

## A ÉTICA ARISTOTÉLICA

Paulo Cesar Nodari  
UFMG — BH

Resumo: *A ética aristotélica.* O objetivo deste artigo é mostrar que o estudo da ética de Aristóteles é fundamental ao estudo da ética ocidental. A ética de Aristóteles é uma ética do bom senso, fundada nos juízos morais do homem bom e virtuoso. Neste sentido, mostraremos que a ética de Aristóteles se articula a partir de uma pergunta fundamental: qual é o bem supremo do homem e o fim a que tendem todas as coisas? Evidenciaremos, então, que o bem supremo do homem é a felicidade. É a atividade da alma conforme a razão e a virtude. É a atividade contemplativa do intelecto. Por fim, mostraremos brevemente que a verdadeira felicidade do homem bom e virtuoso está na síntese entre a vida contemplativa e a vida ativa.

Palavras-chaves: Aristóteles, Ética, Virtude, Contemplação, Felicidade

Summary: *The aristotelian ethics.* The aim of this article is intended to show that the study of the ethics in Aristotle is fundamental to the study of the occidental ethics. The ethics in Aristotle is an ethics of good sense, grounded in the moral judgements of good end virtuous man. In this sense, we will show that the ethics of Aristotle is compound from a fundamental question: What is the supreme good of man and the end to which all things tend? We will make evident thus that the supreme good of man is happiness. It is agency of the soul, in accordance with reason and virtue. It is the contemplative agency of the intellect. Finally, we will show briefly that the real happiness of a good and virtuous man rests in the synthesis between the contemplative life and the active life.

Key words: Aristotle, ethics, virtue, contemplation, happiness

# ***I. Considerações gerais acerca da ética aristotélica***

O estudo do pensamento de Aristóteles é fundamental ao estudo da ética. Ninguém consegue escrever e falar de ética sem falar e tratar de Aristóteles, seja para inspirar-se, seguir ou criticar sua concepção. Aristóteles foi o grande sistematizador da ciência ocidental<sup>1</sup>. O ponto de partida de Aristóteles é a reflexão acerca da ciência. Divide o saber em teórico, prático e poético. Na sistematização aristotélica do saber as ciências práticas vêm em segundo lugar. Estas são hierarquicamente inferiores às ciências teóricas, enquanto nas ciências práticas o saber não é mais fim para si mesmo em sentido absoluto, mas subordinado e, em certo sentido, servo da atividade prática.

*“Estas ciências práticas, de fato, dizem respeito à conduta dos homens, bem como ao fim que através dessa conduta eles querem alcançar, seja enquanto indivíduos, seja enquanto fazendo parte de uma sociedade, sobretudo da sociedade política”<sup>2</sup>.*

Neste sentido, Aristóteles é o fundador da ética como “ciência prática”, em contraposição à ética como “ciência teórica” intentada por Platão<sup>3</sup>. O pensamento ético de Aristóteles, pode-se dizer, é desenvolvido, sobretudo, nas obras: *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômacos*, *Política e Grande Ética*.

A *Ética a Nicômacos* é a obra ética mais importante de Aristóteles e uma das obras que mais fortemente inspirou o pensamento ocidental. Para melhor entendê-la, urge situá-la na evolução do pensamento de Aristóteles. A *Ética a Nicômacos*, provavelmente, situa-se na fase “ins-

<sup>1</sup> Cf. MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade*, São Paulo, Loyola, 1993, p. 55.

<sup>2</sup> GIOVANNI REALE, *História da Filosofia Antiga*, V II, São Paulo, Loyola, 1994, p. 405.

<sup>3</sup> Discordando de Platão, para Aristóteles, o primado é da práxis e não da teoria. O pensamento deve contribuir para a própria atividade da vida humana. Aqui o pensamento não tem no próprio pensamento o seu fim, mas ele é prefácio à praxis. O fim da teoria é contribuir para a bondade da práxis humana. Para Aristóteles, o existir e o ser éticos supõem a vida na pólis. É a condição da vida racional. Assim, o engajamento político é pressuposição de teoria política. Para Aristóteles, ética neutra é contra-senso. Pretendê-la significa desconhecer a estrutura específica da ciência em questão. A reflexão ética é o ato através do qual o homem rompe o caráter opressor de todo “ethos” e transforma sua vida, até então realizada ingenuamente no seio de determinado “ethos”, numa vida racional, produzida pela razão consciente de si. Da reflexão ética não resulta necessariamente a destruição do “ethos” vigente, mas, antes, a legitimação racional da ação humana, ou seja, a compreensão das razões que justificam tal modo de agir. Trata-se, em Aristóteles, da unidade originária entre um fato e uma exigência moral, isto é, uma síntese entre o incondicionado e o condicionado. Ver a respeito, MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA, op. cit., pp. 55-77.

trumental-mecanicista” do pensamento aristotélico<sup>4</sup>. Esta fase começa, em 347, quando Aristóteles deixa Atenas, após a morte de Platão, e vai, provavelmente, até 335/334, quando Aristóteles rompe com certos aspectos da doutrina platônica. Nesta fase, Aristóteles renunciara a doutrina das idéias e rejeita o pessimismo platônico. A concepção aristotélica do homem, neste período de transição, situa a alma hierarquicamente acima do corpo, mas sem dar-lhe qualquer transcendência. O corpo é um instrumento da alma e deve colaborar com ela na realização da sua tarefa enquanto homem. A alma comanda e o corpo obedece. O corpo é subordinado como instrumento da alma<sup>5</sup>. O corpo é, total e exclusivamente, feito para o bem da alma<sup>6</sup>

Outro ponto importante a elucidar é o método aristotélico subjacente à *Ética a Nicômacos*. Aristóteles não aceita o método matemático de Platão<sup>7</sup>. Condena absolutamente a exigência de um método geométrico exato. Deve-se tratar de ganhar com o raciocínio, porém empregando os fenômenos como provas e como exemplos. Ademais, é necessário pôr a norma filosófica em harmonia com as idéias éticas imperantes, colocando de manifesto o núcleo de verdade encerrado nelas por meio de uma manipulação conceptual das mesmas<sup>8</sup>. Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, opõe-se, explicitamente, aos que pedem um método exato<sup>9</sup>. Este é incompatível com a natureza da ética. A ciência aristotélica é a ética aplicada e não a ciência abstrata. A ética aristotélica é uma ética do

<sup>4</sup> A respeito das fases da evolução do pensamento aristotélico, ver MARCELO PERINE, Nas origens da Ética Ocidental: Ética a Nicômaco, in *Síntese* 25 (1982): 21-38. Ver também Giovanni Reale, op. cit., pp. 315-318.

<sup>5</sup> *Ética a Nicômacos*, VIII, 11, 1161 a.

<sup>6</sup> Ver a este respeito, R. A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris, 1963, p. 18.

<sup>7</sup> O procedimento metodológico, em Aristóteles, é bem diverso daquele de Platão. A reflexão ética não pode partir do incondicionado. Deve partir da experiência ético-prática. Trata-se, pois, não de partir da idéia do bem enquanto tal, mas de fazer emergir o bem a partir da pólis e das suas instituições. Ver a respeito, Manfredo de Araújo de Oliveira, op. cit., pp. 55-71. Aristóteles foi o primeiro a oferecer uma apresentação consistente das disposições da ação constitutivas para uma vida bem-sucedida, ou seja, para uma práxis racional. Para designá-la, o filósofo utilizou uma nova expressão ética, criada a partir da palavra grega “ethos”. O termo grego designa o local de estada permanente e habitual, e, por conseguinte, também a morada do costume e da moral. Essa morada contém e orienta nosso agir, mas é também reproduzida e modificada por ele. Aristóteles refere-se à disciplina que criou como a “filosofia das coisas humanas” (*Ética a Nicômacos*, X, 9, 1181 b), diferenciando-a da filosofia teórica. Ver a respeito, ROBERT SPAEMANN, *Felicidade e benevolência: ensaio sobre ética*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 27.

<sup>8</sup> Cf. WERNER JAEGER, *Aristotes*, México, Fondo de Cultura Economica, 1946, pp. 267-269.

<sup>9</sup> Para bem compreender esta oposição de Aristóteles ao método matemático, é imprescindível ter clareza da diferença entre as ciências exatas e a ciência ética. A ciência exata é uma ciência demonstrativa, tem um raciocínio exato, parte dos primeiros princípios — sendo estes adquiridos por abstração dos dados sensíveis. Já a ciência ética não consiste em partir dos primeiros princípios, mas remontar aos princípios, parte não da inteligência em si, mas disso que nos é familiar, dos fatos e remonta à razão subjacente, resgata os princípios da conduta. Além disso, a ciência ética, deve: — aceitar, aprovar sobre questões morais, as opiniões gerais que repre-

bom senso, fundada nos juízos morais do homem que possa considerar-se, em geral, bom e virtuoso. Aristóteles procurou fundar sua ética referindo-se à natureza humana como tal.

## **II. O bem supremo do homem: a felicidade**

Esclarecidos esses aspectos preliminares, podemos, agora, iniciar, propriamente, a discussão do problema do bem supremo em Aristóteles. Logo no início da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles dá o tom geral de toda sua ética. Toda arte e toda investigação e igualmente toda ação e toda escolha tendem a algum bem<sup>10</sup>. Toda ação visa alguma coisa e de sua tendência a produzir esta coisa ela tira seu valor. A ética aristotélica é nitidamente teleológica. Aristóteles interpreta a ação humana segundo a categoria de meio e fim. O fim ao qual tende uma ação particular não pode ser senão um meio em vista de um fim ulterior, mas é necessário que tenha um limite para a seqüência. Cada ação deve ter um fim último que tenha um valor nele mesmo, e, conclui Aristóteles, sem hesitação, o fim último de todas as coisas deve ser o mesmo<sup>11</sup>.

Após notar uma diferença quanto aos fins, uns na atividade, outros da obra<sup>12</sup>, Aristóteles aborda a hierarquia dos bens, descobrindo que o bem

---

sentam a sabedoria coletiva da raça; deve partir disso, para atingir os primeiros princípios; — examinar as crenças, compará-las, entre si, purificando-as de suas inexactidões e incoerências, para resgatar as virtudes. A ética, portanto, não é demonstrativa. Aristóteles raciocina dialeticamente, partindo não dos primeiros princípios, mas das opiniões do grande número de homens. Ver a respeito, W. D. Ross, *Aristote*, Paris, Payot, 1930, p. 265.

<sup>10</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 1, 1094 a.

<sup>11</sup> Cf. W. D. Ross, op. cit., p. 263.

<sup>12</sup> A partir da divisão da ciência, pode-se dizer que a atividade nas ciências práticas (ética e política) constitui-se na práxis, enquanto, nas ciências poiéticas, na poiesis = no trabalho. O que caracteriza a práxis como ação imanente é a “enérgeia”, isto é, o ato, a perfeição. Enquanto que a poiesis é a “kinesis”, ou seja, a atividade vai do sujeito ao objeto. A primeira é uma ação do sujeito para o sujeito = é auto-realização. A segunda é uma ação do sujeito para o objeto = é uma hetero-realização. Enquanto a primeira busca a virtude, a segunda busca a habilidade. Na práxis, a própria atividade se constitui no próprio fim; a atividade tem intrínseca seu próprio fim. Já, nas ciências técnicas, a atividade não tem o fim em si mesma. Ver a respeito, Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 80-134. Ainda neste sentido, a obra de arte requer tempo, força, concentração e esforço, sem que tais fatores externos se integrem à própria obra e constituam pontos de vista para seu julgamento. Por outro lado, o sucesso da vida não é, pois, o resultado de uma poiesis, de um fazer, mas sim o todo de uma práxis, de um atuar, uma diferença que Aristóteles foi o primeiro a apreender terminologicamente. Ver a respeito ROBERT SPAEMANN, op. cit., pp. 43-47.

não é único e unívoco, mas é algo polívoco e sempre ligado por uma relação de analogia. Não se trata de um bem transcendente, mas imanente, não se trata de um bem definitivamente realizado, mas de um bem realizável e atuável pelo homem e para o homem. A noção aristotélica do bem é, então, uma noção analógica e não unívoca como a idéia separada do bem por Platão<sup>13</sup>, e a ética é a ciência do bem do indivíduo, como a política é a ciência do bem na sociedade política.

Há uma variedade de ações e, conseqüentemente, uma variedade de bens<sup>14</sup>. Mas há um bem soberano que não depende de nada. Depende somente de si mesmo e em vista dele desejamos todos os demais. Este bem deve ser final, isto é, escolhido por ele mesmo e não como um meio para atingir outra coisa qualquer. Deve ser suficiente por ele mesmo, isto é, tornar, por ele mesmo, a vida digna de ser escolhida. É auto-suficiente e pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma. É, portanto, algo final e auto-suficiente, e é o fim a que visam as ações<sup>15</sup>.

Aristóteles quer saber, então, qual é o bem supremo, absoluto e o fim de todas as nossas atividades e de qual ciência ele é objeto. Segundo Aristóteles, é aquilo a que todas as coisas aspiram e buscam. Este fim supremo ou soberano bem não é mais um meio em vista de um fim ulterior, mas é algo buscado por ele mesmo, em vista do qual todos os outros fins particulares são buscados e subordinados hierarquicamente. Sem este fim último, absoluto a faculdade do desejar seria vazia e vã. Portanto, o soberano bem é a condição para que os outros sejam bens. Com essa compreensão, não podemos fazer da riqueza e do prazer<sup>16</sup> o fim da vida, tornar-nos-íamos semelhantes a bestas e não exerceríamos a atividade específica de homens. Aristóteles acre-

---

<sup>13</sup> Platão havia proposto uma espécie de bem abstrato, uma forma de bem que seria a fonte de toda bondade. Aristóteles objeta: — porque o termo bem não tem significação comum a todas as aplicações; — porque ele não é uma forma de bem independente das manifestações particulares; — porque se ele tivesse uma forma de bem separado, ela não serviria para nada na prática. O bem para o homem é o bem maior no qual a contemplação deve ajudar-nos em nossa vida diária. Ver a respeito W. D. Ross, op. cit., p. 267. Ver também, GIOVANNI REALE, op. cit., p. 408.

<sup>14</sup> *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094 a.

<sup>15</sup> *Ética a Nicômaco*, I, 7. A respeito de ser algo final e imprescindível, deve-se ter presente que Aristóteles, na sua doutrina, aproxima princípio e tólos. Tudo aquilo que está para o “dever” caminha para o princípio e sua finalidade. Então, segundo a ordem do “dever”, a felicidade é o tólos, mas, na ordem da essência, a felicidade é o princípio. Ver Aristóteles, *Met.*, 1049 b 1 — 1050 a 23.

<sup>16</sup> Segundo Aristóteles, há três tipos principais de vida: a vida do prazer, a vida política e a vida contemplativa (cf. *Ética a Nicômaco*, I, 5, 1095 b). Não há dúvidas de que, para Aristóteles, a mais perfeita e a ideal é a vida contemplativa. Neste momento, não iremos analisar as características de cada tipo de vida. Salientamos, no entanto, que a respeito da compreensão aristotélica do prazer em relação à felicidade, nós trataremos no ponto VI: o prazer e a felicidade, conforme p. 19. Ver adiante a este respeito também nota “81”.

dita que a felicidade é este bem soberano, porque é algo final e auto-suficiente. Acerca de qual ciência é objeto, aparentemente, ele é objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a política, pois ela determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade e legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos. Desse modo, a finalidade desta ciência inclui a finalidade das outras e esta finalidade deve ser o bem do homem<sup>17</sup>.

Assim, um só bem tem uma perfeição absoluta. É desejado “por si” e “por causa de si” sem jamais ser subordinado a um outro bem. Ora, como já dissemos, um só bem responde a tal exigência. É a felicidade. Deste modo, os prazeres, a potencialidade política, a contemplação, que são fins últimos para cada um dos gêneros de vida em questão preeminente, são, na verdade, fins relativos à felicidade. Esta é um verdadeiro fim com toda a excelência e o único fim verdadeiramente último<sup>18</sup>. A Felicidade é, então, o fim último e perfeito, isto que é jamais visto em vista de outra coisa. Mas é sempre em vista dele que o homem faz tudo o resto. É o bem supremo e final que torna o homem feliz. A felicidade faz parte dos bens excelentes e perfeitos e ela é o princípio em vista do qual nós fazemos todos os nossos atos. E nós dizemos que o princípio e a causa dos outros bens é algo estimável e divino<sup>19</sup>.

### **a) A felicidade é a atividade da alma conforme a razão**

A felicidade é, por conseguinte, o supremo bem, o bem perfeito que se basta a si mesmo e o único capaz de nos completar<sup>20</sup>. Porém, observando atentamente a vida humana, Aristóteles percebeu que cada um tinha seu próprio conceito de felicidade. Para fugir e superar o subjetivismo e também do bem universal na concepção platônica, o qual não seria o bem de nenhum sujeito, Aristóteles tem a missão de encontrar qual é a atividade própria do homem. Ora, a

<sup>17</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 2, 1094 a — 1094 b.

<sup>18</sup> Eis algumas definições gerais de felicidade em Aristóteles. “Felicidade é uma atividade boa” (*Fis.*, 197 b 5). “Felicidade é o exercício e a prática perfeita da virtude” (*Pol.*, 1132 a 9). “Felicidade é uma atividade da alma” (*Met.*, 1050 b 1). O fim é o último, é perfeito, contém tudo. Não há nada além do fim (*Met.*, 1021 b 25). Felicidade não é uma atividade artística. Não é uma atividade artística que tem por fim a perfeição de uma obra exterior. A moral aristotélica se afasta de toda moral que toma como fim a plenitude formal do homem ou uma obra exterior enquanto tal, sem considerar a bondade das intenções interiores. Ver a respeito deste último aspecto, JEAN VANIER, *Le bonheur: principe et fin de la morale aristotélicienne*. Paris, Brouwer, 1965, p. 135.

<sup>19</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 12, 1102 a.

<sup>20</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 7, 1097 a..

atividade própria do homem é a atividade racional da alma. Aristóteles acredita verdadeiramente que a excelência do homem está na vida racional<sup>21</sup>.

A preocupação de Aristóteles era encontrar uma receita que permitisse ao homem ser feliz. Os homens querem a felicidade. Porém, a expressão felicidade varia com os gregos em função do ponto de partida de seus sistemas. Aristóteles tem como ponto de partida a idéia de que há um princípio e um fim em cada ser e em cada natureza. Com essa concepção, a partir do método da observação, Aristóteles vai construir sua moral<sup>22</sup>. O princípio fundamental é que há uma finalidade no universo. Há em cada ser e em cada natureza um princípio interno de movimento, uma tendência a um fim<sup>23</sup>. Ora, de acordo com Aristóteles, o fim de um ser é determinado por sua forma<sup>24</sup>. Se nós somos, por nossa forma natural, seres racionais, então, é claro que o fim natural será agir segundo a razão. Todo fundamento da moral aristotélica está nessa proposição, pois, aos olhos de Aristóteles, o homem só é feliz quando realiza isto pelo e para o qual ele é feito. E isto pelo e para o qual ele é feito é o “dever” e o fim do homem. Fora dessa atividade segundo a razão, comandada pela nossa natureza de homem, não é possível entender a felicidade. Esta, portanto, consiste essencialmente numa atividade conforme a razão e a natureza humana<sup>25</sup>.

Todas as artes têm uma atividade própria e nesta reside seu bem e sua perfeição. Aristóteles recorre a uma analogia com a arte para mostrar, com efeito, a existência de uma atividade própria à natureza

<sup>21</sup> Cf. JOSEPH MOREAU, *Aristote e son école*, Paris, 1962, p. 218.

<sup>22</sup> Cf. MARTIN STANISLAS GILLET, L'activité morale est essentiellement une activité selon la raison in *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*, Paris, Vrin, 1928, pp. 111-126.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Fís.*, II, 8, 199 a 30.

<sup>24</sup> A forma, segundo Aristóteles, não é obviamente a forma extrínseca ou a figura exterior das coisas, mas é a natureza interior das coisas. É a essência íntima das mesmas. A forma, ou essência do homem, por exemplo, é a sua alma, ou seja, o que faz dele um ser vivo racional. A forma ou essência do animal é a alma sensitiva e a da planta, a alma vegetativa. Ou ainda, a essência do círculo é o que faz com que ele seja aquela figura com aquelas determinadas qualidades; e o mesmo pode-se dizer das outras coisas. Quando definimos as coisas, referimo-nos à sua forma ou essência e, em geral, as coisas só são conhecíveis na sua essência. Ver a respeito das especificações sobre os significados do ser GIOVANNI REALE, op. cit., pp. 347-362. Ainda a esse respeito, diz-nos Aristóteles: o fim final e último é o princípio do movimento, é sua causa e por causa dele fazemos tudo o resto. Tudo o que é bom por si e por sua própria natureza é um fim e uma causa no sentido de que as coisas tornam-se e existem em vista disto. Ver *Met.*, 996 a 24-25. Para Aristóteles, a inclinação dos seres a um fim é um princípio. E todo princípio primeiro é indemonstrável e toda ciência depende dos princípios que são premissas de todo raciocínio. “Estas devem ser verdadeiras e indemonstráveis (...) e elas devem ser as causas da conclusão”. Ver *II Anal.*, 71 b 24.

<sup>25</sup> Cf. MARTIN STANISLAS GILLET, op. cit., p. 116.

do homem<sup>26</sup>. É, então, razoável pensar que o bem do homem está na atividade humana que resulta da razão, porque é ela que distingue o homem do animal. A atividade do homem, portanto, difere da atividade do animal. Ora, o que faz a marca específica do homem não é a potencialidade vegetativa, nem a potencialidade nutritiva e nem mesmo a atividade sensitiva. Isso tudo é comum com outros seres. O que faz a marca específica do homem é o pensamento e a razão que o segue. É a atividade intelectual. Nesta encontra-se a fonte principal das alegrias do homem, ou seja, a fonte donde provém a verdadeira felicidade. Com efeito, a felicidade do homem consiste no aperfeiçoamento da atividade que lhe é própria, ou seja, na atividade segundo a razão. O homem deve, então, subordinar o sensível ao racional. A subordinação da atividade sensível à atividade racional se impõe. É o preço da felicidade humana e a condição da moral humana. Portanto, para ser feliz, o homem deve viver pela inteligência e segundo a inteligência<sup>27</sup>.

Aristóteles afirma que a atividade própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que pressupõem o uso da razão. A atividade própria de um homem bom é o bom e o nobilitante exercício da atividade da razão. Assim, se o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência e se há mais de uma excelência, então, o bem deve estar em conformidade com a melhor e a mais completa entre elas. Mas deve-se acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, porque uma andorinha não faz verão e um dia só não faz verão, assim como um curto lapso de tempo não faz um homem bem-aventurado e feliz<sup>28</sup>.

## **b) A felicidade é a atividade da alma conforme a virtude**

A atividade do homem não é uma atividade da alma vegetativa ou sensitiva ou ainda uma atividade ligada ao corpo. É exclusivamente a atividade da parte racional do homem, distinta dos seres e própria

<sup>26</sup> Aristóteles utilizou-se do conceito de “érgon” elaborado por Platão na República (I, 352 d — 353 e). O “érgon” de um ser, sua função ou sua atividade própria é a operação pela qual ele é feito e que, enquanto seu fim, define também sua essência. Todo ser que tem uma atividade a completar existe, com efeito, para esta atividade (*Do Céu*, II, 3, 286 a — 8-9) e é no acabamento desta atividade que se reconhece isso que é (*Pol.*, I, 2, 1253 a 23; *Met.*, 1035 b 16-17). Assim, no homem a atividade e o soberano bem constituem-se na sua atividade de homem. Ver a respeito R.A. GAUTHIER, op. cit., p. 54.

<sup>27</sup> Para Aristóteles, a moralidade de um ser se mede, estrita e unicamente, pela realização do fim que lhe é próprio. O homem, sendo primeiramente uma inteligência, seu fim é contemplar e sua felicidade é direcionada essencialmente à contemplação. Ver MARTIN, STANISLAS GILLET, op. cit., pp. 111-126.

<sup>28</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 7, 1098 a.

somente ao homem<sup>29</sup>. A atividade racional constitui a natureza própria da felicidade. Assim, para bem entender a felicidade como soberano bem, faz-se necessário dizer isto. O homem é seu pensamento, não como algo possuído, mas na sua atividade atual. Para que o homem seja feliz, é necessário que ele acompanhe sua atividade própria de homem e não de qualquer maneira, mas da melhor maneira, isto é, bem. Ora, só acompanha bem sua atividade própria se colocar em atividade a virtude, pois a virtude não é acréscimo que se coloca em atividade, porque a vida segundo a virtude é evidentemente parte integrante do acabamento da natureza humana. E para que o homem se coloque em atividade da virtude, é necessário que ela se desenvolva numa vida de aperfeiçoamento, ou seja, numa vida de maturidade. Pois, o soberano bem é uma atividade da alma conforme a virtude numa vida cada vez mais aperfeiçoada<sup>30</sup>.

A felicidade consiste numa atividade segundo a virtude. A virtude constitui a excelência do homem, mas ainda não é o soberano bem. A felicidade não consiste propriamente na virtude, mas na atividade da virtude, na vida racional, para a qual a virtude nos dispõe. A felicidade consiste, então, na atividade conforme a virtude, e segundo a virtude mais excelente de todas, a sabedoria. A alma humana encontra na prática das virtudes, na atividade de suas faculdades racionais a satisfação por excelência<sup>31</sup>. Porém, qualquer aprofundamento ulterior do conceito de virtude depende de um aprofundamento no conceito de alma. Convém, portanto, antes de entrarmos propriamente na discussão da atividade da alma segundo a virtude, examinarmos a divisão da alma, pois Aristóteles faz a dedução dos tipos de virtude a partir das partes da alma.

### ***III. Dedução da virtudes a partir das partes da alma***

A *Ética a Nicômacos* pertence à fase instrumental-mecanicista do pensamento de Aristóteles. A característica do pensamento de Aristóteles nesta fase é a concepção do corpo como instrumento e não como obstáculo para a alma, estabelecendo assim uma relação de interesse e de proveito entre os dois, em benefício da alma que está hierar-

<sup>29</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 7, 1097 b — 1098 a.

<sup>30</sup> Cf. R.A. GAUTHIER, op. cit., p. 55.

<sup>31</sup> Cf. JOEPH MOREAU, op. cit., p. 218-219. Ver também GEORGES RODIER, La moral aristotélicienne in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926, pp. 177-217.

quicamente acima do corpo como o seu senhor<sup>32</sup>. O corpo é, total e exclusivamente, feito para o bem da alma, pois pode-se dizer que os verdadeiros bens do homem são os bens espirituais, que consistem na virtude da sua alma, e é neles que está a felicidade. Portanto, quando se fala de virtude humana, não se entende virtude do corpo (precisa de modo inequívoco Aristóteles), mas a virtude da alma. A excelência humana significa a excelência não do corpo, mas da alma<sup>33</sup>. Com efeito, a felicidade consiste numa atividade própria da alma<sup>34</sup>.

Aristóteles divide a alma em três partes, duas irracionais, isto é, a alma vegetativa ou nutritiva e a alma sensitiva, e uma racional, a alma intelectiva. E dado que cada uma dessas partes tem a sua atividade peculiar, cada uma tem uma peculiar virtude ou excelência. A parte irracional da alma parece comum a todos os seres vivos e é de natureza vegetativa. É a parte responsável pela nutrição e pelo crescimento. Mas deixemos de lado esta faculdade vegetativa, pois, por sua própria natureza, ela não faz parte da excelência humana e não participa de forma alguma da razão. A virtude de tal faculdade mostra-se, pois, como coisa comum a todos os seres e não especificamente humana<sup>35</sup>. Porém, a alma sensitiva ou também a parte apetitiva e, em geral, a parte concupiscente participa da razão em certo sentido. Por natureza, a parte concupiscente é irracional, mas, por participação obediente à razão, participa da razão. Participa enquanto é obediente e dócil à razão<sup>36</sup>. Com outras palavras, na alma, que é propriamente o homem, existe uma parte que comanda, a racional, e uma que obedece, a irracional. Esta pode recusar-se a obedecer quando o seu desejo torna-se impermeável à razão, mas pode sujeitar-se à parte racional por meio de uma participação do desejo na racionalidade, deixando-se impregnar por ela<sup>37</sup>. A alma é melhor que o corpo e na alma a parte melhor é a parte regrada pelo pensamento e é esta parte que regra e interdita o que se deve ou não se deve fazer. Reside no intelecto, por conseguinte, a essência mesma do homem. O homem é intelecto. Neste sentido, o homem é um princípio de ação e um contemplador da verdade. Toda moral de Aristóteles consiste em viver a vida de um outro e não a vida do corpo. É absurdo viver a vida de um outro e não a vida do espírito<sup>38</sup>: “é porque nós somos o nosso espírito, e porque o corpo é para nós um outro, que toda a moral consiste em viver a vida do espírito e não a vida deste outro”<sup>39</sup>.

<sup>32</sup> Cf. MARCELO PERINE, art. cit., p. 26.

<sup>33</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 13, 1102 a.

<sup>34</sup> Cf. GIOVANNI REALE, op. cit., p. 410.

<sup>35</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 13, 1102 b.

<sup>36</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 13, 1102 b.

<sup>37</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 13, 1102 a — 1103 a.

<sup>38</sup> *Ética a Nicômacos*, X, 7, 1178 a.

<sup>39</sup> R.A. GAUTHIER, op. cit., p. 45.

A partir das partes da alma, Aristóteles faz a dedução das virtudes. Divide, portanto, as virtudes em duas classes, as quais correspondem às partes da alma. As virtudes éticas correspondem à parte irracional e as virtudes dianoéticas, à parte racional. Então, a parte da alma especificamente humana, que consiste em dominar as tendências e impulsos, que são por si desmedidos, a esta Aristóteles chama de virtude ética. Visto que existe em nós uma alma puramente racional, deverá, por conseguinte, existir uma virtude peculiar dessa parte da alma e esta será a virtude dianoética.

### a) As virtudes éticas

As virtudes éticas são numerosas e bem numerosos são os impulsos e os sentimentos que a razão deve moderar. As virtudes éticas derivam e são produto em nós do hábito. Nasceram, desenvolvem-se e aperfeiçoam-se pela prática<sup>40</sup>. Não são naturais. Mas também não podem ir contra a natureza do ser. Pela natureza, somos potencialmente capazes de formar os hábitos e, mediante o exercício, traduzimos essa potencialidade em atualidade. As virtudes são adquiridas de uma atividade prévia. O constante exercício vai nos dar a faculdade de agir sempre de uma maneira habitual. É uma potência<sup>41</sup> que é produzida por uma atividade. A atividade, portanto, precede a potencialidade. Para Aristóteles, as virtudes éticas são aprendidas à semelhança do aprendizado das diferentes artes, que também são hábitos. Assim, construindo casas, tornamo-nos arquitetos, tocando cítara, tornamo-nos citaristas, realizando coisas justas, tornamo-nos justos, realizando coisas moderadas, tornamo-nos moderados, fazendo coisas corajosas, corajosos<sup>42</sup>.

Aristóteles diz que a virtude é um estado habitual que dirige a decisão, consistindo num justo meio relativo a nós, cuja norma é a regra

---

<sup>40</sup> Nenhuma virtude é natural; logo, é preciso tornar-se virtuoso. As coisas que é preciso ter aprendido para fazê-las, é fazendo que aprendemos. É praticando as ações justas que nos tornamos justos, praticando as ações moderadas que nos tornamos moderados e praticando as ações corajosas que nos tornamos corajosos (cf. *Ética a Nicômacos*, II, 1, 1103 a — 1103 b). Ver a respeito ANDRÉ COMTE-SPONVILLE, *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, p. 17. A virtude moral não é uma paixão; paixão é um movimento passageiro. Não é uma simples potencialidade, pois toda a potencialidade é inata. A virtude moral é algo que depende de nós. É por livre esforço adquirida. Seu fim é concorrer à felicidade. Tem sua lei e forma na razão. A virtude moral é uma conquista da liberdade que consiste numa subordinação duradoura de nossos apetites irracionais ao ditame da razão. Ver a respeito CLODIUS PIAT, *Aristote*, Paris, 1903, p. 303.

<sup>41</sup> Nas virtudes éticas, a atividade precede a potência. No âmbito do recebido por natureza, a potência precede a atividade. Ver ARISTÓTELES, *Met.*, 1047 b 31- 35.

<sup>42</sup> *Ética a Nicômacos*, II, 1, 1103 a — 1103 b.

moral, isto é, aquela mesma que o homem sábio daria<sup>43</sup>. Definir a natureza comum de todas as virtudes éticas é primordial, pois dizer apenas como adquirimos e como possuímos essas virtudes não nos diz ainda em que consistem as virtudes. Para Aristóteles, nunca há virtude, quando há excesso ou falta, ou seja, quando há demais ou de menos. Virtude implica a justa proporção, que é a via de meio entre dois excessos. A virtude ética é, precisamente, mediania entre dois vícios, dos quais um é por falta e o outro é por excesso. A virtude pertence ao campo do determinado e do limitado, enquanto o excesso ou a falta (vícios) pertencem ao indeterminado ou ao ilimitado, algo repugnável para os gregos.

A virtude ética<sup>44</sup> é, precisamente, mediania entre dois vícios, dos quais um é por falta — toda falta é uma privação do prazer e concorre à diminuição de nossas energias —, o outro é por excesso — todo excesso da ação produz um excesso de prazer a ponto de obscurecer as luzes da razão e tende a degenerar-se em dor<sup>45</sup>. Neste momento, é importante perceber, na doutrina de Aristóteles, que a mediania não é mediocridade, mas sua antítese. O justo meio, de fato, está acima dos extremos, representando a sua superação e, portanto, um cume, isto é, o ponto mais elevado do ponto de vista do valor, enquanto assinala a afirmação da razão sobre o irracional<sup>46</sup>. Por isso, a virtude, segundo a sua essência e segundo a razão que estabelece a sua natureza, é uma mediania, mas com relação ao bem e à perfeição, ela é o ponto mais elevado<sup>47</sup>. Acompanhando este raciocínio, diz-nos Aristóteles, não há meio termo no excesso ou na falta, porque já são vícios, já não estão de acordo com a natureza humana. Não há meio termo de excesso e falta, nem excesso e deficiência de meio termo<sup>48</sup>.

Finalmente, as virtudes éticas não são dons da natureza. Não são resultado da boa sorte. São fruto do exercício e do hábito. As virtu-

<sup>43</sup> *Ética a Nicômacos*, II, 6, 1106 b.

<sup>44</sup> Na *Ética Eudêmica*, Aristóteles fornece o seguinte elenco de virtudes e vícios. A **mansidão** é a via média entre a *iracúndia* e a *impassibilidade*. A **coragem** é a via média entre a *temeridade* e a *covardia*. A **verecúndia** é a via média entre a *impudência* e a *timidez*. A **temperança** é a via média entre a *intemperança* e a *insensibilidade*. A **indignação** é a via média entre a *inveja* e o excesso oposto que não tem nome. A **justiça** é a via média entre o *ganho* e a *perda*. A **liberalidade** é a via média entre a *prodigalidade* e a *avareza*. A **veracidade** é a via média entre a *pretensão* e o *autodesprezo*. A **amabilidade** é a via média entre a *hostilidade* e a *adulação*. A **seriedade** é a via média entre a *complacência* e a *soberba*. A **magnanimidade** é a via média entre a *vaidade* e a *estreiteza de alma*. A **magnificência** é a via média entre a *suntuosidade* e a *mesquinharia*. Ver *Ética Eudêmica*, II, 3 e *Ética a Nicômacos*, II, 7. Ver também GIOVANNI REALE, op. cit., pp. 413-417.

<sup>45</sup> Cf. CLODIUS PIAT, op. cit., p. 306.

<sup>46</sup> Cf. GIOVANNI REALE, op. cit., p. 415.

<sup>47</sup> *Ética a Nicômacos*, II, 6, 1106 b — 1107 a.

<sup>48</sup> *Ética a Nicômacos*, II, 6, 1107 a.

des não são adquiridas senão pelo exercício e pelo hábito e, neste sentido, ao inverso das faculdades naturais, nas quais a potencialidade precede o ato, nas virtudes, a potencialidade é resultado da ação. Pode-se, no entanto, dizer que o homem foi dotado, por natureza, de certas capacidades e faculdades de ação. A natureza nos tem feito capazes de virtude. Mas para que estas capacidades e faculdades ajam perfeitamente, é preciso que o homem adquira qualidades que disponham estas faculdades ao bem agir. Vê-se, assim, que as virtudes, fruto do exercício e do hábito, devem ser esclarecidas pelo conhecimento, para dar lugar às escolhas refletidas das ações morais. Portanto, se, por um lado, Aristóteles sublinha a aquisição das virtudes pelo exercício e pelo hábito, por outro, não ignora o aspecto do conhecimento da ciência moral, ou seja, a virtude supõe uma eleição reflexiva, uma intenção voluntária, uma inteligência. As virtudes éticas têm na razão seu valor. Elas têm por ofício tornar participante da razão a parte irracional do homem. Então, a virtude ética é a justa medida que a razão impõe a sentimentos, ações ou atitudes que, sem o controle da razão, tenderiam para um ou outro excesso. E, neste sentido, mesmo não sendo ainda o supremo bem, a virtude é imprescindível à felicidade, pois a virtude nos dispõe ao exercício da virtude na vida racional. A alma humana encontra na prática das virtudes, no exercício de suas faculdades racionais, a satisfação mais plena. A virtude é, pois, condição fundamental da felicidade<sup>49</sup>.

## **b) As virtude dianoéticas**

Acima das virtudes éticas, segundo Aristóteles, estão as virtudes da parte mais elevada da alma racional, chamadas virtudes dianoéticas, virtudes intelectuais, ou virtudes da razão. Pois bem, duas são as partes ou as funções da alma racional. A parte científica (*intelecto especulativo*) tem a ciência como objeto. A parte calculativa opinativa (*intelecto prático*) tem o contingente por objeto. Assim, a primeira conhece as coisas necessárias e imutáveis; permite-nos contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis. A segunda conhece as coisas variáveis e mutáveis; permite-nos contemplar as coisas passíveis de variação<sup>50</sup>. A diferença essencial entre o pensamento prático e o especulativo é que

---

<sup>49</sup> Cf. LÉON OLLÉ-LAPRUNE, *Essai sur la morale d'Aristote*, Paris, 1881, pp. 21-51. Ver também CHARLES WERNER, La felicidad humana in *La filosofía griega*, Barcelona, Editorial Labor, 1966, pp. 134-144 e GEORGES RODIER, op. cit., p. 202.

<sup>50</sup> *Ética a Nicômacos*, VI, 1.

o primeiro é pensamento impregnado de desejo, que fixa os meios para obter o fim, enquanto o segundo é o pensamento puro cujo fim é a contemplação<sup>51</sup>. Aristóteles, à luz dessa diferença, diz que a típica virtude da razão prática é a prudência, sabedoria prática, (*phrónesis*), enquanto a típica virtude da razão teórica é a sabedoria, sabedoria teórica, (*sophia*)<sup>52</sup>. Segundo Aristóteles, em grande parte, as virtudes dianoéticas ou intelectuais devem tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução e têm, por sua vez, a percepção da verdade como função<sup>53</sup>.

O conceito de prudência (*phrónesis*) é um dos conceitos mais originais da moral aristotélica. A prudência, virtude do intelecto prático, é uma virtude intelectual do tipo original e o conhecimento que lhe é próprio é um conhecimento específico. Consiste em saber dirigir corretamente a vida do homem. Como virtude, ela é também um estado habitual em vista de uma tarefa que, neste caso, não consiste no justo meio mas em dizer a verdade<sup>54</sup>. Não a verdade pura, mas a verdade da ação a ser feita. Portanto, a virtude intelectual prática é um estado habitual verdadeiro que dirige a ação. Ora, se o intelecto prático é impregnado de desejo e se sua atividade não é mais a pura verdade, então, nele, a verdade é a duração da retidão do desejo. Isso que caracteriza o intelecto prático é o fim a que ele se propõe, ou seja, dirigir a ação. Em outras palavras, o intelecto prático tem a função de perceber e dizer a verdade concernente ao

---

<sup>51</sup> Antes de mais nada, é bom salientar que prudência, sabedoria prática, e sabedoria, teórica teórica, não se contrapõem. Apresentar a prudência em oposição à sabedoria, dizendo que esta é especulativa, que reina, mas não governa imediatamente a ação humana — espécie de sabedoria prática oposta à sabedoria — seria não entender e não caracterizar verdadeiramente o pensamento de Aristóteles. A sabedoria não é estranha à ação que ela dirige, assim como a prudência não pode ser qualificada somente como disposição prática, porque, então, distinguir-se-ia mal da virtude ética, justamente quando Aristóteles insiste sempre sobre o estatuto da virtude dianoética. Ver a respeito PIERRE AUBENQUE, *Prudence et jugement in La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986. p. 143-152.

<sup>52</sup> Cf. GIOVANNI REALE, op. cit., p. 417. Cabe-nos ainda dizer este aspecto, a partir da nota “32a”, p. 417, feita pelos tradutores da obra de Giovanni Reale, do italiano para o português, (Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine): utilizaremos nesta reflexão para expressar *phrónesis* (sabedoria prática): prudência e para expressar *sophia* (sabedoria teórica): sabedoria.

<sup>53</sup> *Ética a Nicômacos*, II, 1, 1103 a; VI, 2, 1139 b.

<sup>54</sup> Aristóteles, para definir o conceito de virtude intelectual, segue o mesmo caminho da definição da virtude ética: é como um estado habitual. Especificando, porém, Aristóteles utiliza aqui o termo “érgon”, ou seja, a noção de atividade, obra: a virtude ética como a virtude intelectual deve permitir o bom acabamento, o aperfeiçoamento da atividade. Mas não são totalmente idênticas. A atividade do sujeito desiderante, sujeito da virtude ética, é o justo meio. Mas a atividade da parte racional, o sujeito da virtude intelectual, é a verdade (*Ética a Nicômacos*, VI, 2, 1139 b). A virtude ética estabelece o justo meio, já a virtude intelectual habilita a dizer a verdade. Ver a respeito R.A. GAUTHIER, op. cit., p. 82-86.

desejo verdadeiro. Deve decidir sobre os meios adequados para alcançar o desejo verdadeiro<sup>55</sup>. “O homem considerado, enquanto autor de uma ação, é uma aliança de desejo e ação”<sup>56</sup>.

Virtude ética e prudência incluem-se mutuamente e não podem se definir uma sem a outra. A ação é boa, quando prudência e virtude se reencontram. O reencontro do pensamento e do desejo dá-se, com efeito, na decisão. Porque a prudência é o princípio da decisão e a decisão é o princípio da ação. A virtude intelectual é um estado habitual verdadeiro que dirige a ação. Eis, então, a razão pela qual a prudência vai sempre junto com a virtude ética: ela dirige a decisão afirmando a verdade enquanto a virtude deseja o justo meio. Assim, a prudência (sabedoria prática) não é apenas uma regulação das nossas ações, mas ela exprime uma obrigação propriamente dita. A prudência não julga, ela decide. Não conhece simplesmente, ela faz. Ela é, portanto, o princípio da decisão<sup>57</sup>.

Posto que o justo meio, no qual consiste a virtude ética, é determinado pela prudência, virtude do intelecto prático, deve-se reconhecer que a virtude ética está subordinada à virtude intelectual. Porém, como já dissemos, a virtude intelectual não se reduz à prudência. Há também a virtude do intelecto teórico, enquanto pura contemplação. Com outras palavras, assim como a virtude ética está subordinada à prudência, esta subordina-se à sabedoria. Esta tem por objeto as coisas tal como existem em si, em sua imutável verdade, considera o necessário e o eterno, aquela tem por objeto as coisas contingentes, o que há de mutável no homem. Portanto, a outra virtude do intelecto, a mais elevada e a suprema, é a sabedoria. “Noutros termos, a sabedoria coincide com as ciências teóricas e, antes, de modo especial, com a mais elevada delas, vale dizer, a metafísica”<sup>58</sup>.

#### ***IV. A perfeita felicidade***

Dado que o soberano bem é a atividade da alma segundo a virtude melhor e mais perfeita<sup>59</sup>, cuja atividade faz nossa felicidade, é claro agora em que ela consistirá. Sendo, com efeito, o intelecto o que há

---

<sup>55</sup> A prudência deve suprimir a distância do fim idealizado e dos meios a serem escolhidos para atingir o fim, tendo presente a contingência do mundo que não é jamais totalmente acolhida em sua ordem. Ver a respeito PIERRE AUBENQUE, op. cit., p. 141.

<sup>56</sup> W. D. ROSS, op. cit., p. 301.

<sup>57</sup> *Ética a Nicômacos*, VI, 2, 1139 b; VI, 5, 1140 b; VI, 7, 1141 b.

<sup>58</sup> GIOVANNI REALE, op. cit., p. 419.

<sup>59</sup> *Ética a Nicômacos*, I, 7, 1098 a.

de mais elevado em nós, a felicidade consistirá na atividade contemplativa. A atividade contemplativa do intelecto será a felicidade perfeita. A virtude suprema e o princípio da felicidade é um estado estritamente intelectual<sup>60</sup>. Pois é uma atividade perfeita, auto-suficiente, tendo em si o próprio fim, enquanto tende a conhecer por ela mesma os objetos com os quais o intelecto se relaciona, os quais são os melhores. Na atividade da contemplação intelectual, o homem alcança o vértice das suas possibilidades e atualiza o que há de mais elevado nele. E somente esta atividade parece ser estimada por sua própria causa, pois é auto-suficiente, ágil, ininterrupta quanto possível ao homem e parece que em tal atividade encontram-se todas as qualidades atribuídas ao homem feliz<sup>61</sup>.

Para Aristóteles, a sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais perfeita e a mais agradável das atividades conforme o intelecto especulativo. A filosofia<sup>62</sup> é a virtude do intelecto especulativo, habilitando-nos a dizer a verdade e tornando-nos capazes da atividade da contemplação. Torna-nos capazes de contemplar o que há de mais sublime e divino e é dessas belas e divinas realidades que a contemplação faz nossa felicidade<sup>63</sup>. Aqui é importante perceber isto. A contemplação de Deus não interessa tanto, para Aristóteles, quanto a perfeição do homem. Preocupa-se muito mais com um bem que o homem possa realizar. Este bem consiste, precisamente satisfazer sua atividade própria de homem. Atividade que não é nada mais e nada menos que a mais alta atividade do homem. É a atividade contemplativa. A contemplação aristotélica, portanto, não saberá ser apenas estritamente intelectual. Sua ambição é aperfeiçoar o sujeito, que é intelecto, para que ele seja feliz, exercendo sua atividade própria de homem e não simplesmente exercendo a contemplação de um objeto transcendental<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Cf. R. A. GAUTHIER, op. cit., p. 98.

<sup>61</sup> *Ética a Nicômacos*, X, 7, 1177 a; X, 7, 1177 b;

<sup>62</sup> A filosofia é a virtude do intelecto especulativo. Em outros termos, é o estado habitual que habilita o intelecto especulativo a dizer a verdade. A filosofia é uma ciência coroada de inteligência e é a ciência entre as mais sublimes. Segundo Gauthier, Aristóteles estabelece três etapas para mostrar que a filosofia é a ciência coroada de inteligência. a) Nos II Analíticos, Aristóteles diz que a ciência é um estado habitual que dirige a demonstração e que nenhuma demonstração se basta a si mesma. Toda a demonstração, ao contrário, pressupõe princípios que não são objetos de demonstração, mas de intuição. b) Se existe uma virtude do intelecto especulativo, ela não pode, então, ser qualquer ciência, mas uma ciência perfeita, cujas demonstrações se enraizarão na inteligência dos princípios. Há uma ciência perfeita e esta é a filosofia. c) Sendo a ciência perfeita, a filosofia será, por sua vez, ciência e inteligência. A filosofia resulta disso. É, portanto, ciência e inteligência têm por objeto os seres os mais sublimes por sua natureza. Ver a respeito R.A. GAUTHIER, op. cit., pp. 97-100.

<sup>63</sup> Ver *Met.*, 1072 b 23-24 e *Ética a Nicômacos*, X, 7, 1177 a.

<sup>64</sup> Cf. R.A. GAUTHIER, op. cit., p. 103. O ser humano não é Deus e nem besta, mas mais do que todos os seres se aproxima da natureza de Deus. É um animal divino. Ver *Pol.*, I, 2, 1253 a.

Aristóteles assinala como fim do homem a contemplação e esta é essencialmente atividade do intelecto, o qual define o homem como animal que participa do divino<sup>65</sup> e é o que há de mais divino no homem. Viver, portanto, segundo o que há de mais sublime em nós, é uma exigência primordial intransferível a cada homem. O soberano bem é exercer bem sua atividade própria de homem. Assim, a contemplação de Deus leva-nos à perfeição e, conseqüentemente, à felicidade. Porém, para levarmos uma vida sempre divina é impossível. É uma vida demasiado elevada para o homem. Contudo, nada é mais contínuo que a atividade da contemplação. Aristóteles sabe das dificuldades da vida contínua da contemplação à semelhança da vida completa, ininterrupta e perfeita de Deus. Não obstante, insiste na necessidade de vivê-la, pois é a mais sublime e comporta a nossa natureza humana, a qual faz-nos participar da vida divina<sup>66</sup>.

## V. A amizade e a felicidade

Aristóteles dedica dois livros da *Ética a Nicômacos* ao tema da amizade. Ela é uma forma de virtude moral ou é concomitante com a virtude moral, além de ser extremamente necessária na vida. De todos os bens que concorrem à felicidade, a amizade, após a sabedoria e a virtude, é o mais estimável e mais indispensável ao homem. De fato, ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens<sup>67</sup>. A amizade ajuda as pessoas a pensar, agir, manter-se unidas, e praticar a justiça, pois considera-se que a mais autêntica forma de justiça é uma disposição amistosa. Assim, a amizade não é apenas necessária, ela é também uma das coisas mais nobilitantes<sup>68</sup>.

Não há, porém, apenas uma espécie de amizade. Para entendê-las, é necessário conhecermos o objeto do amor. Parece que nem todas as coisas merecem ser amadas, mas somente aquelas que merecem ser amadas, e estas são o que é bom, ou agradável, ou útil. Parece também que o útil é aquilo de que resulta algum bem ou prazer, de tal forma que somente o bom e o agradável merecem ser amados como fins<sup>69</sup>. Existem, portanto, três espécies de amizade: amizades fundadas sobre o interesse, as amizades fundadas sobre o prazer e as amizades fundadas sobre o bem. Para Aristóteles, a amizade menos

<sup>65</sup> Cf. GEORGES RODIER, op. cit., p. 217.

<sup>66</sup> *Ética a Nicômacos*, X, 7, 1177 b.

<sup>67</sup> *Ética a Nicômacos*, VIII, 1, 1155 a.

<sup>68</sup> *Ética a Nicômacos*, VIII, 1, 1155 a.

<sup>69</sup> *Ética a Nicômacos*, VIII, 2, 1155 b.

estimável é aquela fundada sobre o interesse, pois estes amigos, cuja afeição é baseada no interesse, não amam um ao outro por si mesmos, e sim por causa de algum proveito que obtém um do outro. A amizade intermediária é aquela fundamentada no prazer, à qual se aplica o mesmo raciocínio. Não é por seu caráter que gostamos das pessoas, mas porque as achamos agradáveis.

*“Logo, as pessoas que amam as outras por interesse amam por causa do que é bom para si mesmas, e aquelas que amam por causa do prazer amam por causa do que lhes é agradável, e não porque a outra pessoa é a pessoa que amam, mas porque ela é útil ou agradável”<sup>70</sup>.*

A amizade melhor e a mais rara é a que nasce e fundamenta-se na virtude. Enquanto nas duas primeiras o homem não busca amar o outro por aquilo que ele é, mas pelo que ele tem, tornando o amigo um instrumento para alcançar as vantagens (riqueza e prazer) que ele venha a oferecer, a terceira espécie de amizade é autêntica, porque só com ela o homem ama o outro por aquilo que ele é, ou seja, pela sua bondade intrínseca de homem<sup>71</sup>.

Aristóteles, então, liga a amizade à virtude. A verdadeira forma de amizade é o laço que o homem virtuoso estabelece com o homem virtuoso por causa da própria virtude, pois na atividade da virtude o homem caracteriza-se como homem e a amizade é o laço que une os homens segundo o próprio valor do homem<sup>72</sup>. Assim, tem-se a necessidade de amigos para exercer a bondade, a generosidade e o amor ao bem. A amizade é como um prolongamento inevitável da virtude. Ela completa a virtude e, conseqüentemente, é essencial à verdadeira felicidade. Com efeito, a amizade virtuosa é, em cada um dos amigos, uma bem-aventurança afetuosa que quer ao outro seu verdadeiro bem<sup>73</sup>. Os amigos têm prazer ao colocar em comum o que cada um tem de melhor, pois nós amamos o amigo como um outro de nós mesmo.

*“A amizade perfeita é a existente entre as pessoas boas e semelhantes em termos de excelência moral; neste caso, cada uma das pessoas quer bem à outra de maneira idêntica, porque a outra pessoa é boa, e elas são boas em si mesmas. Então as pessoas que querem bem aos seus amigos por causa deles são amigas no sentido mais amplo, pois querem bem por causa da própria natureza dos amigos, e não por acidente; logo, sua amizade durará enquanto estas pessoas forem boas, e ser bom é uma coisa duradoura”<sup>74</sup>.*

A verdadeira amizade, afirma Aristóteles, nasce do sentido de amizade para consigo mesmo e cada um quer o bem para si próprio.

<sup>70</sup> *Ética a Nicômacos*, VIII, 3, 1156 a.

<sup>71</sup> Cf. GIOVANNI REALE, op. cit., p. 423.

<sup>72</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>73</sup> Cf. M. D. ROLAND GOSSELIN, op. cit., p. 128.

<sup>74</sup> *Ética a Nicômacos*, VIII, 3, 1156 b.

*“De fato, as opiniões de um homem bom são coerentes, e ele deseja as mesmas coisas com toda a sua alma; ele deseja portanto para si mesmo o que é bom e o que parece bom, e age de conformidade com seu desejo, pois é característico do homem bom esforçar-se por fazer o bem e fazê-lo por sua causa (...); e ele deseja viver e preservar-se, e especialmente preservar o elemento em virtude do qual ele pensa”<sup>75</sup>.*

Imprescindível, aqui, dar-nos conta disto. Há duas partes existentes em nós: a parte relativa às riquezas e aos prazeres é a parte inferior, e a parte própria do homem, a parte superior, é a parte racional com seus bens e atividade específica. Ora, cabe ao homem amar a parte superior e desejar o mesmo aos seus amigos. Pois, a amizade, para Aristóteles, é o desabrochamento da virtude; é desabrochamento normal de uma atividade humana plena de vida, de força, de inteligência, de alegria. Com efeito, a amizade virtuosa não nasce de uma hora para outra, de um dia para o outro ou do acaso, exige a atividade da virtude, da autenticidade e, conseqüentemente, a necessidade do tempo. Por isso, nas verdadeiras amizades, o útil e o agradável se encontram — mas sempre subordinados ao bem da virtude, ou seja, da felicidade — e, assim, as mesmas têm a solidez mesma da virtude e são as mais duradouras. Mas são verdadeiramente raras<sup>76</sup>.

Quanto ao número de amigos, diz-nos Aristóteles. Assim como não se pode fazer uma cidade com dez pessoas e se houver cem mil pessoas não se tem mais uma simples cidade, também quanto aos amigos, deve-se ter o número conveniente. É óbvio que uma pessoa não pode conviver com muitas outras nem dividir-se entre elas. Pensa-se também que é difícil a uma pessoa participar intimamente das alegrias e tristezas de muitas pessoas. Presume-se, então, que é bom não procurar ter tantos amigos quantos pudermos, mas tantos quantos bastarem para efeito de convivência, pois parece realmente impossível ser um grande amigo de muitas pessoas. A amizade verdadeira somente pode ser sentida em relação a poucas pessoas<sup>77</sup>. Porque o amigo verdadeiro é agradável, conforta-nos tanto com sua presença como com suas palavras, é perspicaz, pois nos conhece. A satisfação do amigo é a convivência. Com efeito, a amizade é uma parceria e uma pessoa está em relação a si própria da mesma forma que em relação ao seu amigo. Então, a consciência de sua existência é um bem e a consciência da existência do seu amigo também o é. É natural, portanto, que os verdadeiros amigos desejem conviver de modo mais autêntico possível<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> *Ética a Nicômacos*, IX, 4, 1166 a.

<sup>76</sup> Cf. M. D. ROLAND GOSSELIN, op. cit., p. 130.

<sup>77</sup> Cf. *Ética a Nicômacos*, IX, 10, 1170 b — 1171 a.

<sup>78</sup> Cf. *Ética a Nicômacos*, IX, 12.

## VI. O prazer e a felicidade

A relação entre prazer e felicidade, em Aristóteles, é imprescindível, porque, sem um estudo aprofundado do prazer, corre-se o risco de considerar a moral aristotélica unicamente um “hedonismo intelectual” ou, então, pensar que a atividade virtuosa não é querida senão em vista do prazer que ela procura. O estudo do prazer revelar-nos-á mais claramente isto que é a atividade prazerosa do homem<sup>79</sup>.

Aristóteles liga a felicidade à atividade virtuosa. Visto que o homem não consegue viver sem uma certa dose de alegria e deleite, o prazer é uma recompensa natural da vida virtuosa. O prazer torna as atividades perfeitas e torna, portanto, a vida perfeita e isto é o que as pessoas desejam<sup>80</sup>. Contrapondo-se a Êudoxos e também a Platão, Aristóteles diz, respectivamente, que o prazer é algo desejável e um dos bens, não é a satisfação das carências, como também não é o resultado de um movimento ou de um processo de geração<sup>81</sup>. Para Aristóteles, o prazer aperfeiçoa a atividade própria do homem. Agir pelo prazer, conforme a concepção aristotélica, é uma necessidade, porque a regra do prazer é precisamente favorecer a atividade pelo incentivo desta finalidade, ou seja, ordenar todo ser a imitar a atividade divina, buscando participar do prazer eterno de Deus. O prazer não é ele mesmo o fim da atividade, mas ele é para a atividade perfeita um suplemento de finalidade<sup>82</sup>.

O prazer, como o ato de ver, parece perfeito. O ato de ver parece perfeito a qualquer momento, pois ele não necessita de qualquer coisa superveniente que torne perfeita a sua forma. Parece que esta também é a natureza do prazer, pois ele é um todo, e em tempo algum se pode achar um prazer cuja forma será mais perfeita se ele durar mais<sup>83</sup>. Ele

<sup>79</sup> Cf. JEAN VANIER, op. cit., p. 188.

<sup>80</sup> *Ética a Nicômacos*, X, 4, 1175 a.

<sup>81</sup> Êudoxos pensa que o prazer é o bem soberano, o bem mais desejado (*Ética a Nicômacos*, X, 2, 1172 b). Para Platão, por sua vez, o prazer é indefinido, porque admite uma graduação (*Filebo*, 24 e — 25 a, 31 a); apresenta o prazer como sendo um movimento e um processo de geração (*Filebo*, 53 c — 54 d); e sendo o sofrimento a carência daquilo que é conforme a natureza, o prazer é a satisfação desta carência (*Filebo*, 31 e — 32 b, 42 c -d). Para Aristóteles, o prazer é um todo, é como uma perfeição cumulativa e não é um processo. É uma “enérgeia”. O movimento cessa quando chega ao seu termo, enquanto a “enérgeia”, ao contrário, dura em sua perfeição, em seu acabamento. O movimento tende a um resultado exterior a ele mesmo (*Met.*, 1048 b 30-34). A “enérgeia”, ao contrário, tem seu fim nela mesma, em seu próprio exercício. A visão e a atividade contemplativa são exemplos da “enérgeia” (*Ética a Nicômacos*, X, 4, 1174 a). O prazer, segundo Aristóteles, é da mesma natureza da “enérgeia”. Ele está em vista da realização, mas plenamente realizado e perfeito a cada instante de sua duração e sua prolongação não acrescenta nada à sua essência puramente espiritual. Ver a respeito JOSEPH MOREAU, op. cit., p. 221.

<sup>82</sup> Ver R. A. GAUTHIER, op. cit., p. 117 e JOSEPH MOREAU, op. cit., p. 222.

<sup>83</sup> *Ética a Nicômacos*, X, 4, 1174 a.

não é um prolongamento mais perfeito em qualidade. Como já dissemos, também não é um movimento, isto é, um processo ou uma transição, porque todo movimento exige um certo tempo, visa um certo fim e não se completa se não atingir este fim, seja no tempo que ele ocupa, considerado na totalidade, seja no momento em que ele atinge seu fim. Cada uma das partes do movimento é incompleto e difere especificamente dos outros e do todo. O prazer, ao contrário, é todo um movimento perfeito na sua espécie, é um todo. Nós não somos felizes em tempos determinados. Não podemos nos tornar felizes rapidamente. O prazer é, de fato, qualquer coisa de completo nele mesmo e suficiente a todo momento, totalmente como ato de percepção ou ato de pensamento<sup>84</sup>. O homem sente prazer no seu estado sadio e quando está ocupado com um objeto bom de sua espécie. A atividade desse sentido é necessariamente agradável no mais alto grau e a mesma coisa é verdadeira do ato de pensamento. O prazer, portanto, completa o ato. Intensifica-o, tornando o momento tão intenso que ele não seria de outro modo. Com efeito, se o prazer está intimamente ligado à atividade, pode-se, então, supor que os homens desejam o prazer, porque eles desejam a vida e porque o prazer conclui as atividades e, sobretudo, a “atividade” que o constitui homem enquanto tal.

Para Aristóteles, a aspiração ao prazer é totalmente natural, porque naturalmente acompanha o viver e toda atividade própria do viver à guisa da perfeição das atividades do homem. Assim, o prazer é como que o coroamento de toda atividade, a qual deve visar sempre o fim último do homem, a contemplação. Porque a questão crucial do prazer, para Aristóteles, não está em agir pelo prazer, mas na lei teleológica que ordena ao homem tender a imitar sempre a atividade de Deus que é puro prazer. Deve-se buscar participar pela contemplação no prazer eterno de Deus. Ora, quanto mais a atividade tende à sua realização perfeita, mais a atividade é agradável. Logo, o grau de felicidade é medido pelo grau de contemplação<sup>85</sup>, pois tanto quanto se estende a contemplação, igualmente se estende a felicidade<sup>86</sup>.

## **VII. A decisão moral**

O estado habitual é a qualidade do sujeito virtuoso, adquirido pela repetição de atos que procedem da virtude, isto é, atos penetrados de

<sup>84</sup> Ver *Ética a Nicômacos*, 1174 a — 1176 a. Ver também W. D. Ross, op. cit., p. 317.

<sup>85</sup> *Ética a Nicômacos*, X, 4, 1174 b; X, 8, 1178 b.

<sup>86</sup> *Ética a Nicômacos*, X, 8, 1178 b.

razão que, por força da repetição, acabam por tornar razoável a parte desiderante do homem. O homem virtuoso está presente como um homem harmonioso que não se deixa levar pelas paixões, porque age segundo a razão. Mantém sempre um equilíbrio entre os extremos. É homem cultivado e completo em todos os sentidos<sup>87</sup>. Neste sentido Aristóteles pode dizer que o virtuoso é infalível, porque nele o desejo já está completamente submetido à razão e nada mais pode incliná-lo ao mal. É dentro desta perspectiva que deve ser compreendida a doutrina da decisão moral na *Ética a Nicômacos*<sup>88</sup>.

Para Aristóteles, os atos, para serem morais, devem ser determinados por uma escolha (*proáiresis*). A escolha pertence ao homem que raciocina e reflete. Não pertence à criança ou ao animal. Com efeito, a escolha sempre implica raciocínio e reflexão e, precisamente, aquele tipo de raciocínio e reflexão relativos às coisas e ações que dependem de nós e estão na ordem do realizável<sup>89</sup>. O homem age, portanto, segundo a razão, de uma maneira deliberada segundo uma medida e uma regra que o orientam para o fim. Este homem não é levado pelas paixões, porque o princípio de sua atividade está nele. Ele age, consciente e voluntariamente, segundo uma regra que sua razão determina como verdade. Esse tipo de raciocínio e reflexão é chamado por Aristóteles deliberação. A diferença entre deliberação e escolha consiste basicamente nisto: a deliberação estabelece quais e quantas são as ações e os meios necessários para alcançar certos fins: estabelece, assim, toda a série de coisas a realizar para chegar ao fim, das mais remotas às mais próximas e imediatas; a escolha age sobre estas últimas e as descarta quando são irrealizáveis, põe-nas em ato quando as encontra realizáveis<sup>90</sup>. Ora, o estabelecimento das melhores ações e meios é obra da deliberação. A *proáiresis* é, então, o momento da decisão, o voto sucedendo a deliberação e que não é mais somente a manifestação da inteligência deliberante, mas a vontade desiderante, aquela que intervém para colocar em oscilação a deliberação, mas também para colocar fim. A origem da ação é a escolha e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim<sup>91</sup>. Pela *proáiresis*, o meditado ou projetado torna-se possível desejo, querido não por ele mesmo, mas como meio em vista

---

<sup>87</sup> Para Aristóteles, a qualidade própria da atividade humana virtuosa reside na intenção, isto é, implica disposição ao outro. A atividade moral está no “bem fazer”. O fim do homem é o bem e consiste essencialmente, não em adquirir qualidades espirituais, hábitos ou uma certa plenitude para comprazer-se, mas propriamente ordenar-se ao bem comum, isto é, aos outros cidadãos. Ver a respeito JEAN VANIER, *L'acte humain et l'acte vertueux* in *op. cit.*, pp. 243-258.

<sup>88</sup> Cf. MARCELO PERINE, art. cit., p. 33.

<sup>89</sup> Cf. GIOVANNI REALE, *op. cit.*, p. 428.

<sup>90</sup> Cf. GIOVANNI REALE, *op. cit.*, p. 429.

<sup>91</sup> Cf. *Ética a Nicômacos*, VI, 2, 1139 b.

de um fim<sup>92</sup>. A *proáiresis* é o desejar deliberativo das coisas que dependem de nós<sup>93</sup>.

Aristóteles introduz uma novidade na relação meio-fim. A escolha, segundo Aristóteles, não é uma escolha absoluta. A escolha é uma atividade comparativa e não uma escolha de superioridade ou de inferioridade. A escolha é sempre a escolha do melhor e esse melhor designa um superlativo relativo e não absoluto. A escolha, estando guiada para o melhor, não pode estar dirigida ao impossível. Está orientada verso às condições da realização do melhor. Tende a excluir o querer mesmo rumo à inútil mira do impossível. A escolha torna e restringe a vontade na consideração dos possíveis. A escolha, mediatizando a vontade (*boúlesis*), a faz passar do estado da intenção veladora àquele do querer possível, eficaz e formador do homem bom. Com efeito, a escolha é a penhora e a apoderação simultânea do fim e dos meios, vontade do fim e vontade do realizar-se pelos meios mais adequados<sup>94</sup>.

Neste sentido, Aristóteles contrapõe-se a Platão. Platão insiste sobre a subordinação do meio ao fim, cuidando para não isolar o meio em momento independente. A vontade do fim dá sentido ao meio, tornando-o sempre bom. Em Platão, o meio é sempre meio em vista de um fim. Por isso, a administração dos meios deve ser subordinada à ciência do fim, isto é, em última análise, do fim supremo que é a Idéia do Bem. Aristóteles, por sua vez, tem uma compreensão da relação meios e fins diferente daquela de Platão. No início da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles também diz que os meios devem levar ao fim. Sem a ordenação ao fim, o desejo será vazio e inútil. Aristóteles se preocupa com a adaptação dos meios aos fins; adaptação que não é imediatamente dada, mas se impõe ao homem como uma atividade difícil. Platão insiste que o meio não é nada sem o fim. Aristóteles insiste antes sobre a dependência inversa: o fim não é nada se ele não se realiza com os meios apropriados. Para Platão, a dedução do modo de realização a partir do fim a realizar parece não levantar dificulda-

---

<sup>92</sup> Ver a respeito PIERRE AUBENQUE, op. cit., p. 121 e GIOVANNI REALE, op. cit., 427-431.

<sup>93</sup> *Ética a Nicômacos*, III, 3, 1113 a.

<sup>94</sup> A vontade do fim e a escolha dos meios querem concordar em sua igual importância. Para uma boa ação moral, deve-se levar em conta primeiramente as condições técnicas da ação moral, isto é, a ação não pode desinteressar-se pela realização dos fins. Compreende-se, então, porque a prudência é a virtude da deliberação mais que da contemplação, e, da escolha, mais que da vontade. Ela é uma virtude do risco e da decisão. Aristóteles, portanto, transfere à escolha dos meios uma parte da responsabilidade moral. O momento propriamente ético não se situa então no nível da vontade, nem da ação, mas entre os dois, ou seja, na escolha racional, a qual, guiada pela vontade do bem, decide o melhor possível a cada passo. A moral aristotélica situa, portanto, o bem e o mal não no absoluto da vontade, mas na escolha dos meios. Ver brilhante síntese a este respeito em PIERRE AUBENQUE, op. cit., pp. 119-143.

de, ao menos para quem age segundo o intelecto e não segundo as aventuras. Aristóteles, de modo brilhante, coloca, pela primeira vez, a possibilidade da dissonância entre os meios e o fim e sublinha também que a qualidade de uma ação se mede não somente pela retidão da intenção, mas também pela conveniência dos meios. Existem, portanto, dois domínios onde se produz o bom agir: um reside no estabelecimento correto do intuito, da intenção do fim das nossas ações e o outro na descoberta dos meios que conduzem ao fim. À luz desse raciocínio, podemos dizer: Aristóteles transfere à escolha dos meios uma parte da responsabilidade moral. O momento propriamente ético não se situa então no nível da vontade e nem da ação, mas entre os dois, ou seja, na escolha racional<sup>95</sup>.

Convém ainda recordar aqui que o virtuoso de Aristóteles age sempre sob o imperativo da *phrónesis*, prudência, que, como virtude do intelecto prático, inclui o desejo e a virtude: a prudência é o princípio último da decisão que escolhe os meios para a ação moral. A prudência é o princípio da escolha racional, a qual, guiada pelo desejo do bem, decide sempre pelos melhores meios. Cabe, por conseguinte, à prudência levar-nos a colocar os meios para alcançarmos o fim intencionado pelo desejo que está impregnado de razão. Para agir bem é necessário, ao mesmo tempo, conhecer o objeto com verdade (virtude dianoética) e desejá-lo com retidão (virtude moral). A ação será boa quando as duas coincidirem sobre o mesmo objeto, o que conduzirá necessariamente à decisão e, pela decisão, à ação<sup>96</sup>. Em suma, para Aristóteles, não basta conhecer o bem, é preciso tornar-se bom, ou seja, devemos conhecer o bem, o melhor e o mais perfeito, para que a escolha, que é um pré-julgamento, fruto da deliberação, nos ajude a encontrar os melhores meios para atingirmos o fim desejado, a fim de tornarmos-nos bons e alcançarmos o fim da natureza de homens enquanto tal.

## ***VIII. Conclusão: a relação Ética e Política***

Ética e política implicam-se mutuamente. Para Aristóteles, assim como para Platão, a ética não pode ser separada da política, à qual ela parece, às vezes, subordinada. Se, com efeito, o objeto da ética consiste na determinação de um bem supremo, que é o fim de todas as

---

<sup>95</sup> Ler novamente nota anterior “94”. A respeito desta relação nova entre meios e fins, introduzida por Aristóteles, ver PIERRE AUBENQUE, op. cit., sobretudo, pp. 131-143.

<sup>96</sup> Cf. MARCELO PERINE, art. cit., p. 34.

nossas atividades, e ao redor do qual todos os outros bens não são senão meios, este objeto é igualmente aquele da política, cuja finalidade é dirigir-se em vista do bem comum de todas as atividades humanas no interior da “pólis”<sup>97</sup>. A política é a arte real, ou arquitetônica, que comanda todas as outras, como o arquiteto comandando aos diversos artesãos na construção do edifício. Ora, se o bem supremo é também um bem comum, a política tende a assegurar a todos este bem comum. Pois o fim da vida política é a consecução de uma vida feliz em acordo com a essência do homem. Com outras palavras, a auto-realização do homem enquanto ser racional e livre. Ademais, a política tem esta função, porque somente na “pólis” o homem encontra o caminho da realização de suas possibilidades. A auto-realização do homem encontra seu único caminho na “pólis”<sup>98</sup>.

A sociedade é um fato natural. O homem é naturalmente um ser sociável. Não pode ser plenamente homem, não pode exercer todas as suas funções, que constituem sua natureza essencial, senão no meio social. Ele não pode realizar a virtude e a felicidade em ato senão na vida social. É a necessidade mais fundamental de todas já que sem a vida social o homem não terá natureza humana<sup>99</sup>. A política é, então, o complemento necessário da ética, ou, com outras palavras, a ética é uma forma da política. Assim, o indivíduo deve estar subordinado inteiramente à ética e a conduta de cada um deve estar dirigida de maneira a assumir a maior felicidade de todos ou

---

<sup>97</sup> A “pólis” é a cidade-estado grega. É essencialmente uma comunidade de cidadãos, isto é, membros plenos de uma cidade. Cidadão significa aqui ter cidadania, isto é, consiste na participação ativa na administração, na jurisdição e na legislação. O cidadão é aquele que vive em função de si mesmo e não de outro. A “pólis” e a sociedade constituída pela liberdade dos cidadãos têm como conteúdo a humanidade do homem. Na sociedade de cidadãos, orientada pela razão, a natureza do homem se atualiza. A “pólis” tem sua substância na natureza humana, porque nela a razão se atualiza. Só na “pólis” é possível conhecer o homem como ser racional, já que através da comunidade de homens livres a razão pode se atualizar. A natureza racional do homem só se tornou cognoscível, quando, através da “pólis”, surgiu na história a sociedade racional. A “pólis”, segundo Aristóteles, é a comunidade perfeita. Ver a respeito MANFREDO ARAÚJO OLIVEIRA, *op. cit.*, pp. 77-83.

<sup>98</sup> Com efeito, se a felicidade do homem depende das condições sociais e se é somente na cidade que o homem da ação pode exercer suas virtudes ou que o sábio pode encontrar seu “lazer e repouso” necessários à contemplação, então, a ética deve convergir na subordinação à política. Porém, cabe ressaltar este aspecto. Mesmo diante da subordinação, a ética conserva, por ela mesma, sua especificidade e não se deixa absorver pura e simplesmente na política. Ela não se confunde neste encontro. Ela exprime um ponto de vista particular, certamente, incompleto, mas fundamental no estudo do bem supremo do homem. Ver a respeito JOSEPH MOREAU, *La vie sociale* in *op. cit.*, pp. 227-233.

<sup>99</sup> “ (...) e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus. Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade, e o homem que pela primeira vez uniu os indivíduos assim foi o maior dos benfeitores.” (*Política*, I, 2, 1253 a).

do maior número possível. Agindo assim, o indivíduo não cessa de perseguir sua própria felicidade<sup>100</sup>. Enfim, é manifesto a todos que o fim de uma política digna desse nome é de procurar aos cidadãos a felicidade e a virtude, pois afirmamos que a finalidade da ciência política é a finalidade suprema, e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos, por exemplo, torná-los bons e capazes de praticar boas ações<sup>101</sup>.

Para concluir, Aristóteles se preocupa com a felicidade concreta do homem. Fazer o homem é, com efeito, agir. A vida política, por conseguinte, é tornada, para Aristóteles, essencialmente, uma vida prática. Vida esta que implica a prática das virtudes éticas sob a égide da prudência e estas, por sua vez, devem tornar possível a contemplação. Assim, é no exercício das magistraturas civis ou dos comandos militares que as virtudes éticas encontram seu campo de ação privilegiado. Aristóteles insiste na união das duas vidas. Ora, é o mesmo homem que deve, por sua vez, viver em Deus contemplando e viver no homem agindo. A felicidade do homem está na vida contemplativa e na vida ativa. Com outras palavras, a contemplação é uma vida racional por essência, visto que é a vida do intelecto, exercendo-se no estado puro. Por outro lado, a atividade das virtudes éticas, onde a atividade se inscreve em termos de subordinação e obediência, não é uma vida racional e, então, uma felicidade senão por participação. Pode-se dizer, assim, que a ação está para a contemplação como o acidente está para a substância numa relação de hierarquia ontológica. A felicidade, portanto, está na síntese e simbiose entre a vida contemplativa e ativa<sup>102</sup>.

## ***Bibliografia***

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Política*. (Trad. do grego: Mário da Gama Kury). Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1985.

AUBENQUE, Pierre. *La prudence chez Aristote*. 3<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

---

<sup>100</sup> Cf. GEORGES RODIER, op. cit., pp. 202-204.

<sup>101</sup> Ver respectivamente a este respeito *Ética a Nicômacos*, I, 1, 1094 b; *Política*, III, 7, 1283 a; VIII, 1, 1337 a; *Ética a Nicômacos*, I, 9, 1099 b.

<sup>102</sup> Cf. R.A. GAUTHIER, op. cit., pp. 101-111.

- BOURKE, Vernon J. L' eudémonisme téléologique: Aristote, in *Histoire de la morale*. (Trad. inglês: J. Mignon). Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, pp. 31-43.
- CHEVALIER, Jacques. L'éthique in *Histoire de la pensée I: La pensée antique*. Paris, Flammarion, Éditeur, 1955, pp. 374-389.
- COMTE-SPONVILLE, André. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. (Trad. francês: Eduardo Brandão). São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- COPLESTON, Frederick. L'etica di Aristote, in *Storia della filosofia I: Grecia e Roma*. (Trad. inglês: A. Gilardoni). Brescia, Paideia, 1967, pp. 455-479.
- GAUTHIER, René-A. *La morale d'Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- GILLET, Martin Stanislas. *L'activité morale est essentiellement une activité selon la raison*, in *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote*. Paris, Vrin, 1928
- JAEGER, Werner. *Aristóteles*. (Trad. alemão: José Gaos). México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de Filosofia II: Ética e cultura*. São Paulo, Loyola, 1993.
- MOREAU, Joseph. La vie humaine in *Aristote et son école*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 200-256.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo, Loyola, 1993.
- OLLÉ-LAPRUNE, Léon. *Essai sur la morale d'Aristote*. Paris, Libraires-Éditeurs, 1881.
- PERINE, Marcelo. Nas origens da ética ocidental: Ética a Nicômaco, in *Síntese 25* (1982): 21-38.
- PIAT, Clodius. Les actions humaines in *Aristote*, Paris, 1903, pp. 287-386.
- REALE, Giovanni. As ciência práticas: ética e política, in *História da Filosofia Antiga*. (Trad. italiano: Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine). Vol II, São Paulo, Loyola, 1994, pp. 403-446.
- ROBIN, Léon. L'activité pratique: morale et politique in *Aristote*. Paris, Presses Universitaires de France, 1944, pp. 209-225.
- \_\_\_\_\_. *La morale antique*. 2<sup>e</sup> éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
- RODIER, Georges. La morale aristotélicienne, in *Études de philosophie grecque*. Paris, Vrin, 1926, pp. 177-217.
- ROLAND GOSSELIN, M.D. *Aristote*. Paris, Flammarion Éditeur, 1928.

ROSS, W. D. *Éthique* in *Aristote*. (Trad. inglês: William David Rosso). Paris, Payot, 1930, pp. 262-325.

SPAEMANN, Robert. *Felicidade e benevolência* — ensaio sobre ética. (Trad. alemão: Paulo Astor Soethe). São Paulo, Loyola, 1996.

VANIER, Jean. *Le bonheur*: principe et fin de la morale aristotélicienne. Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

WERNER, Charles. La felicidad humana in *La filosofía grega*. (Trad. francês: Juan-Eduardo Cirlot). Barcelona, Editorial Labor, 1966, pp. 134-144.

Endereço do autor:

Rua Tristão da Cunha, 103

Bairro Planalto

31720-520 — Belo Horizonte — MG