

## A ética da ação em Aristóteles: o agir ético como ponte entre indivíduo e pólis\*

Ethics of action in Aristotle: the act ethical as bridge between individual and pólis

**Marcone Costa Cerqueira\*\***

### Resumo

Tencionamos, neste artigo, demonstrar que a ética aristotélica se estabelece como uma ciência prática que prima pelo fim da ação e por sua justa deliberação. Certamente que a ideia de uma função propriamente humana, um bem que exprima a natureza racional do homem aponte para um fim último da ação a partir desta função. É certo também que tal fim, ou melhor, o fim último de tal função humana, só possa ser alcançado no lugar próprio de sua ação. Sendo este lugar a *pólis* na qual convergem as duas principais ciências práticas, a saber, a ética e a política. Para tal intento traremos à baila os conceitos aristotélicos de *Bem* e *Virtude*, juntamente à figura do *phrónimos*, demonstrando que são construções teóricas pertencentes a um pensamento ético-político coeso, que não pode ser fissurado, realizáveis apenas no contexto da *pólis*.

**Palavras-chave:** Aristóteles; Ética; Política; Bem; Virtude.

### Abstract

\* Artigo recebido em 22/02/2015 e aprovado para publicação em 25/05/2015.

\*\* Bacharel em teologia; Licenciado em filosofia; Mestre em filosofia; Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Santa Catarina/SC. E-mail: markantfilos@yahoo.com.br.

We intend, in this paper, show that the Aristotelian moral is established as a practical science that strives to the action's goal and its fair deliberation. Certainly the idea of a truly human function, and expressing the rational nature of man point to an ultimate end of the action from this function. It is also true that this order, or rather, the ultimate goal of such human function, can only be achieved on the spot of action. *Polis* is the place in which converge the two main practical sciences, namely, ethics and politics. For this purpose we will bring to the fore the Aristotelian concepts of Good and Virtue along the *phronimos* figure, showing that they are theoretical constructions belonging to a cohesive ethical-political thought, that can not be cracked, achievable only in the context of the *polis*.

**Keywords:** Aristotle; Ethics; Politics; Good; Virtue.

## Introdução

Aristóteles é um autor sistemático e prático, tanto buscando o caminho mais direto até seu objetivo, quanto validando concretamente seu pensamento. Tal disposição se anuncia em todo o conjunto de sua obra, tanto ética quanto política. Isso significa que seu objetivo na *Ética a Nicômaco*<sup>1</sup>, sua obra sobre ética mais estudada, está definido desde o princípio da obra, pautando seu desenvolvimento na execução do mesmo. Não podemos pensar na *EN* sem pensar em sua ligação ao pensamento político de Aristóteles, ou seja, não podemos esquartejar o conjunto de sua obra em nome de uma busca teórica tendenciosa. "No início da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles descreve a determinação do objetivo definitivo da ação humana como tarefa da ciência política."<sup>2</sup> O que pretendemos postular aqui, como tese de trabalho a ser explanada neste artigo, é que o objetivo principal de Aristóteles em desenvolver seu pensamento ético é preparar terreno para seu pensamento político, e isso é decisivo no momento de buscar sua concepção de *Bem* e *Virtude*. Nas palavras do Estagirita:

"Se assim for, temos que tentar determinar, ao menos em esboço, no que consiste exatamente esse bem mais excelente e de qual das ciências teóricas ou práticas é ele o objeto. Seria, assim de se concordar ter que ser ele o objeto da ciência, entre todas, de maior autoridade – uma ciência que fosse, preeminentemente, a ciência maior. E parece ser esta a ciência política, posto que é ela que determina quais ciências devem existir nos Estados e quais ramos do

<sup>1</sup> Doravante citado apenas como *EN*.

<sup>2</sup> RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: A vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008, p.121.

conhecimento deve cada diferente classe de cidadãos aprender e até que ponto; e observamos que mesmo as mais altamente consideradas das capacidades, tais como a estratégia, a economia doméstica, a oratória, acham-se subordinadas à ciência política.”<sup>3</sup>

A ética é também uma ciência correlacionada à ciência política, desse modo todo o seu desenrolar deve ser pensado através deste prisma. Como bem argumenta Schofield a este respeito: “A *Ética Nicomaqueia* é estruturada por um início (*EN* I 1-3) e um fim (*EN* X. 9) que, de maneiras diferentes, exprimem uma única mensagem: a política é a atividade e o ramo de estudo que trata do assunto considerado na obra.”<sup>4</sup> Assim, “Aristóteles passa geralmente entre os modernos como o filósofo antigo que subordinou mais fortemente a ética à política, os fins do indivíduo aos da cidade.”<sup>5</sup> Amparados em tal perspectiva teórica buscaremos neste artigo demonstrar como as concepções de *Bem* e *Virtude* são postuladas por Aristóteles em um universo ético-político coeso, sem fraturas entre ética e política. Para este fim começaremos a esmiuçar o conceito de *Bem* próprio da construção aristotélica, sendo o próximo passo a explanação do que venha a ser a *Virtude* e como ela surge a partir da psicologia humana. Por fim, buscaremos demonstrar que tanto a concepção de *Bem* quanto a de *Virtude* são concebíveis apenas como construção da ação, ou seja, convergem para a figura do indivíduo político que por suas ações reflete o *Bem* mais excelente do homem, sendo este o *phrónimos*.

## **A definição imanente de *Bem***

O *Bem* excelente buscado por Aristóteles está no campo da prática, uma vez que tanto a ética quanto a política são ciências práticas, sendo a política a maior delas. Dessa forma o *Bem* buscado por ele como sendo o alvo da vida e do agir do homem só pode ser algo com uma aplicabilidade concreta. Não podendo ser algo puramente abstrato ou conceitual, deve ser algo que dê sentido à existência humana em seu lugar próprio de ocorrência, a sociedade. Entrando propriamente neste ponto, a definição do *Bem* humano, teremos que pontuar sua concepção do que seja um *Bem*, ou melhor, como se define a existência de um *Bem* para determinado assunto. “No primeiro livro da *EN*, encontramos logo de imediato a seguinte constelação conceitual: ‘fim, bem, o melhor dos bens, *eudaimonia*’ (I 1-5).”<sup>6</sup> Não podemos nos embrenhar mais neste emaranhado teórico se não delinear-mos seu entendimento do que seja o

<sup>3</sup> *EN* 1094a1 25 - 1094b1 5. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2007.

<sup>4</sup> SCHOFIELD, Malcolm. A ética política de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 281.

<sup>5</sup> AUBENQUE, Pierre. *Problèmes aristotéliens: philosophie pratique*. Paris: J. Vrin, 2011, p.131.

<sup>6</sup> WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio P. Giachini. São Paulo: Loyola, 2010, p.21.

*Bem*. Segundo sua visão tal *Bem* não pode ser um conceito geral e universalizante, como segue:

“Mas talvez seja desejável examinarmos a noção de um *bem universal* e repassar as dificuldades que ela acarreta, embora tal investigação seja penosa devido à amizade que temos pelos autores da teoria das *Ideias*. [...] Mais uma vez a palavra *bom* é usada em tantos sentidos quanto a palavra *é*, pois podemos predicar *bom* na Categoria da *substância*, por exemplo com referência a Deus ou à inteligência; naquela da *qualidade*: as excelências; naquela da *quantidade*: moderada; naquela da *relação*: útil; naquela do *tempo*: uma oportunidade favorável; naquele do *lugar*: um adequado *habitat*, e assim por diante. Assim, está claro que não é possível que o *bem* seja uma noção geral única e universal, pois se o fosse não seria predicável em todas as Categorias, mas somente em uma.”<sup>7</sup>

Está claro que Aristóteles se refere à doutrina platônica do *Bem Supremo*, segundo sua visão não é admissível que se pense em um *Bem* que seja *uno* para todos os assuntos e situações, daí a necessidade de se buscar um *Bem* para o homem em sua vida ativa. Ora, para Aristóteles essa vida ativa é o centro do existir humano, nada mais óbvio do que se buscar o fim último das ações, uma vez que o homem difere de tudo que existe no *Cosmos*.

“Em um grande número de estudos contemporâneos se aborda o problema da definição da ação humana e de sua semelhança a um simples movimento físico.”<sup>8</sup> Como se nota, toda essa construção parte da necessidade teleológica, a própria afirmação da busca de um fim anuncia a condição determinante da execução da ação humana. Aristóteles faz uma análise dos fins objetivados em cada ação envolvida na vida humana produtiva, determinando que em todos os sentidos não existem ações sem uma finalidade, havendo no entanto determinadas ações nas quais o fim não se encontra nelas mesmas.<sup>9</sup> O fim a ser julgado como um *Bem excelente* deve ser de natureza prática, contido na principal ciência para a qual todas as ações se dirigem. Postulamos assim que o *Bem* buscado por Aristóteles deve ser entendido como resultado do agir humano, e que sua busca é desejada por sua execução no fim de tal ação, e mais, que ele é a meta da principal ciência prática. Segundo o Estagirita este fim que é o

---

<sup>7</sup> EN 1096a1 10, 1096a1 25-30.

<sup>8</sup> NATALI, Carlo. *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Paris: Éditions Peeters, 2004, p. 131.

<sup>9</sup> EN 1094a1 10-15. “Em casos nos quais várias dessas artes estão subordinadas a alguma capacidade única – tal como a confecção de rédeas e as demais artes relativas ao equipamento dos cavalos estão subordinadas à equitação, e esta e todo outro empreendimento bélico à estratégia e, de maneira análoga, outras artes se subordinam ainda a outras artes – em todos esses casos digo que as finalidades das artes que lhes são subordinadas, uma vez que estas últimas finalidades somente são visadas em função das primeiras.”

*Bem* mais desejável na execução das ações humanas é a *felicidade*, em suas palavras:

"[...] digamos que, posto que toda ação de conhecer e toda intenção deliberada estão dirigidas à consecução de algum bem, examinemos o que cumpre declararmos como sendo a meta da política, ou seja, qual o mais elevado entre todos os bens cuja obtenção pode ser realizada pela ação. Verbalmente, é-nos possível quase afirmar que a maioria esmagadora da espécie humana está de acordo no que tange a isso, pois tanto a multidão quanto as pessoas refinadas a ele se referem como a felicidade e identificam o viver bem ou o dar-se bem com o ser feliz."<sup>10</sup>

Seguindo a ideia levantada anteriormente de que existe uma hierarquia na definição aristotélica de fim, de bem e de ciências, podemos agora afirmar que o *Bem*, que é o fim mais desejável e que se constitui como o objetivo da principal ciência prática é a felicidade. "A ética aristotélica inicia com o estabelecimento da noção de felicidade; ela é, neste sentido, tipicamente uma ética *eudemonista*."<sup>11</sup> Aristóteles vai completar sua teorização definindo qual é o verdadeiro conceito de felicidade constituído como cerne de sua tese sobre o problema da ética, ciente do fundo polêmico de sua conclusão ele passa a trabalhar este conceito. Assim ele vai dirimir o assunto da felicidade:

"Acrescente-se a isso que se constata que todas as várias características buscadas na felicidade concernem ao *bem* como o definimos. Algumas pessoas pensam ser a felicidade a virtude; outras, a prudência; outras, uma forma de sabedoria; outras, ainda, afirmam que é todas essas coisas, ou uma delas em combinação com o prazer, ou acompanhada do prazer na qualidade de um adjunto indispensável; uma outra escola inclui a prosperidade externa como um fator concomitante. Algumas dessas opiniões têm sido sustentadas por muitas pessoas desde a antiguidade, outras por apenas alguns homens ilustres e, é provável, que nenhum desses grupos esteja inteiramente errado. A probabilidade é que aquilo em que creem seja, ao menos, parcialmente, ou mesmo mormente, correto."<sup>12</sup>

O objetivo de Aristóteles é demonstrar que a felicidade como *Bem* não pode ser meio para se alcançar outro objetivo, ela é o fim último do

---

<sup>10</sup> Ibid 1095a1 15-20.

<sup>11</sup> ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea* I 13–III 8. São Paulo: Odysseus, 2008, p.12.

<sup>12</sup> EN 1098b1 20-30.

agir humano, ou seja, as coisas às quais as pessoas comuns atribuem à condição de promulgadoras da felicidade são na realidade pertencentes à natureza de meios auxiliares e instrumentalmente úteis. Aristóteles descarta a ideia de que a felicidade é fruto da sorte puramente ou de qualquer outra fonte que não os próprios esforços humanos.<sup>13</sup> Sendo assim sua atenção se volta para a execução da felicidade como fruto do agir próprio do homem, uma atividade (*energeia*) não apenas fundada em aspectos deterministas ou naturalmente configurados, mas baseada na ideia de que o homem possui uma função própria a si mesmo.

A felicidade é atividade (*energeia*), mas não apenas simples atividade, mas ação segundo a função própria da vida ativa do homem. Neste ponto surge o horizonte teórico que realmente vai fundar a *eudaimonia* aristotélica, diferenciando-a de qualquer outra visão hedonista que prima apenas pela fruição da vida ou pela obtenção de prazer. O homem possui um *Bem* almejado em suas atividades, ele busca esse *Bem*, a felicidade é esse *Bem* existente na realidade da vida ativa, mas sua função enquanto homem é buscá-lo de forma excelente. O próximo passo para avançarmos no entendimento destes pontos é entender o que seja essa atividade (*energeia*) segundo a função do homem, o conceito de *ergon*, e a definição de excelência, a *arete* própria do homem que lhe garante a felicidade. Partindo da concepção de que tudo tem uma função própria assim como cada artesão visa a perfeição em sua função, Aristóteles aponta a busca desta função própria do homem em vista de sua perfeição:

“A felicidade, portanto, uma vez tendo sido considerada alguma coisa final (completa) e autossuficiente, é a finalidade visada por todas as ações. Afirmar, todavia, que o *bem mais excelente* é a felicidade parecerá provavelmente um truísmo. Ainda carecemos de uma avaliação mais explícita do que constitui a felicidade. É possível que possamos a ela chegar se determinarmos a função do ser humano, posto que se pensa que a excelência ou eficiência de um flautista, de um escultor, ou de um artesão de qualquer tipo e, em geral, de quem quer que tenha alguma função ou ocupação a desempenhar, reside nessa função; e, por analogia, é possível sustentar-se que o bem humano reside na função humana, no caso de o ser humano ter uma função.”<sup>14</sup>

O *ergon* do homem, sua função, deve ser algo distinto da simples função dada a cada ser pela sua compleição natural, a função propriamente humana deve ser algo ligado à sua essência, não pode ser algo que os animais em geral possuam ou desempenhem.<sup>15</sup> Não pode ser

---

<sup>13</sup> Ver *EN* 1099b1 15-20.

<sup>14</sup> *EN* 1097b1 20-25.

<sup>15</sup> Ver *EN* 1098a1 5.

algo apenas fisiológico relacionado à manutenção da vida e nem uma atividade apenas sensitiva, sendo assim, a função própria do homem que parte de sua essência enquanto tal só pode ser a vida ativa, social, segundo sua parte racional<sup>16</sup>. O que de forma alguma é o fechamento da fundamentação aristotélica, seu aprofundamento na questão o leva a definir tal atividade humana em vista de uma perfeição própria do homem, uma vez que sua função (*ergon*) é a atividade (*energeia*) segundo sua essência racional, em uso de suas faculdades da alma.<sup>17</sup> Nas palavras do próprio Aristóteles:

“Resta, assim, o que pode ser denominado a vida ativa da parte racional do ser humano. [...] Se, então, a função do ser humano é o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com o princípio racional ou, aconteça o que acontecer, não dissociativamente do princípio racional, e se reconhecemos a função de um indivíduo e de um bom indivíduo pertencente à mesma classe (por exemplo, um harpista e um bom harpista e assim, em geral, relativamente a todas as classes) como genericamente a mesma, a qualificação da superioridade do último em excelência sendo acrescida à função em seu caso (quero dizer que se a função de um harpista é tocar harpa, aquela de um bom harpista é tocar bem a harpa), se assim for e se declaramos que a função do ser humano é uma certa forma de vida e definimos essa forma de vida como o exercício das faculdades e atividades da alma em associação com o princípio racional e dizemos que a função de um ser humano bom é executar essas atividades bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando é executada de acordo com sua própria excelência – a partir dessas premissas se conclui que o bem humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e mais perfeita delas.”

Chega-se agora à instauração da *arete* humana, a excelência de sua função (*ergon*) própria, sendo tal função (*ergon*) a atividade (*energeia*) segundo as faculdades da alma em conformidade com a virtude, existindo acaso mais de uma, a mais excelente delas, fica posto que a determinação do *Bem* no agir humano é determinado pela execução de uma vida ativamente virtuosa. A felicidade (*eudaimonia*) como fim último do agir

---

<sup>16</sup> As distinções presentes nesta diferenciação entre o homem e os demais seres vivos serão aprofundadas no capítulo 13 do livro I da *EN*, as quais serão tratadas por nós nos próximos tópicos deste capítulo.

<sup>17</sup> A definição da psicologia aristotélica e sua teorização acerca das partes da alma serão desenvolvidas no próximo tópico deste capítulo. Por isso introduzimos o termo neste tópico como forma de abertura do assunto para sua complementação em seguida.

humano não é entendida no sentido apenas determinista de fruição ou simples busca do prazer, antes é determinada como atividade (*energeia*), segundo a função (*ergon*) própria do homem em conformidade com sua excelência (*arete*) virtuosa.

O lugar de execução desta função própria do homem em vista de sua felicidade se dá na realidade da vivência na pólis, uma vez que desde o início de nossa argumentação neste artigo ressaltamos a premência de se alinhar o Bem humano à principal ciência prática (a política), cuja maior função é tornar o cidadão virtuoso e realizador de ações nobres.<sup>18</sup> É necessário agora compreender qual a relação entre o agir virtuoso e sua atividade segundo as faculdades da alma, o Bem humano, como salienta Vaz:

“Se a *eudaimonia* é o ato (*energeia*) da alma segundo a virtude (I, 13, 1102a 5), e se, por conseguinte, a virtude que aqui se investiga é a virtude humana (I, 1102a 14), que é uma virtude da alma, é claro que há uma correspondência estrutural entre as atividades da alma que são essencialmente distintas e as virtudes em cujo exercício se fazem presentes essas atividades.”<sup>19</sup>

Toda a estrutura ética do pensamento de Aristóteles depende de sua teorização acerca da composição psicológica do homem, ou seja, de sua definição da repartição da alma em suas atividades próprias. Desta maneira, temos que dirimir este assunto, buscando sintetizar a definição aristotélica acerca da intrincada relação entre as faculdades da alma e a definição das virtudes a partir de suas origens nestas faculdades.

### **As virtudes morais e intelectuais e a psicologia aristotélica**

Para efetuarmos este exercício de compreensão da teorização aristotélica acerca das divisões e faculdades da alma será necessário recorrer em alguns momentos a outra obra, o *De Anima*<sup>20</sup>, tratado no qual ele discorre mais profundamente sobre o assunto. Devemos estabelecer o que seja o conceito de alma na filosofia aristotélica e a influência sofrida pelos anos vividos na Academia de Platão, devemos ainda estabelecer cada repartição desta alma humana e sua função na formação do querer e do agir, e por fim, determinar os meandros envolvidos no surgimento das virtudes a partir do estabelecimento destas repartições e suas faculdades.

“O termo grego *psychê* recobre o conjunto das características que diferenciam, dos seres inanimados, as plantas e os outros viventes”<sup>21</sup>. De início notamos que Aristóteles, seguindo a tradição do termo, tem uma teoria muito bem assentada sobre bases metafísicas, para ele os seres

---

<sup>18</sup> Ver EN 1099b1 20-30.

<sup>19</sup> VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p.122.

<sup>20</sup> Doravante citado por suas iniciais em maiúsculo DA.

<sup>21</sup> ALLAN, Donald. J. *Aristote: le philosophe*. Tradução de Ch. Lefèvre. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1962, p. 71.

vivos se diferenciam dos seres inanimados por possuírem uma essência capaz de prover a vida. Tal essência é entendida como sendo a alma (*psychê*). Reale comenta a respeito desse ponto:

“Mas que é a alma? Para responder a esta pergunta, Aristóteles remete-se à sua concepção metafísica hilemórfica da realidade. Todas as coisas em geral são compostas de *matéria* e *forma*, sendo a matéria, potência, e a forma *enteléquia* ou ato. Isso vale, naturalmente, também para os seres vivos. Ora, observa o Estagirita, os corpos vivos têm vida, mas não são vida e, portanto, são como o substrato material e potencial do qual a alma é forma e ato.”<sup>22</sup>

O homem como ser vivo é dotado certamente de uma alma que lhe confere a vida, sendo sua *forma*, sua *enteléquia*. Mas, diferentemente dos demais seres viventes o homem possui uma alma capaz de algo mais do que apenas conferir a vida, sua essência é destinada à finalidade da razão, uma faculdade só destinada ao ser humano. Aristóteles não possui uma visão antagônica entre corpo e alma, a exemplo de Platão. Para ele o homem é um ser completo, no qual tal completude se dá na perfeita ligação entre corpo e alma. Certamente que sua visão a respeito desta ligação entre corpo e alma lhe proporcionará uma via teórica mais pautada na dependência entre estas duas faces da realidade da vida ativa do homem. Como vemos no *DA*:

“E embora não seja fácil, é necessário compreender isto. Revela-se que, na maioria dos casos, a alma nada sofre ou faz sem o corpo, como, por exemplo, irritar-se, persistir, ter vontade e perceber em geral; por outro lado, parece ser próprio a ela particularmente o pensar. Não obstante, se também o pensar é um tipo de imaginação ou se ele não pode ocorrer sem a imaginação, então nem mesmo o pensar poderia existir sem o corpo. Enfim, se alguma das funções ou afecções é própria à alma, ela poderia existir separada; mas se nada lhe é próprio, a alma não seria separável.”<sup>23</sup>

A partir desta constatação podemos aceitar como definida a tese aristotélica de unidade hilemórfica entre corpo e alma e não de antagonismo como no caso da tese platônica. “O que interessa a Aristóteles não é afirmar que a alma é uma realidade substancial, mas de sublinhar que ela é *relação* ao corpo”.<sup>24</sup> “Mas a substancial descoberta platônica da transcendência, assim como se salva na metafísica com a

---

<sup>22</sup> REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p.78.

<sup>23</sup> *DA* 403a 3 . ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

<sup>24</sup> BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde*: Essai sur Le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1988, p.334.

doutrina do Motor Imóvel, também não se perde na psicologia, pois Aristóteles não considera a alma como *absolutamente imanente*.<sup>25</sup> Sendo assim, os anos passados na Academia não foram totalmente inócuos, Aristóteles, apesar de não se direcionar totalmente pela tese platônica, ainda guarda em sua tese própria uma contribuição da mesma. Nas palavras do próprio Estagirita:

“No que se refere à psicologia, algum ensino corrente em discursos externos é satisfatório e pode ser aqui adotado, a saber, que a alma é bipartida, uma parte sendo irracional e a outra capacitada de razão.”<sup>26</sup>

Aristóteles se refere seguramente à doutrina trabalhada na Academia e iniciada por Platão, segundo a qual a alma possui uma parte irracional e outra racional. No entanto a visão platônica compõe-se de três partes, a alma *concupiscível*, a alma *irascível* e alma *intelectiva*, a divisão aristotélica propõe uma alma *vegetativa*, uma alma *sensitiva* e uma alma *racional*. Segundo Reale (2007, p.81), esta diferenciação ocorre pelo fato de Platão visar apenas à apreciação do comportamento ético humano, e Aristóteles, no entanto, parte de uma visão geral dos seres vivos, abrangendo uma abordagem biológica e psicológica<sup>27</sup>. Aristóteles na *EN* apresenta a primeira parte da alma, a que é compartilhada por todos os seres vivos, a parte irracional:

“Considera-se, ademais, que na parte irracional da alma há uma divisão que parece ser comum a todas as coisas vivas, possuindo natureza vegetativa. Refiro-me à divisão que produz nutrição e crescimento, pois é forçoso supormos que uma faculdade vital dessa natureza existe em todas as coisas que assimilam alimento, inclusive os embriões, sendo que a mesma faculdade está presente também no organismo totalmente desenvolvido (o que é mais razoável do que supor uma faculdade nutritiva distinta no último). [...]

---

<sup>25</sup> REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p. 9.

<sup>26</sup> *EN* 1102a1 25-30

<sup>27</sup> Gauthier (1992, p.25) argumenta que a origem desta visão, sobre as divisões da alma que abrangem o aspecto biológico e psicológico, está no pensamento de Xenócrates, é um argumento interessante, mas que não será tratado em nosso artigo, apenas o referimos como segue: “A origem desta divisão bipartida da alma parece estar determinada de forma segura: os estudiosos estão de acordo quanto ao fato de verem aí o pensamento de Xenócrates. Platão tinha dividido a alma em três partes: parte racional, irascível e concupiscível, mas esta divisão tripartida da alma era uma divisão da alma humana. Xenócrates, mostrando-se já sensível à estreiteza deste ponto de vista, que Aristóteles censurará aos Platônicos, preocupou-se em encontrar uma divisão que não deixasse de fora nenhuma espécie de alma, é a partir daí que surge a divisão bipartida. A alma irracional, que engloba a alma das plantas e dos animais, é a parte vegetativa (*to phutikon*) que preside à nutrição e ao crescimento e se encontra nas plantas, a outra, embora sendo nela própria irracional, é, contudo, capaz de participar na razão, obedecendo-lhe: é a parte desejante (*to orektikon*) . Acaba-se por chegar assim a uma divisão tripartida da alma, mas uma divisão diferente daquela que é proposta por Platão. Foi a esta divisão xenocrática da alma que Aristóteles aderiu desde os seus primeiros escritos e à qual ficará fiel até ao dia em que elabora, no tratado *De Anima*, uma psicologia nova: aí rejeitará expressamente a antiga (*De anima* III, 9, 432 a 26).”

Não há, todavia, necessidade de irmos avante nessa matéria, nos sendo permitido desconsiderar a parte nutritiva da alma, visto não apresentar ela nenhuma virtude especificamente humana”.<sup>28</sup>

O Estagirita estabelece o primeiro elemento da parte irracional da alma, a parte vegetativa, que é comum até mesmo nas formas de vida vegetais, suas funções são apenas de crescimento e alimentação, totalmente voltadas para a manutenção física da vida. Nesta parte da alma irracional não existe nenhuma relação com as faculdades que proporcionam o agir virtuoso, por isso Aristóteles a elenca como parte da alma irracional do homem, mas totalmente insignificante na busca da apresentação das virtudes propriamente humanas. No entanto, outra parte entendida ainda como componente da parte irracional deve ser levada em conta na busca da compreensão do agir ético. Tal parte é a *sensitiva ou apetitiva*, sua função é ser a sede dos apetites e dos desejos em geral, bem como da sensibilidade e movimento. “A alma sensitiva não tem somente a função de perceber, mas também, como consequência necessária desta, a de sentir o prazer e a dor [...]”.<sup>29</sup> Esta é a fonte dos desejos, sendo que os animais também partilham desta capacidade, uma vez que ela está ligada à capacidade de sensibilidade e movimento. No homem ela participa de seu agir ético por ser a origem de vários desejos, mas, apesar de sua condição primitivamente bestial, ou melhor, ligada basicamente a desejos carnis e irracionais, ela é suscetível à submissão à parte racional da alma. Aristóteles aponta da seguinte maneira esta relação:

“Assim, percebemos que a parte irracional, bem como a alma como um todo, é dupla. Uma divisão dela, ou seja, a vegetativa, não participa, de maneira alguma, do princípio racional; a outra, que é a sede dos apetites e do desejo em geral, participa, de um certo modo, do princípio racional, sendo obediente e submissa a ele [...]”.<sup>30</sup>

A argumentação de Aristóteles é de que esta parte da alma irracional é obediente e submissa à parte racional, ou ao princípio racional, no homem moderado, pois em geral existe uma forte oposição entre a parte *apetitiva* da alma irracional e a alma racional. Por sua vez, a parte racional da alma é dotada também de uma duplicidade, sendo que tal duplicidade é entendida em vista da compreensão do saber apreendido por cada uma das partes. As duas partes nas quais se divide a alma racional possuem, cada uma, seu objeto de apreensão, devendo assim serem entendidas distintamente a partir de suas faculdades próprias, cabendo à análise da forma como cada uma delas se relaciona ao agir

---

<sup>28</sup> EN 1102a1 25-30

<sup>29</sup> ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957, p.188.

<sup>30</sup> EN 1102b1 28-30.

ético. Aristóteles define da seguinte forma tal duplicidade da parte racional da alma:

“Foi dito antes que a alma possui duas partes, uma racional e outra irracional. Dividamos analogamente a parte racional e façamos a suposição de que há duas faculdades racionais, uma pela qual especulamos as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis e a outra, mediante a qual especulamos aquelas coisas que admitem variação, pois na hipótese de que o conhecimento esteja baseado numa semelhança ou afinidade de alguma espécie entre sujeito e objeto, as partes da alma aptas ao conhecimento dos objetos que são de tipos diferentes têm, elas próprias, de diferir enquanto espécies. Essas duas faculdades racionais podem ser designadas como *faculdade científica* e *faculdade calculadora* respectivamente; uma vez que cálculo é o mesmo que deliberação e esta jamais é exercida sobre as coisas invariáveis, (entendemos que) a faculdade calculadora constitui uma parte independente da metade racional da alma.”<sup>31</sup>

Assim estabelecida a duplicidade da alma racional, entendemos que a *faculdade científica* está destinada à compreensão dos princípios primeiros, imutáveis, presentes nas ciências especulativas como a metafísica e a matemática, e a *faculdade calculadora* está destinada à compreensão e deliberação sobre o conhecimento do que é mutável e variável, basicamente ligada à execução do agir virtuoso nas ciências práticas, desta forma tal definição apresenta as características que apontarão a busca pela faculdade racional que se relaciona ao agir ético enquanto ação deliberada, surgida de uma escolha voluntária. Pelo que se pôs até agora, entendemos que será a relação entre a parte da alma irracional que se submete ao princípio racional de um lado, e a parte da alma racional que delibera sobre as coisas variáveis de outro lado, que darão a distinção entre as virtudes morais e as virtudes intelectuais. Como aponta mais uma vez Lima Vaz:

“Sendo própria da parte *racional* da alma, a *virtude* divide-se assim em duas espécies: 1. as virtudes exercidas pela parte racional propriamente dita ou ‘virtudes do entendimento’ (*dianoéticas*, de *dianoia*) e as virtudes exercidas pela razão em acordo com a parte apetitiva ou ‘virtudes do caráter’ (*éticas*, de *ethos* (com *epsilon*)), conhecidas também, na tradição latina, como ‘virtudes intelectuais’ e virtudes morais’.”<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> EN 1139a1 5-15.

<sup>32</sup> VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV*. Introdução à ética filosófica 1. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008, p.123.

Estabelecido o quadro das repartições da alma e suas faculdades em vista da execução do agir ético, podemos nos lançar na tarefa de esmiuçar os processos de fundamentação das virtudes morais e intelectuais, partindo do que já está posto como definido na tese aristotélica e avançando em direção ao entendimento de como se dá o delineamento de tais virtudes. Teremos agora o trabalho de apresentar os traços gerais das virtudes morais e a definição da doutrina da mediania (*mesotes*) como fonte de sua aquisição. E em seguida apresentaremos também os traços gerais constitutivos das virtudes intelectuais e a principal virtude intelectual prática que é a *phronêsis*. Desta forma pretendemos estabelecer o conjunto ético que se constitui o cerne da tese aristotélica sobre o agir virtuoso como fonte da *eudaimonia* própria da excelência humana a partir de suas *faculdades racionais*, tendo em vista que a culminância desta *eudaimonia* se dá no agir dentro da vida ativa na *pólis*.

### **As virtudes morais e a doutrina da mediania**

Uma vez estabelecida a relação entre as partes *irracional* e *racional* da alma que compõem o substrato de formação das virtudes morais, é necessário entender o lugar do desejo advindo da parte *apetitiva* da alma em submissão ao *princípio racional*. É necessário ainda compreender como a aquisição destas virtudes morais se dá através do hábito e da busca da mediania em relação à falta e ao excesso. Todo esse processo compõe o movimento de fundamentação das virtudes morais, sendo que sua ligação com as virtudes intelectuais se mostrará em termos acabados no momento em que a deliberação da parte *calculadora* se der, em vista da execução do justo desejo em consonância com a justa razão.

A parte *apetitiva* da alma é responsável pelos *apetites* e *desejos*, sendo que, segundo a tese aristotélica, ela está em conflito com a parte *racional*, uma vez que sua natureza é *irracional*. De início isso representa para nós um ponto problemático, precisamos deixar às claras o papel do desejo na teorização de Aristóteles e as implicações dele advindas. Ao que parece, o desejo age como movente a partir de algo que é desejável:

“Assim, mostra-se razoável que sejam estes dois os que fazem mover: o desejo e raciocínio prático. Pois o objeto desejável move e por isso o raciocínio também move: porque o desejável é o princípio. E a imaginação, quando move, não move sem desejo. Há algo único, de fato, que faz mover: o desejável. Pois, se dois movessem quanto ao lugar – o intelecto e o desejo –, moveriam de acordo com uma forma comum. Na verdade, mostra-se que o intelecto não faz mover sem o desejo (pois a vontade é desejo, e quando se é movido de acordo com o raciocínio, também se é movido de acordo com a vontade), mas o desejo move deixando de lado o raciocínio, pois o apetite é um tipo

de desejo. [...] É evidente, portanto, que é uma potência da alma deste tipo a que move, o que é chamado de desejo.”<sup>33</sup>

O papel do desejo é mover a partir de algo que é desejável, ou seja, a parte *apetitiva* da alma, que é a responsável pelos desejos, se lança diante de algo que a move como fim desejável. Certamente que isso é um movimento próprio dos seres que possuem a parte *sensitiva* ou *apetitiva* da alma, neste caso os animais em geral, sendo que no homem o raciocínio também é movido uma vez que o desejável é o seu princípio. Não seria obtuso afirmar a partir desta colocação que o pensamento por si só não move, há de existir algo que possa ser desejado, o desejo é movimento em direção a algo que o desperta. No entanto, o desejo não é constante, havendo, como dito anteriormente, conflitos entre a parte *apetitiva* e a parte *racional*, surgindo aí a necessidade de cálculo. Como vemos a seguir:

“A imaginação perceptiva, como foi dito, subsiste também nos outros animais, mas a deliberativa apenas nos capazes de calcular: pois decidir por fazer isto ou aquilo, de fato, já é uma função do cálculo; e é necessário haver um único critério de medida, pois será buscado aquilo que é superior. [...] Por isso, o desejo não tem capacidade deliberativa e, algumas vezes, vence e demove a vontade; outras vezes, ele é vencido por ela; e, tal como uma bola em relação a outra, por vezes o desejo vence e demove algum outro desejo, com caso em que ocorre incontinência; embora, por natureza, seja sempre o superior que predomina e demove.”<sup>34</sup>

Independentemente do tipo de desejo suscitado a partir de qualquer objeto ou fim desejável, ele será sempre passível de ser “aferido” pela parte *racional* da alma. Mas, a partir deste ponto existe uma controvérsia a respeito da definição do desejo e seu papel, dissemos anteriormente que Aristóteles difere de Platão na forma de conceber a relação entre corpo e alma. Em Platão temos um antagonismo, segundo o qual a alma é prisioneira do corpo e luta contra suas vontades e desejos. A tese de Aristóteles concebe uma união *necessária* entre corpo e alma, não no sentido antagônico, mas antes em um sentido de *relação*.

Segundo a tradição platônica existem três tipos de desejos, dois originários das faculdades inferiores (*thymos* e *epithymia*) e outro da parte racional da alma (*boulesis*), sendo que nos dois primeiros não haveria nada de racional ou deliberativo, Zingano aponta esta

---

<sup>33</sup> DA 433a 17-433a 31.

<sup>34</sup> DA 434a 5 - 434a 15.

problemática e defende a tese aristotélica como distinta desta visão, como segue:

“Em termos da psicologia antiga, trata-se de criar um hiato entre o *thymos* e a *epithymia* de um lado, e a *boulesis* de outro, obviamente em proveito desta última, que unicamente provém da parte racional da alma. Como é bem sabido, isto corresponde à tese platônica, mas não parece de início adequada à tese aristotélica, para a qual justamente se tratava de mostrar a operação racional (deliberativa) que se produzia em todos os três tipos de desejo e não somente em um único em detrimento dos outros dois.”<sup>35</sup>

Tomando os termos expressos por Zingano nesta citação, e em aproximação com a citação do texto aristotélico anteriormente acima, entendemos que para Aristóteles o desejo é uma potência da alma que faz mover em vista de algo desejável, mas não como nos animais a partir de uma simples *imaginação perceptiva*, antes tal mover se ajusta em vista da participação deliberativa do *cálculo*. Neste caso não haveria desejos naturais alheios à razão, haveria, no entanto desejos desobedientes à razão, o mau desejo é aquele que se opõe a determinação do *cálculo* ou deliberação da parte *racional*.<sup>36</sup> A partir desta condição de relação entre o desejo e o *cálculo* deliberativo é importante, segundo Aristóteles, que se desenvolva no indivíduo uma *disposição* permanente em relação aos seus desejos, uma vez que no homem as virtudes morais não são dadas por configurações naturais, antes, são adquiridas pelo hábito, como segue:

“E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é em nós engendrada pela natureza, uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito. [...] As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito.”<sup>37</sup>

O homem não possui uma natureza boa ou má, não nasce com desejos tendenciosamente inatos, ou seja, não existe uma natureza que o

---

<sup>35</sup>ZINGANO, Marco. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, p. 177.

<sup>36</sup> Gauthier (1992, p. 26) argumenta sobre a disposição destes maus desejos e a definição de *thymos*, *epithymia* e *boulesis* da seguinte maneira: “A parte que deseja, feita por natureza para obedecer ao espírito (e isto, mesmo no animal, no qual Aristóteles gosta de encontrar um reflexo de espírito), pode fechar-se à voz da razão e recusar-se a ouvi-la: o desejo que nasce então nela é o desejo falho de razoabilidade que é a avidez (*épithymia*). Ela pode ouvir a voz da razão, mas apenas parcialmente e compreendendo de forma errada as suas ordens; o desejo que nasce então nela é o arrebatamento (*thymos*) (E.N., VII, 7, 1149a 26-32). A parte que deseja pode, contudo ouvir até ao fim a voz da razão e modelar o seu movimento sobre a regra que ela dita: o desejo que nasce nela é desta feita um desejo racional e razoável, é o querer (*boulesis*).

<sup>37</sup> EN II 1103a 1 20-25.

determine como mau ou bom, ele possui a capacidade de receber as virtudes e aprimorá-las pelo *hábito*, recebe-as como potência e desenvolve-as como atividade.<sup>38</sup> Aristóteles inicia o livro II da *EN* tratando da formação das virtudes morais, demonstrando já de início que em sua composição tais virtudes são adquiridas pelo *hábito*.

Segundo Aristóteles o *hábito* não se forma contra a natureza. Daí, como dissemos, ele não atribui ao homem nenhuma natureza boa ou má<sup>39</sup>, o que nos leva a compreender que o homem se forma em vista de suas *disposições* construídas pelo *hábito*. A partir desta concepção a educação e as leis são apontadas por Aristóteles como imprescindíveis para a criação de bons hábitos.<sup>40</sup> “A moralidade, com efeito, ou mais exatamente a virtude ética repousa, segundo ele, sobre o hábito e o exercício; ela é o fruto da educação.”<sup>41</sup> Em sentido amplo, Aristóteles introduzindo a questão do desejo na problemática ética indica uma condição necessária de “preparação” das emoções vindas destes desejos para adequação frente às deliberações da razão.<sup>42</sup> A forte denotação de um caráter profundamente comunitário e social, uma preparação do indivíduo para um viver em sociedade em seu pleno uso de suas capacidades éticas e racionais, marca a construção aristotélica das disposições morais.

Por sua vez, *disposição* é o gênero da virtude, é o estado de caráter formado pelo *hábito* em relação às paixões<sup>43</sup>. Isso, no entanto, é apenas o começo da intrincada relação entre *disposição* e emoções advindas dos desejos, pois no decorrer da explanação acerca da configuração da *disposição* a partir do *hábito* Aristóteles toca no que ele determina como sendo “os padrões por meio dos quais em todos nós, num maior ou menor grau, regulamos nossas ações.”<sup>44</sup> Tais padrões são o prazer e a dor, segundo Aristóteles é em vista do prazer e da dor que o homem pratica ações virtuosas ou viciosas. No entanto, esta colocação não deve ser entendida em uma conotação hedonista, a relação entre o prazer, a dor e a ação virtuosa está diretamente ligada à *disposição* desenvolvida pelo *hábito*. O homem que desenvolveu uma *disposição* através do *hábito* de praticar ações virtuosas sente prazer em realizá-las, e o homem que cumpre estas ações virtuosas experimentando a dor, na verdade não possui uma *disposição* correta para agir virtuosamente. Nas palavras do próprio Estagirita:

---

<sup>38</sup> Ver *EN* I 1103a 1 25-27.

<sup>39</sup> Ver *EN* II 1106a 1 8-10.

<sup>40</sup> Ver *EN* II 1103b 1 23-26.

<sup>41</sup> MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 228.

<sup>42</sup> “Repondo-se o texto em seu contexto histórico, vê-se que Aristóteles parece antes querer dar adeus ao intelectualismo socrático excessivo, que eliminava inteiramente o elemento emocional, bem como à versão atenuada platônica, que atribuía ainda, a seus olhos, demasiada proeminência à razão na determinação da ação, propondo, em seu lugar, uma doutrina na qual a razão (prática) só pode aplicar-se às ações se houver previamente um hábito moral concernente às emoções. ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 24.

<sup>43</sup> Ver *EN* II 1105b 1 26-28.

<sup>44</sup> *EN* II 1105a1 5-7.

“Uma indicação de nossas disposições é fornecida pelo prazer ou dor que acompanha nossas ações. Um homem é moderado se abstém-se de prazeres do corpo e considera a própria abstinência prazerosa; é um desregrado se a experimenta como aborrecida; ele é corajoso se encara o perigo com prazer e, aconteça o que acontecer, sem experimentar dor; covarde, se o fizer experimentando sofrimento.”<sup>45</sup>

Como relacionar esta ligação entre *disposição* correta e prazer e dor à ligação entre desejo e *cálculo*? Se levarmos em conta a colocação anterior de que o homem não nasce com desejos maus ou bons, nem com uma natureza tendenciosamente determinista, antes, tem sua *disposição* formada através do *hábito*, posto que o prazer e a dor são experiências ligadas à execução dos atos após já estabelecidas as *disposições*, podemos argumentar que tal processo gerador da *disposição* através do *hábito* visa direcionar o desejo em vista de seus objetos. Como dito anteriormente, o desejo move em vista do que é desejável, mas este fim desejável não é naturalmente determinado, podemos então considerar as boas disposições como educação dos desejos.<sup>46</sup>

No entanto, o desejo não possui capacidade deliberativa. Isso não impede que ele possa ser condicionado pelo *hábito* a desejar coisas corretas, mas, em vista de sua execução ele não é capaz de pôr em prática tal condicionamento. A definição da virtude moral como *disposição* é parcial, segundo Aristóteles tal definição corresponde só a seu gênero, a complementação da definição vem a partir da apresentação de sua espécie. Nas palavras de Aristóteles: “Mas não é suficiente meramente definir a virtude genericamente como uma disposição. É necessário que digamos também que espécie de disposição é ela.”<sup>47</sup>

“Aristóteles passa então e sem transição aparente ao aprofundamento da noção de meio ou de mediania (*meson*).”<sup>48</sup> Esta noção passou para a história da filosofia ética como um conceito basilar na compreensão da ética aristotélica, sendo em diversas vezes tomado como simples quantificação dos objetivos da ação moral. “Indícios da doutrina da mediania – na literatura, na medicina, na matemática e na filosofia –

---

<sup>45</sup> EN II 1104b 1 5-9.

<sup>46</sup> “Se o estado habitual que é a virtude nos torna capazes de realizar de forma infalível as coisas virtuosas, ele tem sobretudo por efeito permitir que entre nós e essas coisas virtuosas se estabeleça uma espécie de parentesco, fazendo assim com que nos encaminhemos em direção a elas: se o vicioso, que deseja coisas completamente diferentes, acaba por vezes por realizar coisas virtuosas é por interesse, medo ou por um outro móbil estranho à virtude. Pelo contrário, a própria virtude do virtuoso faz com que este deseje as coisas virtuosas; quando ele as faz é, pois, intencionalmente e por elas mesmo. (E.N., II, 3, 1105a 31-32; cf. V, 9, 1134a 2; 10, 1134a 20; 1125b 25; VI, 13, 1144a 13-20).” GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Europa-América, 1992, p. 64.

<sup>47</sup> EN II 1106a 1 13-15.

<sup>48</sup> GUTHIER-MUZELLEC, Marie-Hélène. *Aristote et la juste mesure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 66.

parecem presentes muito antes de Aristóteles.<sup>49</sup> Segundo a concepção do Estagirita a respeito da mediania, ela é a busca da justa medida entre dois vícios, sendo eles o excesso e a falta. Sua gama de comparações é vasta, ele usa exemplos da saúde, do esporte, da alimentação. Apesar de serem comparações quantitativas, ao que parece, Aristóteles não tem essa visão estritamente quantitativa.

Esta última colocação nos trás uma problemática complexa, o que não é viável para tão pouco espaço do qual dispomos. Sendo assim, tentaremos dirimi-la em três passos. O primeiro é a definição entre "*mediania da coisa*" e "*mediania relativa a nós*", recorramos ao texto aristotélico:

"Por mediania da coisa quero dizer um ponto equidistante dos dois extremos, o que é exatamente o mesmo para todos os seres humanos; pela mediania relativa a nós entendo aquela quantidade que não é nem excessivamente grande, nem excessivamente pequena, o que não é exatamente o mesmo para todos os seres humanos"<sup>50</sup>

Aristóteles usa uma analogia aritmética, um pensamento que pressupõe a existência de um único objeto mensurável. Certamente que até então tudo parece se resumir à quantidade, o que na verdade é. Mas, se pensarmos na intenção da analogia pode-se pensar em um grau de universalidade (a mediania da coisa), Aristóteles aponta de certa forma em uma definição geral, algo que seja tomado como parâmetro, o que ocorre na comparação aritmética da relação entre 10-6-2, mas como ele mesmo aponta na sequência: "Mas não podemos chegar, por meio desse método, à mediania relativa a nós."<sup>51</sup> Uma universalização não é possível, pelo menos no que tange a parâmetros relacionados às emoções e ações, tais parâmetros são subjetivos e só existem na relação do agente com a ação em vista da emoção envolvida nesta ação. O que Aristóteles parece fazer é definir o caráter dinâmico da ação, como coloca Gauthier:

"Esta aparência quantitativa é particularmente sensível na *Ética a Eudemo*. Aristóteles, para justificar a aplicação à virtude moral da noção de justo meio, acredita ser necessário identificar expressamente a ação que dirige a virtude como um movimento, isto é, como uma quantidade contínua (E.E., II, 3, 1220b 26-27). Mas a *Ética a Nicômaco* faz implicitamente a mesma assimilação e supõe, também ela, que para que a noção de justo meio se aplique, o objeto da virtude

---

<sup>49</sup> HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 95.

<sup>50</sup> EN II 1106a 1 29-33.

<sup>51</sup> EN II 1106a 1 36-37.

deve ser uma quantidade contínua e por isso divisível até ao infinito (E. N., II, 5, 1106a 26-27).<sup>52</sup>

Aristóteles define, através das analogias, o caráter dinâmico das emoções vindas de uma única fonte, um desejo nascido na parte *apetitiva*, que pode ser tomado como um movimento contínuo, possuindo em si mesmo os dois extremos viciosos e a mediania, o excesso e a falta não estão no objeto da ação mesma e nem em um parâmetro estabelecido sobre a quantidade deste, antes estão na forma como é tomado e executado.

O segundo passo é a definição da “*determinação da razão*” no estabelecimento da mediania, em vista do que argumentamos no primeiro passo a mediania surge como indicação do movimento contínuo da emoção a partir do desejo, um dinamismo que indica um único objeto que pode ser tomado e executado da forma correta ou não, a partir deste ponto abre-se a necessidade da parte *calculativa*, ela é a responsável pela observância da mediania. Segundo Aristóteles:

“A virtude é, então, uma disposição estabelecida que leva à escolha de ações e paixões e que consiste essencialmente na observância da mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão, isto é, como o homem prudente o determinaria.”<sup>53</sup>

É então uma disposição, em relação ao gênero, que consiste na observância da mediania, não em relação à coisa (universal), mas em relação a nós (subjetivo), não como forma pré-estabelecida por parâmetros, mas antes como cálculo deliberativo em vista da ação. O terceiro passo é definir o que significa a virtude como observância da mediania, a *busca da excelência*. Sendo assim, o cerne da questão não é o ponto quantitativamente estabelecido entre a falta e o excesso, ele é referencial não-estabelecido, o que realmente indica a ação virtuosa é o estabelecimento qualitativo da mediania através da deliberação diante do julgamento moral em situação, o resultado da *excelência* presente no *cálculo* da parte *racional*, a ação qualitativa de bem delibera tal ponto. A busca desta excelência parece ser o objetivo expresso no início do capítulo VI do livro II da *EN*, onde se inicia o desenvolvimento da ideia de mediania, na busca de um *ergon* humano, nas palavras de Aristóteles:

“É imperioso então estabelecer como premissa que toda virtude exerce um efeito duplo sobre a coisa à qual pertence: não torna apenas a própria coisa boa, como também faz com que ela desempenhe sua função bem. [...] Se isso, por conseguinte, se revela verdadeiro com respeito a todas as coisas, a virtude (excelência) num ser humano será a disposição que o

<sup>52</sup> GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Lisboa: Europa-América, 1992, p.57.

<sup>53</sup> *EN* II 1107a 1 1-5.

torna um bom ser humano e também o que o fará desempenhar sua função bem.”<sup>54</sup>

A virtude moral é uma disposição estabelecida que se pauta pela busca da qualidade *calculativa* da razão, em vista das paixões e emoções, expressa na mediania entre os vícios contidos na existência dinâmica destas paixões e emoções. Tratados estes pontos da virtude moral de forma sucinta, passemos agora a tratar no mesmo diapasão os pontos referentes a uma especial virtude intelectual: *phronêsis*.

### **A *phronêsis* como virtude intelectual prática**

Em vista de se delinear a compreensão do termo *phronêsis* e seu emprego na estrutura teórica de Aristóteles, faz-se necessário ressaltar as formas como o mesmo foi entendido e aplicado pelo Estagirita no decorrer do seu pensamento metafísico e ético.

Aubenque aponta a aproximação de Aristóteles em relação a seu mestre da Academia, quando emprega o termo *phronêsis* em fins de classificar o saber imutável<sup>55</sup> das coisas que não são suscetíveis à mudança ou variação, uma ideia muito presente no livro M da *Metafísica*<sup>56</sup>, o que possui implicações epistemológicas muito claras. Uma vez que é dada esta conotação, a ideia de *phronêsis* toma o caráter de uma ciência responsável pelo verdadeiro conhecimento ou saber, bem ao molde dos eleatas promulgadores da existência das naturezas imóveis. Em detrimento à designação que Aristóteles na *Metafísica* dá à ideia de *phronêsis* como abarcadora da *sophia*<sup>57</sup>, uma ciência primeira que visa apenas a si mesma enquanto fim mesmo, na *EN* o termo irá assumir a definição de uma virtude da parte intelectual do homem, e como tal, algo que é passível de mudanças e deve ser adquirida.

Esta nova inserção da *phronêsis* como virtude se dá na divisão que Aristóteles impõe para se estruturar a alma humana, e que encontra na parte racional e mais precisamente na faculdade *calculativa* da alma seu nascedouro. Neste esquema a *phronêsis* não se relaciona à *sophia*, ou seja, não é assimilada como a mais alta ciência<sup>58</sup>, pois não trata do que é fim em si mesmo, mas antes se relaciona àquilo que pode ser deliberado pelo homem em vista de um fim determinado para a busca de seu bem.

No dizer de Aubenque a questão se põe da seguinte forma:

O mais estranho é que a *phronêsis*, que aparecia em outro lugar assimilada a mais alta das ciências, não só

<sup>54</sup> *EN* II 1106a 1 15-25.

<sup>55</sup> AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p.21.

<sup>56</sup> *Metafísica*, M, 4, 1078b 15.

<sup>57</sup> *Ibid.*, A, 2, 982b 4.

<sup>58</sup> AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p.23.

não é aqui uma ciência, mas nem mesmo é a virtude do que há de científico na alma racional: a *phronêsis* designa, de fato, a virtude da parte *calculativa* ou *opinativa* da alma. Outra variação não menos chocante: enquanto a *phronêsis* servia para opor, no começo da *Metafísica*, o saber desinteressado e livre, que não tem outro fim que a si mesmo, às artes que, nascidas da necessidade, visam à satisfação de uma carência, a *phronêsis* da *Ética Nicomaqueia* somente é reconhecida nos homens cujo saber é ordenado para a busca dos “bens humanos” e por fim sabem reconhecer “o que lhes é vantajoso”.<sup>59</sup>

Em vista desta colocação pode se antever a consequência teórica implicada na classificação daquele que é um *phrónimos* e daquele que é um *sophos*, o que será explanado mais adiante. A *phronêsis* na obra ética de Aristóteles evoca o valor do saber oportuno, mesmo sendo uma virtude intelectual, seu objeto de apreciação é o transitório e variável, o que lhe dá um caráter deliberativo. Ainda que de maneira gradativa, e não pouco controversa, o que se percebe é uma real alteração no uso do termo *phronêsis*, não apenas em Aristóteles, mas de forma observável em outros autores gregos<sup>60</sup>.

O que indica uma oscilação entre a supremacia da contemplação e a real aplicação de uma prática virtuosa, ligada de forma indelével às reformulações de uma civilização grega marcada por interrogações de um mundo contingente. Aristóteles, promulgando uma *phronêsis* prática, marca seu distanciamento da Academia em sentido lato, o que para alguns parece grotesco pensar. A respeito disso, diz Aubenque:

Mas, porque sempre se viu Aristóteles à sombra de Platão, acabou-se por esquecer que ele era antes um grego, talvez mais Grego que seu mestre, mais próximo que este da *Prudência* reverencial, verdadeira mensagem trágica da Grécia, da qual Platão acreditou enterrar os últimos escrúpulos, dissipar as últimas sombras, e que, no entanto, renasce no homem aristotélico que, num mundo dividido, não é mais dirigido pelo espetáculo de um Deus demasiado distante.<sup>61</sup>

A tradição latina nomeou como “prudência” a noção de *phronêsis*, mantendo em sua compreensão o caráter deliberativo do termo. O

---

<sup>59</sup> Ibid., p.23

<sup>60</sup> AUBENQUE (2003, p. 32-59) ainda aponta de forma pormenorizada três circunstâncias através das quais se devem observar o problema da conceituação de *phronêsis* no contexto grego na época de Aristóteles, são elas, a história das ideias, o estudo das fontes e a própria interpretação. Ele empreende tal apontamento tendo como base de crítica as teses de W. Jaeger.

<sup>61</sup> Ibid, p.55.

homem prudente então é aquele que delibera de forma correta sobre determinados meios, não o que possui uma sabedoria contemplativa. Aristóteles quando dá exemplos de homens prudentes invoca a imagem dos grandes políticos de sua época, em detrimento aos sábios.<sup>62</sup>

Mas é possível atuar segundo a razão de duas maneiras: ou porque se obedece à razão; ou porque a própria razão atua. Portanto, há duas formas de ser bom, o que significa que há duas classes de virtudes: as que o são na medida em que obedecem à razão (virtudes morais); e as que o são na medida em que a própria razão atua bem (virtudes intelectuais). A prudência por seu expediente está obviamente alocada na alma *racional*, sendo mais precisamente pertencente à faculdade *calculativa* (ou *opinativa*), uma vez que delibera sobre o que é contingente.

Dessa forma é ela uma virtude intelectual ou dianoética, pois visa ser uma ação própria da razão. Tais virtudes dianoéticas estão acima das virtudes éticas, uma vez que elas provêm da parte mais excelente da alma, ou seja, da alma racional do homem.<sup>63</sup> Tais partes da alma racional possuem sua obra centrada na verdade, cabendo à parte *científica* a verdade pura imutável, enquanto que a parte *calculadora* (ou *opinativa*) se reserva à verdade prática.<sup>64</sup> A prudência (*phronêsis*), estando relacionada à razão prática, consiste em dirigir de forma correta as escolhas do homem racional, deliberando sobre o que lhe causa o bem ou o mal, tendo sempre em vista, obviamente, a felicidade. Como salienta Perine:

Para mostrar que a *phronesis* dirige a ação e, portanto, é a virtude da parte calculadora da alma, Aristóteles primeiro desenvolve um raciocínio de tipo silogístico (EN1140a24-1140b6), que parte da qualidade atribuída pela linguagem comum ao sábio (*phronimos*), a saber, a capacidade de deliberar sobre o que é bom e útil para si, não de um ponto de vista parcial, mas da totalidade, em vista da vida feliz.<sup>65</sup>

Daí percebe-se a explicitação da prudência como virtude daquele que delibera de forma correta, o que leva a salientar o caráter de sabedoria prática denotado a ela dentro da conceitualização das virtudes intelectuais. O que está longe de se aproximar do simples fato de se ter uma sabedoria composta apenas de conceitos imutáveis, o que

---

<sup>62</sup> "Com mais forte razão a *phronesis* difere da sabedoria: a primeira, efetivamente, ocupa-se do homem, isto é, das realidades humanas, enquanto a segunda, como vimos, ocupa-se de realidades mais elevadas que o homem, das realidades divinas. Se o modelo da *phronesis* é Péricles, os modelos de sabedoria indicados por Aristóteles são Tales e Anaxágoras, alhures considerados físicos, mas aqui apresentados como investigadores de realidades divinas (os princípios supremos)". BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p.146.

<sup>63</sup> REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007, p.109.

<sup>64</sup> BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998, p.144-145.

<sup>65</sup> PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006, p.25.

anteriormente já aludimos o que seria próprio do sábio, o *sophos*. Por isso, segundo Aubenque, para se compreender a virtude da prudência a melhor forma é observar estes homens apontados como prudentes.<sup>66</sup>

Ainda tomando este viés da prudência como sabedoria prática, é pertinente ressaltar a posição de Aristóteles em relação à experiência de vida como fator primordial para sua realização. Segundo Aristóteles: "Isso porque a prudência implica o conhecimento de fatos particulares, o que somente a experiência pode propiciar, a experiência que é impossível ter um jovem, pois é ela produto dos anos."<sup>67</sup>

Em vista desta explanação acerca do caráter prático da virtude intelectual reforçamos a intrínseca "necessidade" da ação como fruto da *excelência* da função humana, certamente que neste contexto o julgamento moral em situação recebe destaque na demonstração da correta deliberação. Aristóteles é um grego que enxerga o mundo a partir da *polis*, ou seja, a realidade do homem está inalteravelmente constituída por sua existência em sociedade. Seu conceito de razão prática estabelece que o homem virtuoso é aquele que delibera bem, um indivíduo entendido como *phronimos* é aquele que demonstra prudência em seu agir.

## Conclusão

Todas as disposições acerca da promulgação de uma moral em vista de um fim, de um *bem* último do homem, sua felicidade, a *virtude* fruto de sua faculdade racional, são válidas se pensadas em um contexto social, como diversas vezes apontamos, sendo este o ponto chave para se entender a ética aristotélica. A ética é uma ciência relacionada à ciência política. Este também é um fator que parece ser deixado de lado nas críticas sobre a moral aristotélica, sua visão de felicidade não se encaixa na visão hedonista dos epicuristas, nem está atrelada à fruição dos prazeres do corpo, como na concepção cristã sobre a felicidade mundana. "Assegurar o bem de um indivíduo é apenas melhor do que nada; porém, assegurar o bem de uma nação ou de um Estado é uma realização mais nobre e mais divina."<sup>68</sup>

A questão da felicidade se mostra também como um ponto abordado por críticos da moral aristotélica. Esta ideia de que a felicidade, entendida como fim último do agir humano, parece ser extremamente subjetiva para os defensores de uma ética que postula a universalidade do agir. Há aí também considerações a serem feitas, principalmente quando se tem como objetivo empreender uma leitura cautelosa sobre a construção teórica da moral aristotélica. Questões tão delicadas como o papel do desejo na definição do fim da ação humana, a autonomia da razão em sua liberdade legisladora, o contexto social no qual se dá o agir moral, e todos

---

<sup>66</sup> AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p.62-63.

<sup>67</sup> EN 6 1142a112-16.

<sup>68</sup> EN. I 1094b1 10-13.

os demais aspectos da discussão sobre a ciência ética são extremamente passíveis de diversas abordagens.

Em vista disso, é muito difícil apresentar uma argumentação totalmente livre de lacunas ou pontos cegos. Tendo este cuidado, não tentamos, de forma alguma, apresentar uma leitura que afirmasse algo em tom de certeza absoluta. Na verdade, não tentamos nem mesmo fazer afirmações, buscamos antes, como já indicado várias vezes, fazer um exercício de análise da construção ética do Estagirita à contraluz de sua concepção política.

## Referências

ALLAN, Donald. J. *The philosophy of Aristotle*. London: Oxford University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *Aristote: le philosophe*. Tradução de Ch. Lefèvre. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1962.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário G. Kury. 3.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2007.

\_\_\_\_\_. *De Anima*. Tradução de Maria C. G. dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002. 3 volumes.

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

\_\_\_\_\_. *Problèmes aristotéliens I: philosophie théorique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2011.

\_\_\_\_\_. *Problèmes aristotéliens II: philosophie pratique*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2011.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BRAGUE, Rémi. *Aristote et la question du monde: essai sur Le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

GAUTHIER, René-Antoine. *Introdução à moral de Aristóteles*. Tradução de Maria José Ribeiro. Portugal: Europa-América, 1992.

GAUTHIER, René-Antoine & JOLIF, Jean-Yves. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959. Tomme I.

GAUTHIER-MUZELLEC, Marie-Hélène. *Aristote et la juste mesure*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

- HURSTHOUSE, Rosalind. A doutrina central da mediania. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MOREAU, Joseph. *Aristote et son école*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- NATALI, Carlo. *L'action efficace: études sur la philosophie de l'action d'aristote*. Paris: Éditions Peeters, 2004.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.
- REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2007.
- \_\_\_\_\_. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média/ Giovanni Reale, Dario Antiseri*; São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia).
- RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: A vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Loyola, 2008.
- ROSS, W. D. *Aristóteles*. Tradução de Diego F. Pró. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Aristotle*. 6.ed. London/New York: Routledge, 1995.
- SCHOFIELD, Malcolm. A ética política de Aristóteles. In: KRAUT, Richard (Org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- VAZ, H. C. Lima. *Escritos de filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1*. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Enio P. Giachini. São Paulo: Loyola, 2010.
- ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. São Paulo: Odysseus, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.