corretamente sobre aquilo que ele deve fazer, também o é ensinar a sentir prazer ao agir, isto é: ensiná-lo a *amar* a virtude. A escolha deliberada é constituída, portanto, de um elemento racional e de sentimentos e desejos bem educados. O virtuoso moral é aquele que escolhe bem por causa da perfeição dos seus sentimentos e desejos e por causa da perfeição da sua razão prática. Enquanto os primeiros elementos dizem respeito ao aperfeiçoamento da parte desiderativa da alma, o último diz respeito ao aperfeiçoamento da parte intelectual prática.

A virtude moral, portanto, será definida como uma “disposição da alma para escolher por deliberação”. E, complementa Aristóteles, “para escolher tendo como critério o meio termo relativo a nós”. Desde o início enfatizamos que a virtude moral é concebida como a boa disposição da parte *desiderativa* da alma e, para que essa parte seja boa, ela deve realizar bem as suas atividades próprias. A parte desiderativa da alma, como vimos, é aquela que não é racional, mas que pode reagir ao que a razão demanda. Logo, essa parte será uma boa disposição quando tiver os seus sentimentos e desejos aperfeiçoados, e obedecer, de fato, ao que a razão recomenda. E ela recomenda que escolhamos aquilo que é *correto* nas paixões e ações. Como aquilo que é correto a se fazer no âmbito moral não pode ser definido com exatidão, não há uma regra geral a ser seguida. Mas, como as virtudes morais operam no âmbito daquilo que é contínuo e divisível, elas precisam ter em vista nem aquilo que é muito nem aquilo que é pouco; ou seja: é através do meio termo, ao evitar o excesso e a falta, que a razão determina aquilo que é correto a se fazer. O que é correto a ser feito, assim, só pode ser determinado em cada situação particular, mediante uma avaliação das circunstâncias em que o agente se encontra. O critério do meio termo da virtude é dado, portanto, pela razão. E essa razão (à qual a desiderativa da alma pode ouvir e obedecer) é a prudência, a virtude da parte

(estritamente) racional prática da alma. Assim, Aristóteles está a apto a dar, por fim, a definição da virtude moral:

A virtude é então uma disposição de caráter relacionada à escolha, consistente em um meio-termo (que é relativo a nós), sendo este determinado por um princípio racional tal qual o do homem de sabedoria prática. Ora, ela é uma mediania entre dois vícios, um por excesso, outro por deficiência; e ela é uma mediania porque os vícios, respectivamente, falham ou excedem o que é certo com relação às ações e às paixões, enquanto que a virtude tanto encontra quanto escolhe o que é intermediário (EN II.6 1106b36-38).

Há um aspecto, entretanto, que ainda precisa ser explicado para que a concepção de virtude moral possa ser compreendida na sua completude: a sua relação com a sabedoria prática, a prudência. A alma racional é subdividida em duas: a parte científica ou teórica, a qual se preocupa com a verdade das coisas que são necessárias (isto é, estritamente teóricas, como a geometria) e a parte calculativa ou prática, que tem como objetivo a verdade prática relacionada à ação. A prudência é a virtude dessa última parte. Segundo a caracterização da virtude de caráter, para agir corretamente nós devemos visar aquilo que é intermediário e determinado pela razão prudencial. Assim, a razão que opera no interior das virtudes é a razão prática. Aristóteles define o prudente como “aquele que é capaz de deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para si mesmo, não em um sentido particular (isto é, em vista de bens particulares, como a saúde ou a força), mas sobre aquelas coisas que conduzem à boa vida em geral (1140a25-29)”. Logo, ele é aquele que porque delibera bem, age bem. A *eudaimonia*, ainda no início da *Ética Nicomaquéia*, é estabelecida como o bem final para os seres humanos. É em vista dela que fazemos tudo o que fazemos. A boa deliberação do prudente tem como propósito último não os bens particulares, mas o bem mais final: a *eudaimonia*. Assim, é através da realização das boas ações – os bens particulares – que o prudente almeja o bem último – universal, a boa vida.

A boa deliberação é definida como “uma correção em relação ao que conduz ao fim que a sabedoria prática apreende verdadeiramente (EN VI.9 1142b333-35)”.

Isto é: deliberar bem é escolher as ações apropriadas em vista de um fim. Assim, podemos dizer que há um “alvo” (um fim) que a razão prudencial visa e é por causa desse alvo que ela faz os ajustes adequados em cada situação particular. Esse fim visado pela prudência, como já destacamos, é a boa vida. Mas é esperado (e mesmo necessário) que nos perguntemos *como* essa concepção da *eudaimonia* é adquirida pelo prudente, como ele sabe qual é esse alvo visado. Ora, é preciso lembrar que possuímos uma outra capacidade racional que colabora com a prudência: a razão intuitiva. Ela é uma faculdade responsável pela apreensão dos limites e é necessária justamente porque o nosso intelecto não pode lidar adequadamente com os limites como lida com todas as outras coisas. No campo prático, esses limites são os particulares (“o fato último e variável” EN VI.11 1143b3). Sendo uma capacidade, ela precisa ser desenvolvida, aperfeiçoada. E isso ocorre através da prática. Assim, será através do uso constante da razão intuitiva – da experiência adquirida pela prática – nas situações concretas (e distintas, pois o campo da ação é o contingente) que aquele que possui sabedoria prática passa a perceber com eficiência o que deve ser feito agora.

Aristóteles enfatiza que é através da apreensão dos particulares em cada situação concreta de ação que nós apreendemos os universais. Ora, a razão intuitiva opera em todos os casos de ação e apreende o fim particular em cada um desses casos: aquilo que deve ser realizado aqui e agora. Mas há uma característica específica que todos esses fins compartilham: ser virtuosos. É esse o fim universal, portanto, que o *nous* encontra a partir da apreensão dos fins particulares. Em outras palavras: é através do uso constante da razão intuitiva nas situações concretas que aquele que possui sabedoria prática apreende em que consiste o agir virtuoso e, assim, adquire uma concepção prática (e correta) do sumo bem humano, da boa vida. E na medida em que apreende a concepção correta da *eudaimonia*, ele passa a se guiar por ela (tal qual um norte) para deliberar bem e agir bem, agir com virtude. Mas é preciso mais que apenas as capacidades racionais para que se forme uma concepção do sumo bem; como já bem vimos, para que qualquer ação seja realizada precisamos tanto do intelecto quanto de um elemento racional: o desejo. Isto é: só somos capazes de agir porque desejamos e somos capazes de dar

razões. Logo, para que possamos adquirir uma concepção do fim último para os seres humanos, a *eudaimonia*, é necessário que desenvolvamos tanto a nossa parte racional prática quanto a nossa parte desiderativa.

Penso termos apresentado e esclarecido de maneira satisfatória, a partir do que foi desenvolvido, a concepção de *virtude moral* para Aristóteles. Ser uma boa pessoa diz respeito a um modo de agir: o agir virtuoso. O virtuoso moral é, portanto, aquele que – através de anos de habituação – aperfeiçoou seus sentimentos e desejos e também sua razão prática. É por isso que ele é capaz de escolher e agir bem. É através desse “treinamento” prático, por sua vez, que ele forma a sua concepção de boa vida. E, ao agir em cada situação particular e concreta, age com o objetivo de realizar aquilo em que acredita que a boa vida consiste.

## Referências

### (a) Edições das obras de Aristóteles

ARISTOTLE. “Categorias”. BARNES, J. (ed.). In: **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de: Ackrill, J. L. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

\_\_\_\_\_. “De Anima”. BARNES, J. (ed.). In: **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de: Smith, J. A. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

\_\_\_\_\_. “Eudemian Ethics”. BARNES, J. (ed.). In: **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de: Solomon, J. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

\_\_\_\_\_. “Metaphysics”. BARNES, J. (ed.). In: **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de: Ross, D. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

\_\_\_\_\_. **Nicomachean Ethics**. Tradução de: Ross, D. London: Oxford University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. “Physics”. BARNES, J. (ed.). In: **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de: Hardie, R. P. e Gaye, R. K. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

\_\_\_\_\_. “Topics”. BARNES, J. (ed.). In: **The Complete Works of Aristotle**. Tradução de: Pickard-Cambridge, W. A. New Jersey: Princeton University Press, vol. II. 1995.

### (b) Outras obras

ACKRILL, J. “Sobre a eudaimonia em Aristóteles”. In: ZINGANO, M. **Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, pp. 403-125. 2010.

AQUINAS, St. T. **Commentary on the Nicomachean Ethics**. Chicago: Regnery, 1964.

BROADIE, S. **Ethics with Aristotle**. New York: Oxford University Press, 1991.

BURNYEAT, M. F. “Aprender a ser bom segundo Aristóteles”. In: ZINGANO, M. **Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, pp. 155-182. 2010.

COOPER, John M. **Reason and human good in Aristotle**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1986.

HARDIE, W.F.R. "O bem final na ética de Aristóteles". In: ZINGANO, M. **Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, pp. 42-67. 2010.

HEINAMAN, R. "Voluntary, Involuntary and Choice". In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.). **A Companion to Aristotle**. New York: Blackwell, pp. 483-497. 2009.

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

\_\_\_\_\_. "Permanent Happiness: Aristotle and Solon". In: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, v. 3, pp. 89-124. 1985.

KENNY, A. **Aristotle on the perfect life**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

KENNY, A. **The Aristotelian Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1978.

KRAUT, R. **Aristotle on the human good**. Princeton: Princeton University Press, 1989.

LEAR, G. "Aristotle on Moral Virtue and Fine". In: KRAUT, R (ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. New York: Blackwell, pp. 116-136. 2006.

MCDOWELL, J. "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics". In: RORTY, A. O. (ed.). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 359-376. 1980.

NATALI, C. "Por que Aristóteles Escreveu o Livro III da EN?". In: **Analytica: revista de filosofia**. v. VIII: n.2, 2004, p. 60. Rio de Janeiro: UFRJ. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/491/447>>. Acesso em 12 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. **The Wisdom of Aristotle**. Trad.: Parks, G. State University of New York Press, Albany, 2001.

PAKALUK, M. **Aristotle's Nicomachean Ethics: An introduction**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005.

PAKALUK, M. The Kalon in Aristotle's Ethics. In: Aristotle Workshop, 2014, Louvain-la-Neuve. **Draft...** Louvain-la-Neuve: CUL, 2014. p. 2. Disponível em: <[https://www.academia.edu/9918999/The\\_Kalon\\_in\\_Aristotles\\_Ethics](https://www.academia.edu/9918999/The_Kalon_in_Aristotles_Ethics)>. Acesso em: 22 dez. 2016.

RAPP, C. "Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo?". In: ZINGANO, M. **Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, pp. 405-438. 2010.



REEVE, C. D. C. "Aristotle on the Virtues of Thought". In: KRAUT, R (ed.). **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**. New York: Blackwell, pp. 198- 217. 2006.

RORTY, A. O. (ed). **Essays on Aristotle's Ethics**. Berkeley, CA: University of California Press, 1980.

SPINELLI, Priscilla Tesch. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2007.

URMSON, J. O. "Aristotle's Doctrine of the Mean". In: **Essays on Aristotle's Ethics**. RORTY, A. O. (ed.). Berkeley, CA: University of California Press, pp. 157-170. 1980.

ZINGANO, M. "Agir *secundum rationem* ou *cum ratione*?". In: **Estudos de Ética Antiga**. ZINGANO, M. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2009.

ZINGANO, M. "Comentários". In: **Aristóteles. Ethica Nicomachea I 13 – III 8: Tratado da Virtude Moral**. Tradução de: Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.