

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

Ética II

Barbara Botter

Vitória
2016

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**

Jean Marc Georges Mutzig

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Teresa Cristina Janes Carneiro

Coordenadora Adjunta UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Graduação
Licenciatura em Filosofia – EAD/UFES**

Claudia Murta

Revisor de Conteúdo

Edilezia Freire Simões

Revisor de Linguagem

Ériton Bernardes Berçaco

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória – ES
(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Giulliano Kenzo Costa Pereira
Nina Ferrari

Diagramação

Coordenação:
Geyza Dalmásio Muniz
Letícia Pedruzzi Fonseca
Equipe:
Ana Clara Balarini
Andre Veronez

Ilustração

Coordenação:
Priscilla Garone
Equipe:
Hugo Bernardino

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

B751e Botter, Barbara.
Ética II [recurso eletrônico] / Barbara Botter. - Dados eletrônicos. -
Vitória : Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a
Distância, 2016.
80 p.

Inclui bibliografia.
Também publicado em formato impresso.
Disponível no ambiente virtual de aprendizagem – Plataforma Moodle.
ISBN: 978-85-63765-60-4

1. Ética. 2. Filosofia. I. Título.

CDU: 17



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



Sumário

The background of the slide is a light blue, semi-transparent image of water splashes. The splashes are dynamic, with many small droplets and larger, frothy bubbles, creating a sense of movement and freshness. The overall tone is bright and clean.

Muitas são as maravilhas,
mas nada é mais maravilhoso¹
do que o homem
Sófocles, *Antígone*, vv. 332-3

Apresentação²

Não podendo abarcar todos os aspectos da ética aristotélica em uma disciplina, e não poderia ser nosso objetivo, a disciplina de Ética II propõe-se oferecer ao estudante apenas as direções que a ética aristotélica tomou e os horizontes que abriu para os estudos de filosofia moral posteriores a ela. Além de fornecer breves análises sobre as passagens estudadas, o Material de Estudo fornece também algumas dicas referentes a situações essenciais que merecem ser visitadas, e – embora sejam por mim, de certo modo, negligenciadas –, recomendo ao leitor que aprofunde os estudos sobre elas. Sendo preciso que escolhas sejam feitas, meu propósito será optar pela análise da relação entre felicidade, racionalidade e virtude na *Ética a Nicômaco*. Em vista disso, analisarei os livros I, II, III, VI e VII da *Ética*. Embora eu não possa analisar inteiramente os livros mencionados, peço para os estudantes que os leiam na inteireza. Podem utilizar qualquer edição da ética aristotélica.

Primeiramente, o que distingue a ética de Aristóteles da ética moderna?

1 *Maravilhoso* traduz o grego *deinon*, que indica ao mesmo tempo o que é terrível. O homem é o mais maravilhoso, mas também o mais terrível dos entes naturais.

2 Sou grata aos professores Ériton Berçaco e Edilezia Freire Simões pela cuidadosa revisão.

O pensamento aristotélico, assim como todo pensamento grego-romano e medieval, busca estabelecer os princípios de uma ética das virtudes. De acordo com o filósofo nascido na antiga Estagira, uma ação é correta se é a realização de um ato que um agente com caráter virtuoso faria. A preocupação de Aristóteles será, portanto, aquela de especificar o que torna um agente virtuoso, isto é, quais são as qualidades do caráter que o agente deve possuir para agir de uma maneira moralmente correta. Com efeito, uma ética das virtudes concentra-se, primeiramente, no modo de ser do agente e não apenas nas consequências de suas ações. O critério para avaliar a moralidades dos atos é a pessoa virtuosa (no grego *phronimos*). Desse modo, são as qualidades do caráter que passam a ter a primazia e a ser primeiramente virtuosas. Esse é um dos atributos que caracterizam as éticas das virtudes da época arcaica e clássica e diferencia a ética de Aristóteles das éticas modernas. Aristóteles, com efeito, não possui a ideia de uma Lei moral fundamentada na noção de obediência ou de obrigatoriedade, como, por exemplo, o imperativo categórico do filósofo alemão Immanuel Kant.

Outra característica peculiar da ética aristotélica é o fato de ela estar fundamentada na ideia de vida boa. Vida boa, em sentido aristotélico, indica um tipo de vida verdadeiramente boa, isto é, uma

vida boa não apenas egoisticamente para o agente, mas uma vida que já implica a noção de virtude, ou seja, uma dimensão racional que permite a apreensão do verdadeiro bem, visto que na noção de virtude já está implícito o uso da razão prática. Esse conjunto de conceitos (virtude, razão prática, bem aparente e bem real ou verdadeiro) será esclarecido ao longo do Material de Estudo.

Outra peculiaridade da ética aristotélica, assim como da ética platônica, é sua relação direta com a política. Ao se perguntar qual é a ciência que tem como objeto o Sumo Bem, Aristóteles responde que se trata da ciência política. Essa relação parece não ter sentido hoje, mas é preciso lembrar que na Grécia do século V-IV a. C. não havia uma cisão entre privado e público. A ideia de indivíduo está estritamente conectada com a ideia de cidadão. A ética aristotélica é social, para assim dizer, assim como sua política é ética. O mesmo vale para Platão. Esse ponto tornar-se-á mais claro ao examinar a ética platônica no primeiro Módulo do Material de Estudo. Interessante a esse propósito o comentário de Richard Bodéüs, o qual, na sua tradução francesa à *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, escreve que

o bem ultimamente visado pelo ser humano para si próprio, por conferir sentido à sua vida, é necessariamente aquele bem que ele mesmo deseja também para os seus semelhantes, a política sendo a capacidade de dar à vida do outro o mesmo sentido que à sua própria existência. (BODÉÜS, 2004, p. 29)³

3 BODÉÜS, Richard. *Aristote, Éthique à Nicomaque*. Paris: Éditions Flammarion. 2004.

É importante, porém, diferenciar entre dois tipos de “política”, como alerta Marcos Zingano. Com efeito, há um sentido mais abrangente do conceito, ao qual a ética está subordinada, sendo a política arquitetônica. Nesse sentido, a política é a ciência relativa às relações humanas, às quais a ética e a política, num sentido mais estrito, estão subordinadas. Quero dizer que não há um homem político superior ao homem ético. A ética está subordinada à política no sentido que os indivíduos encontram sua realização apenas no interior da cidade. Porém, relativamente ao sentido mais estrito de política, ou seja, o melhor governo, a ética é superior. Com efeito, se o governo melhor é o governo justo, cabe à ética estabelecer o que é a justiça (ZINGANO, 2008, p. 80)⁴.

Visto que Aristóteles nunca começa a tratar um assunto antes de ter examinado os *endoxa*, isto é, as opiniões mais ilustres e reputadas, comecei o Material de Estudo apresentando brevemente as principais características da ética de Sócrates e de Platão, tomando como um exemplo também a ética de um poeta trágico, Sófocles.

Em todos os pensadores da Antiguidade arcaica e clássica, a noção de felicidade, *eudaimonia*, exerce um papel central.

Como já disse, mas vale a pena fortalecer o conceito, a *Eudaimonia* é a forma de vida verdadeiramente boa, é o bem supremo e o fim do homem. Como observa Richard Bodéüs: para os gregos, a felicidade é tão importante que designa um “estado divino exemplar” (BODÉÜS, 2004, p. 6). Ross comenta que o sentido original era “ser protegido por um bom gênio”, mas, para o senso comum grego o

4 ZINGANO, Marcos. *Aristóteles, Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. São Paulo: Edipro. 2008.

termo tenderia a designar a boa fortuna, com ênfase na prosperidade ligada a bens externos (ROSS, 1995, p. 198)⁵.

A *República* de Platão, a *Ética Eudemia*, e a *Ética Nicomacheia* de Aristóteles são obras que indicam como o homem se torna feliz. Os antigos pensadores estão preocupados com a conduta do homem excelente, bem sucedido e feliz na vida, por isso identificam as estratégias para conseguir a felicidade. O ponto ao qual quero chegar será a inter-relação que essa noção de felicidade tem com os princípios morais, a virtude, a razão prática, a escolha e a responsabilidade para si e para com os outros.

No Módulo cinco, o Módulo final, tratarei o problema do mal moral na ética grega. Dedicar a esse assunto um inteiro Módulo é como olhar para o fundo da ética e tentar explorar uma área obscura. Não existe um livro ou um capítulo consagrado inteiramente ao problema do mal. Contudo, justamente pelo fato de que o malvado (*kakos*) permanece atrás do homem virtuoso (*spoudaios*) – aquele que sabe viver bem, gozar da felicidade e se realiza bem na vida e nos atos particulares no interior do contexto social –, os problemas do mal e do vício permitem-me esclarecer mais uma vez os conceitos éticos examinados nos respectivos Módulos II, III e IV.

Apesar do fato de que o objetivo primeiro dos antigos seja aquele de indicar a essência da vida boa e bem sucedida, os breves e esporádicos acenos ao mal moral revelam-se interessantes se comparados com as reflexões da filosofia anterior ao período clássico e com aquelas da filosofia medieval.

5 ROSS, David. *Aristotle*. New York: Routledge, 1995.

No mundo dos poemas homéricos, em particular na *Ilíada*, os numerosos casos de comportamento perverso são reconduzidos a um inexplicável estado de espírito (*ate*), no qual um deus ou um *Daimon* causa no homem uma temporária perda de consciência. As paixões não racionais do homem tendem a ser excluídas da responsabilidade do agente e são atribuídas às intervenções divinas.

Esta ideia vem se perdendo gradualmente ao longo do tempo. O poeta trágico Sófocles e, sobretudo, o poeta Eurípedes, deixaram entrever nas suas obras toda a ousadia com a qual o homem se torna responsável por suas ações num universo isento de deuses.

As obras trágicas de Sófocles deixam margem aos padrões éticos do sentimento de culpa e da consciência do mal. Com o poeta Eurípedes, o mal moral não é mais considerado uma força alheia, mas torna-se parte da natureza humana.

A busca das razões que levam os homens a se comportar de forma errada conduz a novas respostas que pressupõem a responsabilidade moral do indivíduo, suas intenções e seus desejos. No espaço isento dos deuses, a ação humana produz-se num âmbito ainda pouco claro, que apela à intervenção conjunta da intenção e do desejo. A justiça grega arcaica não levava em conta tais elementos, como testemunha o fato que os termos bom (*kalon*) e vergonhoso (*aiskron*) indicavam o que era reputado bom ou ruim pela pública opinião (DODDS, 2002, p. 69)⁶.

Nas éticas de Sócrates e Platão, e de certa forma também na ética aristotélica – embora Aristóteles diversifique as figuras do homem malvado –, o sentido de mal, vício ou perversão, pode ser visto como

6 DODDS, Eric Robertson. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

uma ideia banal se comparada com a noção medieval de pecado. Com efeito, os filósofos da idade de Péricles tendem a relacionar o mal moral com uma forma de ignorância (*agnoia*), com uma incapacidade humana de distinguir o justo do injusto. O mal se origina e se espalha por causa da pobreza de espírito do agente. O vicioso age ignorando o valor ético das suas próprias ações.

A novidade de Aristóteles é aquela de ter concebido também uma figura de mal moral que se identifica com a fraqueza da vontade (*acrasia*), uma noção impensável para os filósofos anteriores ao Estagirita. Esta noção fez sucesso na época medieval.

Na tradição latina e, logo depois na tradição hebraico-cristã, a partir de Paulo de Tarso e Agostinho de Tagaste, o autêntico mal moral é uma fraqueza da vontade ou, como será chamado no cristianismo, “pecado”: “*Aliudque cupido, mens aliud suadet: Vídeo meliora proboque, Deteriora sequor*” (Ovídio, *Metamorphoses*, VII 20) são as palavras de Medeia nas *Metamorphoses* de Ovídio: a paixão quer algo, ao passo que a mente deseja algo diferente. Vejo o melhor, mas escolho o pior.

Ao longo da filosofia medieval, o homem sabe o que é bom, mas se comporta de forma contrária, às vezes puxado pelas paixões, às vezes porque domina nele uma profunda laceração entre o desejo e sua própria boa vontade. Portanto, na maioria dos casos, quem comete injustiça age em plena consciência de estar agindo mal. Isso não é considerado propriamente vício moral nas éticas antigas, nas quais o malvado ignora o valor das suas ações e age de forma irrefletida e sem arrependimento.

Metodologia:

Antes de concluir estas considerações introdutórias, faz-se necessário acrescentar um breve comentário relativo ao método que utilizaremos na leitura dos textos antigos.

Ao longo do Material de Estudos empreenderei uma leitura interna dos textos filosóficos apresentados, ou método de “análise interna”. Esse tipo de método diferencia-se das leituras de tipo historicistas, ou a partir da tradição da recepção. A razão que me leva a utilizar esse método é a importância que atribuo à capacidade de aprender a “ler” um texto filosófico. A análise interna de um texto de filosofia aprimora as capacidades do estudante a prestar atenção ao problema filosófico enfrentado pelo autor, a entender a lógica e a ordem dos argumentos elaborados, a focalizar sua atenção nas questões mais relevantes, de modo que em seguida ele possa relacionar os traços internos à obra com os desenvolvimentos das tradições exteriores a ela⁷.

Sugestões de Leitura:

NUSSBAUM M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FINLEY MOSES I. *O legado da Grécia, uma nova avaliação*. Brasília: Ed. UNB, 1981.

7 Esse método foi utilizado com muita clareza por Gunella E. J. e Da Silva Filho L. M. no Guia de Estudos da disciplina “História da Filosofia Antiga I” (UFLA, 2011). Os autores explicam claramente as características da “análise interna ou estrutural” às pp. 8 e 9 do Guia.

Material de Suporte:

◇ A ética contemporânea:

Crise ética contemporânea - Palavra Cruzada - Parte 1 :
<https://www.youtube.com/watch?v=Z8K4AMdsvwY>

Crise ética contemporânea - Palavra Cruzada - Parte 2:
<https://www.youtube.com/watch?v=GwILlih5UIg>

Crise ética contemporânea - Palavra Cruzada - Parte 3:
https://www.youtube.com/watch?v=AmD_9cvpqyw

◇ A ética de Sócrates e outras éticas:

Ser Ou Não Ser - Socrates, a ética - Viviane Mosé - Globo - Fantástico:
<https://www.youtube.com/watch?v=n5-SXAtmPk0>

Bibliografia Primária:

Sugestões de leitura:

Trata-se apenas de sugestões para estudantes que querem aprofundar o conhecimento do estudo de Aristóteles.

◇ Textos fundamentais:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZINGANO M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odisseus, 2008.

◇ Textos gerais sobre Aristóteles e obras aristotélicas:

J. Barnes (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, 1984.

Adicionalmente, mencionamos a série Clarendon Aristotle (editada por J. Ackrill e L. Judson). Cada Volume oferece uma tradução bem precisa de um texto ao lado de um comentário filosófico.

◇ Em português, podem-se citar:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo, Os Pensadores, Abril Cultural 1984.

_____. *Ética a Nicômaco*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília 1985.

◇ Comentários em português:

L. Millet. *Aristóteles*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

J.B. Morral. *Aristóteles*. Brasília: Editora da UnB, 1985.

K. McLeish. *Aristóteles*. São Paulo: Unesp, 2000.

E. Boutroux. *Aristóteles*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

A. Cauquelin. *Aristóteles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1995.

B.D.J. Alan. *Filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Presença, 1983.

◇ Há um guia introdutório à filosofia de Aristóteles:

J. Barnes (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: 1995 (inclui ampla bibliografia).

◇ Entre as obras gerais sobre Aristóteles, menciono:

W.D. Ross. *Aristotle*. London, 1923.

J.L. Ackrill. *Aristotle the Philosophers*. London, 1981.

J. Lear. *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge, 1988.

T.H. Irwin. *Aristotle's First Principles*. Oxford, 1988.

Bibliografia Secundária utilizada pelo autor do material didático:

ADKINS A.W.H. *Merit and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press, 1960. (trad. it. di R. Ambrosini, *La morale dei greci: Da Omero ad Aristotele*, a cura di A. Plebe, Roma-Bari 1964)

ADKINS A. W. H. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, from Homer to the End of the 5th Century. New York, 1972.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BARNES J. *Aristotle*. The complete Works. Princeton, 1984.

BARNES J. *Aristotle and the Methods of Ethics*, <Revue internationale de philosophie>, n. 133-134 1980, pp. 490-511.

BERTI E. e VALDITARA L. M. (eds.). *Ética, política*. Studi su Aristotele e la presenza nell'età moderna. Roma, 1989.

BETBEDER P. *Éthique et Politique selon Aristote*. <Revue des sciences philosophiques et théologiques>, 1970, pp. 453-488.

BODÉÛS R. *Aristote*. Une philosophie en quête de savoir. Vrin, 2004.

BRÉHIER, E. *Histoire de la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

BROADIE S., ROWE C. *Aristotle Nicomachean Ethics*. Translation, Introduction and Commentary. Oxford, 2002.

CANTO-SPERBER, M. *Éthiques Grecques*. Paris: Puf, 2001.

CASERTANO G. *Introdução à Republica de Platão*. São Paulo: Paulus, 2011.

DESCLOS M.-L. *É possível ser corajoso e justo sem ser sábio?* <Kleos> n. 5/6: 9-22, 2201/2.

DODDS E.R. *I Greci e l'irrazionale*. trad. it. di Virginia Vacca de Bosis, presentazione di Arnaldo Momigliano. Firenze, 1969.

FESTUGIÈRE A.-L. *Aristote*. *Le plaisir*. Paris, 1936.

FINLEY MOSES I. *O legado da Grécia, uma nova avaliação*. Brasília: Ed. UNB, 1981.

GAUTHIER R. A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Lisboa: Europa-América, 1992.

GAUTHIER, R. N & JOLIF J Y. *L'Étique à Nicomaque: introduction et commentaire*. Paris: Publications Universitaires de l'Université de Louvain, 1970.

GOLDSCHMIDT V. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. London: Oxford University Press, 1968.

HUTCHINSON D.S. *The Virtues of Aristotle*. London, 1986.

KRAUT R. *Aristotle*. Political Philosophy. Oxford, 2002.

LESKY A. *La poesia tragica dei Greci*. trad. di P. Rosa. Bologna, 1996.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc, 2001.

MAGALHÃES-VILHENA V. *O problema de Sócrates, o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste – Gulbenkian, 1984.

MUNOZ A. A. *A ordem do mundo e a possibilidade da ação em Aristóteles*. São Paulo: USP, 1998.

NUSSBAUM M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PELLEGRIN P. *Naturalité, excellence, diversité*. Politique et biologie chez Aristote, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles, Politik*. Göttingen, 1990.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PLATON. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s/d. (Não tem importância se for utilizada qualquer outra edição do mesmo texto de Platão).

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REALE, G. *Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RORTY A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, 1980.

ROSS, D. *Aristotle*. New York, Routledge, 1995.

TRICOT, J. *Aristote, Étique à Nicomaque*. Paris: Vrin, 1990.

URMSON J. O. *Aristotle's Ethics*. Oxford, 1987.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO M. *Razão e sensação em Aristóteles*. Um ensaio sobre De Anima III 4, 5. Porto Alegre: L&PM 1998.



Módulo I:

**o Contexto Ético
anterior a **Aristóteles**
e os conceitos-chave da
Ética Aristotélica**

1. A Ética antes de Aristóteles

1.1. O intelectualismo extremo de Sócrates

A noção de virtude nasce, provavelmente, com os escritos de Platão, o qual além de propor uma concepção ética própria, relata também as principais ideias de seu Mestre Sócrates, conhecido por não ter deixado nenhum testemunho escrito. Primeiramente, Platão é responsável por ter adotado o conceito de “virtude” no sentido atribuído hoje ao termo, ou seja, excelência moral. Segundo Platão, todos os entes, os animais, mas também os entes artificiais e ainda a cidade, realizam uma atividade própria deles. No caso do homem, sua atividade própria é a capacidade de fazer bem o que ele tem de fazer. Qualquer que seja sua atividade, ele pode exercer bem o mal. Caso ele exercite bem sua atividade própria, ele age virtuosamente. Portanto, virtude é um tipo de perícia. Visto que as competências, tais como a navegação, o comércio, a matemática, e a geometria não são apenas um conjunto de preceitos que os homens utilizam de forma irrefletida, mas são também formas de conhecimento (*epistémé*). A pessoa excelente ou virtuosa é apta também a explicar para os outros aquilo que ela está fazendo (Marie-Laurence Desclos, *É possível ser corajoso e justo sem ser sábio?* <Kleos> n. 5/6: 9-22, 2201/2, introdução).

Virtude, portanto, é antes de mais nada, uma forma de conhecer como realizar da melhor forma certa atividade.

Esse será um ponto criticado por Aristóteles, o qual condena a tendência, especificamente de Sócrates, mas de certo modo também de Platão, de exagerar a importância da razão na ação ou, mais do que isso, de reduzir a ação à obra da razão. “*Ele (Sócrates) pensava que todas as virtudes são ciências, de modo que conhecer a justiça e ser justo coincidem*” (ARISTÓTELES, *Ética Eudemia* I 5, 1216b6-7). A leitura que Aristóteles faz da doutrina de Sócrates descrita por Platão é confirmada pelas afirmações de Sócrates no interior do diálogo de Platão *Protágoras*. Nessa obra, Sócrates atribui a causa do vício à ignorância por parte do agente com relação ao que é bom e ao que é mal.

Segundo Aristóteles, a doutrina socrática é fruto do esquecimento da parte emocional da alma, que, como veremos em seguida, é essencial para a formação e a prática da virtude. Sócrates não faz distinção alguma entre uma razão teórica e uma razão prática e reduz as funções da razão ao puro conhecimento teórico. De acordo com Sócrates, para saber se um homem é virtuoso ou vicioso, é necessário e suficiente conhecer quais são as crenças do agente. Se o agente tem um conhecimento adequado, suas ações serão voltadas para o bem, caso contrário seu comportamento será malvado. O conteúdo da ética pode ser considerado objeto de ensino.

De acordo com Aristóteles, há um ponto fraco nessa teoria:

não é saber o que é a coragem que desejamos, mas ser corajoso, nem o que é a justiça, mas ser justos, assim como preferimos estar com saúde a conhecer a natureza da saúde e ter uma boa condição física a conhecer a natureza de uma boa condição física. (ARISTÓTELES, *EE* I 5, 1216b22-27)

Aristóteles acha que as coisas não são assim e a simples experiência testemunha o contrário. Se o conteúdo da moral pudesse se reduzir a simples compreensão do que é justo, a ética teria a mesma exatidão da matemática e a disciplina não teria alguma especificidade. Aristóteles reconhece a importância da razão no momento de direcionar a conduta humana, mas não há como reduzir a ética à prática da razão.

Na obra *Magna Moralia*, uma obra que talvez não seja autenticamente aristotélica, mas que com certeza sustenta teses aristotélicas, o filósofo critica Sócrates pelo fato de ter suprimido o elemento emocional na formação da virtude:

todos os saberes são acompanhados de razão, e a razão origina-se na parte intelectual da alma; logo, segundo ele (Sócrates) todas as virtudes nascem na parte racional da alma, e disso resulta que fazendo das virtudes saberes, ele suprime por sua vez a parte irracional da alma e, por isso, suprime ao mesmo tempo a paixão e o caráter ético. Eis por que essa abordagem do problema das virtudes não é correta. (ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, I 7, 1182a15-24.)

De certa forma, Aristóteles reconhece que Sócrates tinha em parte razão, pois as virtudes implicam certo grau de conhecimento; no entanto, a ética não pode ser reduzida ao conhecimento teórico de normas morais. Enfim, ninguém morreu pelo fato de defender um teorema matemático, mas há filósofos que sacrificaram a vida para defender valores morais. A tarefa que Aristóteles se propõe é a de equilibrar a doutrina socrática com a antiga tradição da tragédia,



ou pelo menos de alguns autores trágicos, os quais tinham examinado e descrito detalhadamente o papel e a força da emoção no momento da ação.

1.2. Os poetas trágicos e o poder arrastador das emoções

No mundo cultural grego, a época dos poetas trágicos e das tragédias tem uma enorme ressonância do ponto de vista ético. A razão disso é que, com relação à época homérica em que a cena humana é inteiramente dominada pelos deuses, o teatro grego faz a experiência cênica da liberação ante o divino. As personagens dos três poetas trágicos, Ésquilo, Sófocles e Eurípides não são puras marionetes

que realizam um plano concebido pelos deuses. As personagens são integralmente responsabilizadas pelos seus atos, ainda que em algumas peças, como por exemplo o *Édipo-Tirano*, a presença divina ainda esteja evidente. Com efeito, Édipo segue o destino traçado pelos deuses, um destino que, no fim, revela-se como sua tragédia.

O poeta trágico Sófocles, do mesmo século de Sócrates, fornece vários exemplos de comportamento que contradizem a posição de Sócrates. Antígone, por exemplo, na tragédia homônima, manifesta a força dos desejos humanos e os excessos aos quais os desejos podem arrastar os homens: ela é vítima de um desejo pelo irmão, que ela sente com intensidade, embora não possa realizá-lo plenamente.

Antígone é uma jovem que age por sua própria conta. Ela decide dar uma sepultura digna ao irmão Polínice, indo dessa forma contra o decreto de Creonte, que proibia expressamente tal ato. O texto de Sófocles apresenta uma jovem decidida que, como o coro adverte, segue em frente para a sua ruína:

A paixão que tu mesma concebeste te destruiu. (SÓFOCLES, Antígone, v. 875)

Esta trágica e frágil figura é a única protagonista de uma cena isenta dos deuses.

Sófocles está ciente que a ação humana só pode ser compreendida no cruzamento da razão e da emoção. A eliminação de um desses polos leva a total incompreensão do agir.

Em Eurípides, as personagens tornam-se as únicas responsáveis pelas próprias paixões, sentimentos puramente e unicamente humanos.

A mesma persuasão manifesta-se na reflexão de Eurípides. O poeta trágico reconhece a presença de uma componente diferente da razão, a qual interfere fortemente com os mandamentos da razão. Um dos princípios da ação humana é o impulso (*thymos*) e ele pode se tornar responsável pelo assombramento da razão. O *thymos* não é, segundo Eurípides, uma força que age do exterior do homem, mas é uma parte da alma. A ação não depende, portanto, apenas da posse de conhecimento. As personagens de Medeia e de Fedra não são vítimas da ignorância, nem de uma perversão da razão. O cálculo que precede suas ações é minuciosamente articulado.

Medeia é uma mulher de origem bárbara, movida por ciúme e por rancor. Ela acaba por fazer de seus filhos uma sopa que oferece como comida a Teseu, sabendo que seu ato é execrável, mas incapaz de silenciar seu desejo de vingança. Os deuses são ausentes, apenas abrem e fecham o cenário trágico.

Medeia é vítima do desejo de vingança. Ela é ciente do fato de que a vingança não é moralmente superior ao amor que ela sente pelos filhos, mas o desejo de vingança é mais intenso e no combate com o equilíbrio da razão terá a última palavra.

Medeia sabe que sua ação é malvada, cruel e inaceitável. Porém, ela age. A tragédia de Medeia relata os efeitos do excesso de raiva. O termo “raiva”, ou “ira”, aparece muitas vezes, pelo menos 20, no interior da tragédia. Escreve Eurípides:

Desprezada e envergonhada, ela se enfurece”⁸; “é sua mãe, explodindo seu coração, explodindo sua raiva”⁹; “e sua raiva, uma vez erguida, é difícil a placar”¹⁰; “a raiva, a fonte de todos os horrores da vida, guia minha resolução”¹¹; “você está furiosamente louca”¹²; “por que essa raiva deve devorá-lo”¹³.

Medeia não consegue resistir à sua raiva desgovernada. A heroína não é uma pessoa cruel, mas é tomada pela raiva que a torna cega frente aos valores morais. Todas as suas ações são ditadas pela compulsão cega e violenta. Medeia sabe que sua vingança é vergonhosa, é ciente do fato que será condenada a vagar sem lar, sem encontrar a paz, mas nada pode frear seus impulsos. Ela sabe que, sem os seus próprios filhos, sua vida perderá qualquer sentido. Ela figura em



sua imaginação o sorriso doce das crianças que ela mesma irá matar e por um momento pensa em desistir. Contudo, eis uma lembrança que luta com a primeira: aquela do insulto súbito. Essa imagem, essa dor faz com que ela veja nos rostos dos filhos apenas a semelhança que eles

8 Eurípedes, *Medeia*, trad. de Millôr Fernandes, Rio de Janeiro 2004, p. 18.

9 *Medeia*, p. 20.

10 *Medeia*, p. 21.

11 *Medeia*, p. 50.

12 *Medeia*, p. 52.

13 *Medeia*, p. 56

têm com Jasão. O poder arrastador da dor e da vingança supera a lucidez da razão e faz com que ela leve seus planos até a realização.

1.3. Platão: a harmonia na alma e na cidade

Com Platão, o problema do correto modo de agir é uma tentativa de moderar o extremo racionalismo de Sócrates com a inevitável interferência das emoções.

Platão, assim como em seguida Aristóteles, relaciona diretamente a ética com o alcance da felicidade. E, assim como fará Aristóteles na sua *Ética Nicomaqueia*, reconhece que a primeira e mais desafiadora tarefa é fornecer uma definição de felicidade acerca da qual haja consenso. Um dos personagens do diálogo *Górgias*, Polo, defende a ideia, bem atual, de que quem comete injustiça é feliz. Em geral, os governantes e, em particular, o tirano Arquelaus, é por ele considerado a pessoa mais feliz, pelo fato de conseguir realizar todos os seus desejos e submeter as outras pessoas às suas ordens. Cálicles, o interlocutor do mesmo diálogo, acrescenta que quem deseja viver felizmente deve deixar crescer seus próprios desejos até o limite sem pôr um freio neles. Aquilo que as pessoas louvam como justiça é, na realidade, um medo mascarado. Visto que a maioria não consegue se impor aos outros, ela se vê obrigada a sacrificar boa parte de seus desejos e louva a temperança e a justiça como se fossem excelências morais. A verdade é que se a realização dos desejos e a injustiça tivessem condições favoráveis constituiriam a máxima felicidade.

É na *República*, contudo, que Platão, pela boca de Sócrates, fornece suas melhores argumentações. Nesse diálogo, há algumas

mudanças com relação aos diálogos anteriores. O mais importante é que o discurso ético sobre a felicidade seja colocado logo em harmonia com o discurso político e a felicidade no homem entendida a partir da felicidade na cidade. (CASERTANO, 2011, p. 76).

O conceito de felicidade é imediatamente relacionado com o conceito de justiça. É evidente, portanto, que o problema ético é deslocado pelo âmbito político, mas a moça genial de Platão consiste em manter ligadas as duas dimensões. Daí resulta uma tese que claramente vai contra todas as evidências, isto é, que a felicidade está diretamente ligada à justiça, ao passo que a infelicidade está ligada à injustiça. O paradoxo dessa posição é imediatamente ressaltado pelos interlocutores de Sócrates, e Platão, por meio da personagem Sócrates, tem dificuldades na tentativa de se manter firme em suas convicções. Com efeito, a realidade fala mais alto do que a teoria.

O atributo que destaca o valor de uma cidade é o fato de ela ser justa. O problema da justiça é apresentado logo no começo do diálogo de Platão e se tornará o fio condutor do tratado inteiro. Antes de Sócrates manifestar sua posição, há uma apresentação das posições adversárias, expressas pelos interlocutores que se sucedem ao longo do diálogo. Polemarco defende a ideia de que a justiça consiste em agir bem nas relações com os amigos e desprezar os inimigos (PLATÃO, *A República* I 335a). Sócrates descarta a proposta, visto que é reconhecidamente difícil avaliar quem entre as pessoas seja um amigo ou um inimigo. Além disso, agir mal é cometer injustiça, qualquer que seja a pessoa com a qual se age, e nenhum homem que se considere justo pode manifestar uma atitude injusta (PLATÃO, *A República* I 335b-336a).

O sofista Trasímaco, o interlocutor que segue na conversa com força, impõe sua própria definição da justiça aos ouvintes: justiça é o útil (*symphéron*) do mais forte (PLATÃO, *A República* I 338c). Com efeito, quem detém o poder sempre age tendo em vista sua própria utilidade.

O sofista não precisa de particular esforço para defender sua posição. Os fatos falam no lugar dele. A justiça é um bem de quem é mais forte e está no poder e um dano para quem obedece. Portanto, quem é capaz de submeter os outros torna-se sumamente feliz e “*aquele que critica a injustiça o faz não porque teme cometer ações injustas, mas porque teme sofrê-las*” (Platão, *A República* I 343a-344c.).

Como destaca Casertano, a posição de Sócrates (a felicidade está diretamente ligada à justiça) é fraca porque o filósofo apenas opõe considerações teóricas e questões de princípio (Casertano 2011, p. 76). A posição de Trasímaco é forte porque baseia-se em fatos reais. É evidente que todos trabalham para si mesmos e isso acontece em particular com quem detém o poder. Se o súdito traz algum benefício, isso é apenas acidental e será planejado com o objetivo de manter o sucesso do governante.

Após o sofista, toma a palavra Gláucon e propõe investigar como nasce uma cidade corrupta. O relato dele acaba por confirmar Trasímaco: exercer a justiça é apenas uma obrigação e a vida injusta é bem melhor que a vida justa (PLATÃO, *A República* II 358c). Segundo Gláucon, os homens estão persuadidos de que cometer injustiça traz maiores benefícios do que o seu contrário, porém aperceberam também que é melhor chegar a um compromisso com os homens mais fortes, de modo a não sofrer prejuízos. Daí nascem as leis, que são chamadas convencionalmente justas e a “justiça” será, portanto,

aquilo que a lei manda. Resta um desejo reprimido no homem e se alguém tivesse a sorte de viver a situação de Giges, sem hesitação aproveitaria desta oportunidade. Giges é o pastor a serviço do príncipe da Lídia que acha acidentalmente um anel que o torna invisível. Quando ele o põe ao seu dedo ninguém mais percebe sua presença. Aproveitando desta situação, Giges seduz a esposa do príncipe e mata-o, tomando o lugar dele.

A conclusão que Gláucón traz é que é mais importante parecer do que ser bom. Enfim, a organização social atual, conclui Gláucón, com o qual faz eco Adimanto, é uma sociedade baseada na desigualdade e na injustiça, na violência e na importância do “parecer” sobre o “ser”.

Casertano comenta justamente que Platão antecipa genialmente a situação atual e, de certa forma, de todas as épocas. A malvadeza descrita na *República* é bem conhecida por todos nós: injusta é a pessoa que detém o poder tendo em vista sua própria utilidade; é o sujeito que é capaz de submeter os outros com sua força; é quem cria leis tendo em vista seu próprio interesse; é aquele que visa só ao máximo proveito. A tática genial de Platão para realçar a importância de uma ética diferente é de pôr em paralelo o indivíduo e a cidade, logo, a justiça no homem e a justiça na cidade (CASERTANO, 2011, p. 41). Com efeito, Platão tem uma visão holística da sociedade, considerando-a algo único e orgânico, uma totalidade constituída por elementos independentes e relacionados uns com os outros. O mesmo pode ser dito do homem.

Três classes compõem a sociedade, assim como três partes estruturam a alma. Na sociedade, os governantes (*árchontes*) dirigem a cidade, os guerreiros (*phylakés*) a defendem e os produtores

providenciam os bens necessários para sua sustentação (PLATÃO, *República* III 411e-412e).

Na alma, a parte racional (*logistikón*) dirige os outros componentes, a parte impulsiva (*thymoides*) é responsável pelas emoções, pelos movimentos e pelos desejos, e a parte desiderativa (*epithymetikón*) direciona os nutrientes e é responsável pelos prazeres da comida, pelos prazeres sexuais, logo pela nutrição e procriação (PLATÃO, *República* IV 435e-436b).

Se as classes na sociedade são distintas e cada uma delas é responsável por uma função diferente, é evidente que a nenhuma delas é permitido trocar sua tarefa com aquela de outra classe. A troca de tarefas das classes da cidade constituiria a pior ruína para a sociedade inteira

No caso da alma, Platão ressalta que as funções das partes são distintas e as diferentes partes são colocadas em diferentes secções do ser humano: a inteligência (*logistikón*) na cabeça, a irascibilidade (*thumikón*) no peito e a concupiscência (*epithumetikón*) no ventre. É evidente que à razão não é permitido digerir, assim como ao estômago não é permitido pensar. Cada uma das partes mencionadas, tanto na cidade assim como na alma, tem uma função própria, a qual pode ser bem ou mal realizada. Se ela for bem realizada, será possível falar de “excelência” de uma função. E se uma função é realizada de uma maneira excelente, a parte responsável pela função estará agindo com virtude. Virtude da parte governante da cidade e da alma é a sabedoria (*sophia*), a virtude da parte que defende a cidade e da parte impulsiva da alma é a coragem (*andreia*), a virtude da parte que sustenta a cidade e que preside a nutrição e a procriação na alma é a temperança (*sophrosyne*) (PLATÃO, *A República* IV 427e-32b). A justiça consiste no

ato de cumprir a tarefa própria e não interferir nas tarefas das outras partes ou classes (PLATÃO, *A República* IV 432b-434c).

A questão que deu começo ao diálogo é agora respondida: a justiça é o princípio de equilíbrio que mantém a saúde do homem assim como a da cidade.

E a justiça deveria ser algo semelhante: ela consiste em agir não exteriormente, mas interiormente, com uma ação que englobe a própria personalidade e caráter, razão pela qual o indivíduo não permite que cada elemento seu cumpra tarefas próprias de outros nem que as partes da alma realizem as funções umas das outras; mas, instaurando uma ordem real no seu íntimo, torna-se senhor de si próprio, disciplinado e amigo de si mesmo, e harmoniza as três partes da sua alma; [...] então, depois de as ter ligado todas e se ter tornado um de muitos, temperante e harmônico, eis que age assim, quer a sua atividade se dirija à aquisição de bens materiais ou ao cuidado do corpo, quer aja no âmbito político ou em contratos privados. Nesta sua ação julga e denomina justa e bela a ação que conserva e contribui para a realização deste íntimo equilíbrio, e denomina sabedoria a ciência que a dirige; injusta a ação que vai destruindo aquele equilíbrio, e ignorância, a opinião que a dirige. (PLATÃO, *A República* IV 443c-444a)

1.4. Unidade ou multiplicidade das virtudes?

É evidente, pela tripartição da alma feita por Platão, que o filósofo não compartilha a visão socrática, de acordo com a qual a

única função que é responsável pela conduta humana é a razão teórica. As virtudes são múltiplas, pois cada parte da alma pode exercer de forma excelente sua própria função. No entanto, a multiplicidade não exclui certa unidade das virtudes. Se a virtude moral não é apenas sabedoria, é verdade também que quem possui saber (*epistemeousophia*) possui também as outras virtudes, isto é, coragem (*andreia*), temperança (*sophrosyne*) e piedade (*hosiotés*) (PLATÃO, *Protágoras*, 349c-d). A posição de Platão com relação a como deve ser entendida a unidade da virtude, se como identidade ou fusão das virtudes na sabedoria ou, antes, de uma inseparabilidade das virtudes, foi um assunto que perpassou todas as épocas até os nossos dias. É dever relatar brevemente pelo menos as posições mais significativas.

Segundo T. Penner, T. Irwin e M. Schofield, a virtude é uma realidade única e os diferentes aspectos que ela adquire são nomes diferentes para uma mesma entidade (T. Penner, *The unity of virtue*, <Philosophical Review>, New York, n. 82, pp. 35-68, 1973). G. Vlastos destaca que essa posição levaria a consequências inaceitáveis, visto que seria possível aplicar a definição de uma virtude para outra sem cair em absurdos (VLASTOS, G., 1973, pp. 266-269)¹⁴. Segundo F. Ildefonse, a unidade da virtude ocorre, pois cada uma das virtudes é uma forma de sabedoria. A diferença é justificada pelo fato de que o mesmo saber é desempenhado em âmbitos distintos (ILDEFONSE, 1997, p. 46)¹⁵. M.-L. Desclos propõe, por fim,

14 ILDEFONSE, F. *The argument flashes 197 eff.*, Platonic Studies. Princeton: Princeton University Press, 1973, pp. 266-269. O texto é citado e o comentário de Vlastos é bem desenvolvido em M.-L. Desclos 2001/2, pp. 13-15

15 ILDEFONSE, F. *Introduction*, in *Platon, Protagoras*, Traduction inédite, introduction et

uma leitura compatível com a doutrina da virtude que Platão fornece na *República*. Segundo a exegeta francesa, quando se fala em unidade das virtudes em Platão, esse conceito não traz consigo a ideia de identidade, mas sim de inseparabilidade das virtudes. Com efeito, aquilo que torna uma experiência qualquer excelente é sempre um conjunto de características. Por exemplo, quando se compra um pacote de redes televisivas, compra-se algo único, mas isso não significa que a BBC se confunde com o National Channel, ou que TV esporte seja o mesmo France TV. No entanto, não é possível assistir à BBC sem, ao mesmo tempo, possuir o conjunto das outras redes televisivas. É um conjunto de qualidade que torna um pacote de canais um excelente pacote, assim como é um conjunto de excelências que torna o homem virtuoso. A temperança é diferente, mas, inseparável da justiça, assim como a sabedoria é inseparável da coragem, mesmo não sendo a mesma virtude. Todas as excelências constituem a virtude humana, de acordo com Platão.

Agora, a doutrina da tripartição da alma torna-se mais clara e orgânica. Embora o *logistikon*, a parte racional da alma, não seja onipotente em Platão, as outras virtudes sem a razão não constituem “virtude”. Todas as faculdades da alma são autônomas em seu próprio agir, mas a razão mantém a unidade orgânica da alma, pois as outras partes são dirigidas pela componente racional com a qual devem entrar em harmonia e equilíbrio para consentir a saúde psíquica e a virtude do agente.

Embora Platão reconheça uma distinção entre as faculdades da alma, que Sócrates parece ignorar, a razão não deixa de ter a

notes par F. Ildefonse. Paris: GF Flammarion, 1997.

supremacia e a supervisão. Sócrates e Platão concordam quando se trata de afirmar que a pessoa malvada ou viciosa é aquela em que a parte racional da alma é suprimida pelo domínio das partes emotivas e nutritivas. O que diferencia a posição de Platão daquela de Sócrates é o fato de que a primazia da razão na *República* é estabelecida numa forma bem mais articulada do que nos Diálogos da juventude, nos quais Platão relata a posição de seu Mestre Sócrates. E se nos diálogos socráticos a tese é apenas afirmada, na *República* a mesma é justificada filosoficamente. Por isso, Platão pode afirmar que “na medida em que for boa, uma cidade será sábia, corajosa, moderada e justa” (PLATÃO, *A República* 427e). Dizer que uma cidade é sábia, corajosa, moderada e justa significa afirmar que todos esses atributos, em conjunto, determinam as qualidades de uma boa cidade.

Na medida em que uma cidade for temperante, ela será virtuosa, pois a temperança é o respeito que o inferior sente pelo superior (PLATÃO, *A República* 432a). Entretanto, o atributo que numa medida maior garante o harmônico equilíbrio entre as partes da alma é a justiça. Uma cidade justa é constituída por cidadãos que exercem suas tarefas próprias e não interferem nas tarefas das outras classes (PLATÃO, *A República* 434c). É claro que uma cidade será justa e temperante se estes atributos se espalharem pela cidade inteira. Com efeito, estes dois atributos são próprios de todos os componentes da Pólis, “a temperança, porque é ela que, por trás das diferenças de natureza (força, número, inteligência), ou de condição (riqueza, pobreza), faz os cidadãos cantarem a uma só voz” (M.-L. DESCLOS, 2001/2, p. 18). A justiça é imprescindível, “porque ela espalha largamente o exercício habitual da cidadania

e envolve a cidade em seu conjunto” (M.-L. DESCLOS, 2001/2, p. 19). E a justiça só será presente quando “*crianças, mulheres, escravos, homens livres, artesãos, governantes e governados [...] se ocupar de suas próprias tarefas e não se intrometer nas outras*” (PLATÃO, *A República* 433b-c). Uma cidade será corajosa quando a classe que a defende, ou seja, os guardiões auxiliares, a protege. Não é preciso que esta virtude se espalhe para a cidade inteira e que todos os seus componentes se encarreguem de participar das batalhas. No entanto, se não é razoável pretender de um artesão que necessariamente ele seja corajoso, isso não quer dizer que ele deve ser covarde. A ideia de Platão é que a coragem torna a cidade boa, pois a tarefa do artesão é bem outra. A coragem individual que o artesão exerce para defender sua família, por exemplo, não é levada em conta na *República* porque ela é exercida na esfera privada. A coragem dos “*outros homens que estão nela (cidade)*”, diz Platão, não tem “*poder de torná-la covarde ou corajosa*” (PLATÃO, *A República* 429a. Cf. DESCLOS 2001/2, p. 18). Se um artesão tomasse o lugar de um guerreiro, o destino da cidade seria o declínio político. É pelo respeito à justiça que todas as classes devem exercer apenas as próprias tarefas sem interferir nas tarefas das outras classes. Só o respeito à justiça permite a manifestação das outras virtudes, ou, talvez, seja melhor dizer à “virtude”. Só quando todos os componentes de uma cidade satisfazem a perícia pela qual sua própria natureza é bem adaptada, todos eles contribuem para a excelência da cidade. O mesmo vale para a sabedoria.

Todos os cidadãos são admoestados a exercer sua sabedoria no âmbito privado, mas apenas os guardiões perfeitos, os governantes, terão o direito de exercer esta atitude no âmbito da boa cidade:

É, portanto, graças ao menor grupo social, à sua menor parte, e ao conhecimento (episteme) que ali se encontra, é graças ao elemento que está no topo e que governa, que seria inteiramente sábia (holèsophé) a cidade fundada segundo a natureza; e aparentemente a natureza faz nascer muito poucos da raça à qual é dado compartilhar esse conhecimento que, único dentre os outros conhecimentos, devemos chamar de sabedoria (sophia). (PLATÃO, *A República* 428e-429a)

Há uma sabedoria técnica que indica aquela forma de conhecimento “que serve para deliberar [...] sobre a cidade inteira, para determinar a maneira de agir que ela deveria adotar para se conduzir da melhor forma tanto em relação a si mesma como em relação às outras cidades” (PLATÃO, *A República* 428d). O conhecimento técnico é próprio aos governantes, ao passo que a sabedoria em sentido geral do termo (*sophia*) é própria de cada um dos componentes da comunidade e será exercida por cada um deles na esfera particular da família e da sociedade. É “justamente porque as virtudes se mantêm inseparáveis, e porque para cada classe a justiça consiste em se ocupar de suas próprias tarefas e não se intrometer nas outras” (PLATÃO, *A República* 433a), que é necessário que as funções sejam claramente distinguidas.

O mesmo acontece no interior do homem (PLATÃO, *A República* 368d). Cada parte da alma satisfaz uma função diferente: a inteligência “*se incumba de governar, é sábia (sophós) e possui a capacidade de providência para o conjunto da alma*” (PLATÃO, *A República* 441e); a paixão se empenha em preservar a totalidade da alma das dores e dos prazeres em relação ao que a razão prescreve como

temível ou não (PLATÃO, *A República* 442c); a concupiscência mantém a moderação e cada parte deve se conduzir diante das outras de modo a cumprir sua própria tarefa sem se intrometer na tarefa das outras, exercendo desta forma a justiça. Esse é o retrato do homem virtuoso antes da chegada de um filósofo nascido em Estagira, uma cidade muito afastada de Atenas, mas que trará grandes mudanças no pensamento ético de todas as épocas.



2. O conteúdo e a estrutura da *Ética à Nicômaco*

A tradição atribuiu ao filósofo Aristóteles duas obras relativas à *Ética* e uma terceira cuja autoria, porém, é incerta. As duas obras que Aristóteles dedicou à *Ética* são a *Ética Nicomaqueia* (a partir de agora, *EN*), em 10 livros, e a *Ética Eudemia* (a partir de agora, *EE*), em 7 livros. Há também uma terceira obra, cujo título é *Magna Moralia*, que trata-se de um curso de *ética* dado pelo jovem Aristóteles, e cuja transcrição, contudo, foi feita após a morte do filósofo pelos discípulos¹⁶.

Entre os dois tratados atribuídos com certeza ao filósofo grego, há algumas relações curiosas. De fato, três livros são comuns às duas obras, ou seja, o livro IV, V e VI da *EE* correspondem aos livros V, VI, e VII da *EN*. Por muito tempo se pensou que originariamente os livros pertenciam à *EN* e só em seguida introduzidos na *EE* por causa do desaparecimento dos livros IV, V, e VI dessa última. Hoje, pelo contrário, acha-se que originalmente os livros pertenciam à *EE* e em seguida foram transpostos para a *EN*. Não temos indícios para tomar uma posição com relação à questão colocada. O que é certo é que, embora a *EE* tenha ganhado menos renome, há alguns

¹⁶ Pelas informações contidas nesse primeiro item, utilizei ZINGANO M., *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*, São Paulo, Odysseus 2008, especialmente a Introdução, p. 9-36, a qual reenvio para os aprofundamentos.

conceitos nela presentes que auxiliam a compreensão da obra mais conhecida de Aristóteles, a *EN*.

A *EN* é um texto formado por 10 livros cuja estrutura é bastante clara. Num primeiro momento, o filósofo esclarece qual é o objeto e o método da pesquisa e fornece a definição de felicidade. Em seguida, acrescenta os elementos que permitem entender a noção de felicidade, logo introduz a noção de virtude, distingue dois gêneros de virtude, a intelectual e a moral; explica uma noção chave da sua ética que caracteriza essencialmente a noção de virtude moral, ou seja, a noção de mediedade ou mediania. No livro III e IV, Aristóteles fornece uma lista de virtudes morais e explica em que relação cada uma delas está com a mediania, o excesso e o defeito. O livro V é inteiramente dedicado à virtude da justiça. No interior desse livro, o gênero da justiça é desdobrado em espécies. O livro VI é dedicado ao segundo gênero de virtude mencionada no começo do livro II, ou seja, a noção de virtude intelectual. Esta diferencia-se da virtude moral enquanto a primeira é a excelência da parte racional da alma, já a segunda é a virtude da parte emocional da alma que pode se harmonizar com a razão. O livro VII é dedicado à noção de *acrasia*, ou, como é geralmente traduzido, “fraqueza da vontade”; mais do que isso, há uma primeira abordagem na noção de prazer.

Os livros VIII e IX são inteiramente devotados à noção de amizade e podem ser considerados um pequeno tratado que pode ser lido independentemente da parte restante da obra. Por fim, o livro X fecha, como num círculo virtuoso, com a noção de felicidade e, no começo do livro, ainda, uma pequena alusão ao prazer.

Resumindo, o raciocínio de Aristóteles é o seguinte: tratar da felicidade; introduzir as noções essenciais à sua compreensão, isto é, as noções de virtude moral e intelectual; alguns exemplos de virtude moral; o fracasso moral; a amizade e a noção de felicidade.

3. Alguns conceitos-chave da ética aristotélica

A virtude

Antes de qualquer coisa, é preciso definir a virtude, em grego **areté**. A virtude é a excelência da tarefa (*ergon*) própria de um ente: a capacidade que um ente tem de realizar uma função da melhor maneira possível. Logo, não se trata de um termo técnico, como será utilizado nas épocas modernas e contemporâneas, mas de um termo genérico, que pode ser considerado simplesmente sinônimo de excelência.

A doutrina do justo meio

A felicidade, de acordo com Aristóteles, é ligada à posse da virtude e a doutrina da virtude é ligada à noção de **mediedade**. Esta noção será explicada de uma forma mais aprofundada por meio do exame do texto aristotélico, mas por enquanto vou antecipar o que o filósofo de Estagira entende com este conceito. A virtude moral é o justo meio entre o excesso e o defeito de duas **emoções**. No tocante das paixões e, por consequência, das ações, há excesso, falta e meio termo. O meio termo é o ponto mediano entre dois excessos, os quais indicam precisamente um desequilíbrio entre as emoções. Aristóteles considera esse conceito a essência própria

da virtude moral, ou seja, o atributo essencial da virtude moral, aquela característica que propriamente a virtude moral é. É importante acrescentar que o justo meio entre duas emoções extremas não corresponde ao meio termo matemático, como se alguém, vindo de uma falta em direção ao excesso passasse, em certo momento, pelo meio termo. O meio termo da virtude moral, com efeito, está relacionado ao agente e às circunstâncias nas quais a pessoa age. Para determinar uma ação virtuosa, é preciso conhecer o caráter do agente e as circunstâncias em que a ação será realizada. Sendo o meio termo entre dois excessos a excelência que caracteriza uma ação virtuosa, Aristóteles reconhece a dificuldade em que se encontra o agente na tentativa de atingi-lo.

Assim sendo, o filósofo considera mais razoável afirmar que o agente atua tendo como objetivo a necessidade de atingir o meio termo, porém, como um arqueiro mira ao alvo, mas não necessariamente irá atingi-lo. Assim, o agente mira o meio termo, mas não pode ter a certeza do êxito feliz de sua ação. É desculpado quem erra por pouco e é elogiado quem quase acerta o bem, pois em ética não é possível pretender a precisão que é pretendida por disciplinas como a matemática ou a lógica.

A noção de escolha deliberada

Aristóteles afirma desde o começo de sua obra que a virtude moral é uma disposição de escolher por deliberação. A noção de deliberação é ligada ao uso da razão na determinação das ações. Logo, se a noção de mediedade é ligada às emoções, a deliberação é o ato próprio da razão que opera, junta com as emoções, na realização de

uma ação virtuosa. Mostrarei mais pela frente que Aristóteles em sua ética não desconhece nem a importância das emoções nem da razão nas ações humanas. Essa característica o diferencia das éticas dos seus Mestres, Sócrates e Platão, os quais Aristóteles reprova por terem elaborado éticas demasiado intelectualistas.

Isso não significa que a razão não tenha um papel determinante no domínio da ética de Aristóteles. A razão que está envolvida nas ações, diferente da razão puramente teórica, e chamada de razão prática, alcança uma excelência própria, diferente da virtude moral, e que Aristóteles chama de virtude dianoética, para diferenciá-la da virtude moral ou ética.

A função de razão prática é de deliberar, ou seja, de pesar razões rivais e de dar sua preferência a uma mais do que à outra. Isso sem que seja possível fazer demonstrações em âmbito ético. Dito de outra forma, o papel da razão prática é de escolher de forma deliberada, ou seja, tomar uma posição depois de ter ponderado possibilidades alternativas. Um ponto é importante destacar: Aristóteles afirma explicitamente que a razão só delibera sobre os meios que levam ao fim da ação, ao passo que os fins das ações são postos pelo desejo.

Visto que, do ponto de vista moral, aquilo que mais interessa é a determinação do fim, não foram poucos os comentadores que tentaram interpretar de uma forma mais caridosa a afirmação do filósofo.

Como esclarece Zingano, a noção de meio, em grego, possui uma riqueza de significados maior do que o termo utilizado por nós, não apenas os instrumentos que são necessários para alcançar o objetivo, mas também o modo de agir da pessoa. Mais do que isso, é razoável afirmar que aquilo que é o fim de certa ação pode se tornar

meio para um fim superior. Logo, não seria errado afirmar que todos os fins são objeto de deliberação com única exceção do fim último de todas as nossas ações, o qual é, de acordo com o filósofo grego, a felicidade. Ninguém delibera acerca do fato de querer ser feliz ou menos em sua própria vida. Além disso, há outro elemento decisivo na doutrina de Aristóteles. Como escreve Zingano:

A noção de pôr um fim não é muito clara; Aristóteles entende com isso representar-se algo como um fim, o que é obviamente uma atividade mental. No entanto, não parece ser aqui, no ato de se representar um fim, que Aristóteles pretende assegurar a liberdade na ação humana. Com efeito, um fim pode ser imposto a mim com base numa severa educação ou, mesmo, pode dar-se em mim em função de minha natureza; qualquer que seja o modo como o fim é dado, contudo, o fato de eu adotar os meios para obtê-lo por meio de minha deliberação faz com que, em um sentido relevante, a ação seja minha, ainda que o fim não possa ser dito meu no mesmo sentido.

A consciência moderna pensa a relação moral fundamentalmente a partir do ato de pôr os fins; a ética aristotélica radica a responsabilidade do sujeito não na adoção dos fins, mas antes na escolha dos meios. (ZINGANO, 2008, pp. 26-27).

A noção de disposição

Aristóteles afirma que a virtude moral é a disposição de escolher por deliberação. O que significa “**disposição**” ou “**hábito**” (na língua grega, *hexis*)?

O filósofo deixa claro que a virtude ética ou moral está ligada à parte irracional da alma e essa parte da alma não pode ser ensinada utilizando razões ou demonstrações. Porém, é importante que ela seja educada, caso contrário, não haverá possibilidade de permitir à razão agir no interior do desejo para alcançar uma ação moral. No entanto, essa harmonia entre emoção e razão não pode ser alcançada se a parte irracional e emocional da alma não está, de qualquer maneira, educada. Aristóteles pesa que se um homem age repetidamente numa maneira em detrimento de outra, o mesmo adquire certa tendência a se comportar numa certa maneira. Essa tendência constante é aquilo que o filósofo chama de “hábito” ou “disposição”. O hábito é o modo pelo qual o homem se comporta relativamente às emoções. A ideia de Aristóteles é que, embora não seja possível elogiar uma pessoa pelo fato de ela sentir certa emoção, é possível, porém, educar o agente a adotar um comportamento bom ou mal frente às emoções. É essa tendência que é dita de “hábito” ou “disposição” e que, quando tornada constante, manifesta-se como se fosse uma segunda natureza, uma natureza moral, além da natureza espontânea própria a cada indivíduo. Educando dessa forma as emoções e tornando-as moderadas, será possível à razão entrar em harmonia com a parte emocional da alma, o que é necessário para agir. Com efeito, Aristóteles não cansa de repetir que não é a razão que move o homem, mas a parte emocional da alma, logo, as emoções e o modo de se comportar frente às emoções é de primeira e máxima importância.

Materiais de suporte:

Vídeos:

Filosofia Social e Política - Aula 03 - Pensamento Político Grego: Platão e “A República” (1):

<https://www.youtube.com/watch?v=QVVp4LnjOAAQ>

Literatura Fundamental 29 - A República - Roberto Bolzani

<https://www.youtube.com/watch?v=dGnBeVbj7fU>

Bibliografia:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. *Ética a Nicômaco*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

CASERTANO G. *Uma introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus, 2011.

DESCLOS M.L. *É possível ser corajoso e justo sem ser sábio?* <Kleos> n. 5/6: 9-22, 2201/2.

FINLEY MOSES I. *O legado da Grécia, uma nova avaliação*. Brasília: Ed. UNB, 1981.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MAGALHÃES-VILHENA V. *O problema de Sócrates, o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste — Gulbenkian, 1984.

NUSSBAUM M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2008.

ZINGANO M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.



Módulo II

**A Virtude
Ética**

1. Felicidade, virtude e razão prática

A primeira preocupação de Aristóteles ao começar a *Ética Nicomaqueia* é definir a felicidade (*eudaimonia*). O filósofo desenvolve essa noção ao longo do primeiro livro, acrescentando, porém, no decorrer dessa obra, algumas características. A primeira definição é a seguinte: a felicidade é uma atividade da alma em consonância com a virtude, a qual implica um princípio racional (ARISTÓTELES, EN I 7, 19098a20). É relevante observar duas características que Aristóteles atribui à felicidade e que não pertencem à noção utilizada hoje em dia para defini-la. A primeira é a relação entre felicidade e racionalidade; a segunda é o fato de considerar felicidade uma atividade e não um estado psicológico da alma. Com efeito, a felicidade, de acordo com Aristóteles, não é um estado de bem-estar, mas uma plena realização do homem, logo uma atividade que, enquanto humana, deve utilizar também o atributo essencial ao homem, isto é, a razão. Mais do que isso, o filósofo define a felicidade como o bem supremo do homem e fim último de suas ações (ARISTÓTELES, EN I 2, 1094a20). Os conceitos de fim e de bem ligam a felicidade à dimensão dos valores e dos desejos, visto que Aristóteles define o bem como aquilo que é visado pelas ações humanas. O fato de o filósofo acrescentar que a felicidade é o fim “último”, ou o bem “supremo”, é justificado pela razão de que os fins que o homem alcança ao longo da sua vida e os bens que ele deseja são múltiplos. Logo, a felicidade não é um qualquer desses bens, mas um bem que se sobressai entre todos os outros.

Há, aqui, uma polêmica entre os comentadores de Aristóteles que visa a melhor entender as palavras do autor. Não está claro, com efeito, se Aristóteles com esses adjetivos “último – supremo” entende um bem ou um fim que é diferente de todos os outros e que é preciso buscar além dos outros; ou se ele entende uma unidade harmoniosa de todos os fins e bens alcançados pelos homens ao longo da vida deles. Nos primeiros livros da *Ética*, a visão prevalente é a segunda, isto é, o bem supremo ou fim último é a disposição harmoniosa que relaciona todos os outros bens. Essa compreensão dá origem à noção de felicidade como bem “inclusivo”. Se, ao contrário, pensarmos a felicidade como um bem que se acrescenta aos outros, teremos uma noção exclusiva da felicidade. Essa noção parece prevalecer no último livro da EN, o livro X. Esse vocabulário, inclusivo e exclusivo, não é propriamente aristotélico, com efeito não se encontra no Tratado do filósofo. Originou-se com o surgir do problema, num artigo de W. Hardie, *The final Good in Aristotle's Ethics*, publicado em 1965 na revista *Philosophy* XL. Não é aqui o lugar para discutir esse problema e muito menos para tomar posição com relação a isso. É, porém, necessário que o estudante seja consciente da existência dele.

Visto que não examinaremos detalhadamente todo o escrito de Aristóteles, mas só os primeiros livros – os quais são os mais relevantes para entender o que são a virtude e o vício no pensamento aristotélico –, a noção de felicidade como bem inclusivo é aquela que se torna mais útil pelo nosso objetivo. Nesse sentido, a felicidade é o bem supremo e o fim último de nossos desejos e, por consequência, de nossas ações, pois o alcance da felicidade não é instrumental. Isso significa que os outros

bens podem se relacionar facilmente numa cadeia de meios e fins, ao passo que a felicidade não é meio para outro fim superior a ela. Um exemplo ajudará a entender melhor esse ponto importante. Se perguntarmos para um médico em que medida ele se esforçou tanto para exercer sua profissão, podemos obter esta resposta: para ganhar dinheiro. Mas poderíamos continuar perguntando qual é a razão pela qual ele quer ganhar dinheiro. E ele poderia responder que é para sustentar sua família e lhe assegurar uma vida agradável. E poderíamos continuar com a sequência dos “porquês”, pois, de fato, todas as respostas dadas são ligadas ao desejo de alcançar um fim superior. O único fim que interrompe a cadeia das questões é a felicidade, visto que não faz sentido perguntar em que medida uma pessoa quer ser feliz. Uma pessoa quer ser feliz pela única e simples razão de que quer ser feliz, como todas as pessoas nesse mundo. Nesse sentido, a felicidade é um bem perfeito, completo ou acabado. A felicidade não tem outro fim superior a ela.

No entanto, a felicidade assim entendida inclui todas as etapas que levaram até ela e não apenas o lance final, ou um bem exclusivo em detrimento de outros. Com efeito, para ser feliz, não é suficiente ter uma boa profissão, talvez a profissão desejada, mas também ter uma família, um círculo de amigos, a saúde, certa quantia de dinheiro, uma moradia e assim por diante. É isso o que significa afirmar que a felicidade é um bem inclusivo: ela inclui um conjunto harmonioso de outros bens. A felicidade é única, mas, como a noção de virtude em Platão, inclui um conjunto de outros componentes.

É evidente que Aristóteles relaciona, portanto, a felicidade ao desejo, como é tornado claro pelo uso das noções de bem desejado

e de fim a ser alcançado e que admite que aquele conjunto de bens que harmonicamente constitui a felicidade possa ser diferente de indivíduo para indivíduo.

Algo surpreendente, porém, acontece nas páginas 1037b20 e seguinte¹⁷. Aristóteles introduz a noção de *ergon*, ou seja, a função própria do homem.

pois, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou um outro artista e, em geral, para tudo que tem uma função ou atividade, considera-se que o bem e a perfeição residem na função, com o homem, se ele tem uma função, seria aplicável o mesmo critério. (ARISTÓTELES, EN I 7, 1037b20-30).

Para entender o raciocínio do filósofo, é importante lembrar que na Grécia Antiga dominava uma noção de *physis*, isto é, de natureza própria a cada ente natural, diferente da noção mecanicista que domina na época contemporânea. Na mentalidade contemporânea, a natureza é descrita em termos mecânicos, de causa e efeito, em que o efeito é o resultado de uma causa anterior. A noção aristotélica de natureza é, pelo contrário, *teleológica*.

Escreve Aristóteles na *Política*:

A natureza de uma coisa é seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um

¹⁷ Lembro que os textos de Aristóteles devem ser citados com a numeração Bekker. Para essa noção veja-se o material de estudos da disciplina História da Filosofia Antiga.

homem, de um cavalo ou de uma família. Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada – sua finalidade – é o que há de melhor para ela, e a auto-suficiência é uma finalidade e o que há de melhor. (ARISTÓTELES, Política I 1, 1252b32-1253a2).

A função do homem é aquela que expressa essencialmente a natureza do homem, a função que é própria apenas do homem e diferencia esse ente natural dos outros, isto é, dos animais e das plantas. A função própria do homem é o exercício da razão. Mais do que isso, uma função pode ser exercida, simplesmente, ou exercida bem, isto é, de forma excelente, logo virtuosa. A conclusão é que a realização do homem, sua felicidade, será a excelente realização da sua função própria. Daí a conclusão:

o bem do homem vem a ser a atividade da alma em consonância com a virtude e, se há mais do que uma virtude, em consonância com a melhor e mais completa. (ARISTÓTELES., EN I 7, 1098a5-20).

Como bem destaca Rodrigues Pereira, que descreve e analisa nos pormenores essas passagens do texto aristotélico, o argumento do *ergon* introduzido por Aristóteles na segunda parte do livro I parece trazer uma ruptura com a primeira parte. Com efeito, desloca a definição de felicidade do nível dos desejos para o nível da razão.

Os problemas são dois: o primeiro consiste em justificar a introdução do argumento por parte de Aristóteles nesse ponto do livro

primeiro; o segundo consiste em entender em que medida esse argumento pode ser relacionado ao anterior.

Rodrigues Pereira considera essa mudança como necessária por várias razões. A primeira é que essa permite a relação entre felicidade, virtude e racionalidade. Isso é necessário se queremos excluir que um malvado possa gozar da felicidade. Na visão anterior, essa possibilidade não era inteiramente excluída, visto que um malvado podia organizar numa forma harmônica seus fins malvados e assim conseguir o fim por ele eleito, a felicidade. A única reprovação que seria possível atribuir-lhe é o fato de ter escolhido uma felicidade aparente no lugar da felicidade real. Porém, esse é o ponto de vista do filósofo, mas não do tirano, como vimos no Módulo anterior descrevendo as posições dos adversários de Sócrates na *República*.

No entanto, a virada aparente que Aristóteles dá nessa parte do livro pode ser justificada de uma maneira mais teórica e filosófica. A intervenção da razão e da realização excelente de sua função, que Aristóteles, no livro VI da EM, chamará *phronesis*, tornam o fim alcançado um fim propriamente humano, logo a felicidade própria ao homem enquanto tal, enquanto ente da natureza diferente dos animais. Se é próprio da natureza do homem o exercício da razão e se o exercício excelente da razão é a virtude propriamente humana, a realização do homem não pode excluir o exercício da virtude da função prática da razão, isto é, da *phronesis*.

A introdução da *phronesis* não quebra com a noção anterior de felicidade, mas desloca a esfera do desejo para a esfera da razão e da moralidade.

Para ser feliz, o homem não deve apenas satisfazer seus próprios desejos. Seus desejos devem ser desejos bons. E quem determina o valor do desejo é a razão prática.

O desejo não é eliminado, mas deve se harmonizar com a razão prática para se tornar desejo bom, logo desejo humano e não bestial.

2. A definição de virtude moral

De acordo com o estudioso Pierre Aubenque, Aristóteles parte da reflexão do pensamento anterior, especificamente o de Sócrates, Platão, dos Sofistas e da tradição, e faz uma síntese destacando os assuntos que ele quer manter em sua concepção e descartando os pontos fracos (AUBENQUE, 2008, p. 84)¹⁸. Na sociedade aristocrática arcaica, a virtude (*arete*) é considerada um atributo inato, um dom da natureza (GAUTHIER & JOLIF, 1970, p. 108 e 165, tomo II). De acordo com os sofistas, a virtude é adquirida mediante o ensino e a educação. Com efeito, os sofistas se consideram Mestres de

¹⁸ Muitas das considerações que seguem, assim como algumas referências bibliográficas, nos foram sugeridas pela tese de Doutorado de Rafael Rodrigues Pereira, “*Kant, Aristóteles e a razão prática. Estudo para uma leitura aretaica da Ética kantiana*”. A tese foi defendida pelo autor na PUC do Rio de Janeiro no ano de 2010. Orientador de Doutorado: prof. Edgar José Jorge Filho; Co-orientadora: prof.^a Barbara Botter. O trabalho de Rafael Rodrigues Pereira foi útil na redação do presente Guia pela riqueza das citações e o rigor da análise do autor.

virtude ética e, sobretudo, política. Vimos no Módulo anterior que Sócrates e Platão atribuem um papel de destaque à razão, quando se trata de aprender a manter a virtude moral, logo esses pensadores identificam a virtude com o conhecimento.

Aristóteles, antes de determinar a sua própria concepção da felicidade, parte do exame das doutrinas anteriores e das opiniões mais reputadas entre os atenienses (*endoxa*). Esse é um procedimento que o filósofo utiliza na maioria de seus escritos. Ao longo do exame, Aristóteles valoriza os assuntos que ele utilizará em sua própria concepção e descarta o que não integrará seu pensamento. No caso da ética, o Estagirita aceita as teses seguintes: a virtude, de certa maneira, é uma capacidade dada ao homem por natureza, mas é alimentada pela educação e aperfeiçoada pela inteligência.

Em que medida, agora, estas diferentes características formam uma totalidade harmônica que leva o nome de virtude moral?

Lembro que é sempre importante, quando se estuda a ética de Aristóteles, especificar se o objeto de estudo é a virtude moral ou ética, ou, pelo contrário, a virtude dianoética. A diferença consiste no fato de que a virtude moral ou ética é a excelência própria da parte emotiva da alma, logo da parte irracional da alma; ao passo que a virtude dianoética é a excelência da função racional da alma que está envolvida nos assuntos da vida prática. As duas funções, porém, devem se relacionar para que o agente possa ser considerado um homem virtuoso.

Que tipo de manifestação psíquica é a virtude?

Logo no início do livro II da *EN*, do qual recomendo a leitura, Aristóteles considera que os conteúdos da alma são:

as emoções ou afecções (*pathe*);
as faculdades ou capacidades (*dynameis*)
as disposições ou estados (*exeis*)

Embora a lista apresentada por Aristóteles não seja exaustiva, o filósofo não considera relevante colocar outras faculdades da alma para o fim que está sendo investigado.

A virtude moral, de acordo com ele, deve se identificar com uma dessas três manifestações.

Já que as manifestações da alma são de três espécies, emoções, faculdades e disposições, a excelência moral deve ser uma destas. (ARISTÓTELES, EN II 4, 1105b20)¹⁹.

Como método para determinar qual dentre essas funções da alma é a virtude, Aristóteles utiliza o critério do mérito e da reprovação:

e não somos louvados ou censurados por causa de nossas emoções (um homem não é louvado por estar atemorizado ou encolerizado, nem é censurado simplesmente por estar encolerizado, mas por estar encolerizado de certa maneira). (ARISTÓTELES, EN II 4, 1105b33-35).

¹⁹ Na tradução das passagens da *Ética a Nicômaco*, utilizamos a edição seguinte: *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985. Só em alguns casos mais específicos utilizaremos a tradução de M. Zingano, *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

Se as funções da alma que são elogiadas ou censuradas são exatamente as funções que podem ser realizadas de uma forma excelente, logo elas se identificam com as virtudes. E é evidente que o agente é responsável pela excelência dessas funções. Caso contrário, não haveria razão para elogiá-lo. Logo, as virtudes não se identificam com as simples emoções, visto que as emoções surgem espontaneamente no homem:

nem a excelência moral nem a deficiência moral são emoções, pois não somos chamados bons ou maus com fundamento em nossas emoções. (ARISTÓTELES, EN II 4, 1105b30).

Há, porém, uma diferença entre o homem e o animal com relação às paixões. Se o animal é uma vítima das suas próprias emoções – isto é, não sabe agir sobre as paixões, logo moderar as paixões –, a condição humana, pelo contrário, difere-se do animal no sentido em que o agente não é passivo diante das emoções.

Seria importante, para melhor entender esse ponto, que Aristóteles tivesse esclarecido o que ele entende por emoção. Mas não é assim. Aristóteles não fornece uma definição de emoção, mas apenas um elenco das mesmas e deixa alguns indícios que direcionam a pesquisa. Na *Ética* afirma:

entendo por emoções apetite, cólera, medo, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer e dor. (ARISTÓTELES, EN II 4, 1105b21-23).

O professor Marco Zingano destaca o fato de que as emoções sejam acompanhadas de dor e de prazer. Com efeito, esse atributo se encontra também na descrição da emoção formulada pelo filósofo racionalista G. Leibni²⁰:

Os estoicos tomavam as paixões por opiniões; assim, a esperança era para eles a opinião de um bem futuro; o medo, a opinião de um mal futuro. Eu, porém, prefiro dizer que as paixões não são nem contentamentos ou desprazeres, nem opiniões, mas tendências ou, antes, modificações da tendência, que provêm da opinião ou do sentimento, e que são acompanhadas de prazer ou desprazer²¹.

Leibniz acrescenta à observação aristotélica que as emoções são acompanhadas por dor e prazer, fato que toda emoção é fruto de uma opinião. Embora Aristóteles não tenha mencionado a opinião, Zingano destaca que comentadores posteriores do texto aristotélico enfatizaram esse particular, dentre eles Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*. Os exemplos que Zingano fornece são esclarecedores: a “cólera” é considerada a emoção acompanhada de dor de uma vingança pública em relação a algo que é julgado como um desdenho; e a “vergonha” é uma dor relativa aos vícios por meio dos quais julga-se perder a reputação pública. O ponto que merece ser lembrado é o que se refere à possibilidade de emoção no agente. Para que isso ocorra, é preciso que ele avalie

20 Sobre os diferentes sentidos do termo paixão e as observações de Leibniz, ver Zingano 2007, pp. 149-151.

21 Leibniz, *Novos Ensaios* II 20 9, *apud* Zingano 2007, p. 150.

uma situação a partir de um ponto de vista específico. Como dirá o Hamlet de Shakespeare muitos séculos pós Aristóteles: “*Nada é bom ou ruim, só o pensamento o torna assim*”.

Logo, se as emoções não se identificam imediatamente com as virtudes, não será possível falar de virtudes sem a presença das emoções. Com efeito, as emoções estão na origem do ato moral. Elas movem o agente e, visto que este não é puramente passivo, mas ativo frente às emoções, a parte irracional da alma não é surda à razão.

Aristóteles afasta-se, assim, da posição de Sócrates e Platão. Com efeito, o primeiro desconhece a presença das emoções no ato ético e o segundo impõe a direção da razão nas paixões. Aristóteles, pelo contrário, reconhece uma primazia das emoções, visto que sem emoção não há ação e a emoção é responsável para colocar o fim da ação. Se o desejo não almeja algo a ser realizado, não haverá ação alguma. Aristóteles, porém, não reconhece a onipotência das paixões, nem permite às paixões agir de forma independente da razão. Como dirá Diógenes Laércio, segundo Aristóteles

*o sábio não é sem emoções, mas moderado
em suas emoções.
(Diógenes Laércio, V 31).*

Aristóteles reconhece que as filosofias de Sócrates e Platão são razoáveis, enquanto o atributo próprio do homem é a posse e o exercício da racionalidade. Logo, não haveria ação humana sem a intervenção da razão. Porém, a razão não age na ausência das emoções. Para utilizar uma expressão kantiana, moldando-a a nosso favor: a razão é vazia sem emoções e as emoções são cegas sem a razão.

Como diz Zingano, “aos olhos de Aristóteles, há um juízo no interior mesmo das emoções”. “Podemos assim considerar que as emoções se formam a partir de uma cognição - sentir é tomar alguma coisa sob certo ângulo”²². É esta dimensão emocional não totalmente surda à razão que torna possível à parte irracional de nossa alma “escutar” a parte racional e ser aprimorada por ela.

Para Aristóteles, o desejo humano é tal que sempre tem de *poder acolher razões* [...] Já que as emoções se formam a partir de uma cognição, por isso mesmo elas não são refratárias a toda razão; ao contrário, podem escutar a razão e, deste modo, aperfeiçoar-se, tornando-se assim emoções moderadas pela razão²³.

Para Aristóteles, a presença das emoções na ação moral é tanto importante quanto a presença da razão. Esse ponto é claro já no começo do Tratado de Aristóteles, no qual, ao definir a “felicidade”, em grego *eudaimonia*, esta será entendida a partir de nossos anseios e apetites. Contudo, Aristóteles acrescenta que, para que a felicidade seja propriamente humana, não basta ao homem satisfazer seus próprios anseios, é preciso desejar o bem.

Após reexaminada a faculdade emotiva da alma, Aristóteles analisa as atitudes ou capacidades (*dynamis*). A virtude não é uma atitude natural, *dynamis*, nem uma tendência. Com esse termo, *dynamis*, o

22 Zingano, 2007, p. 152; p. 155. Zingano cita alguns trechos, particularmente da *Retórica*, onde o Estagirita descreve como a emoção é sempre engendrada a partir de uma imaginação ou juízo: 1387, 9a22; 1382a22-1383b20.

23 Zingano, 2007, p. 106, e p. 154.

filósofo entende a capacidade inata graças à qual um ente natural prova as emoções. Não é possível que a virtude se identifique com uma capacidade, pois as capacidades surgem nos homens por natureza, mas não somos considerados virtuosos por natureza.

“portanto, nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito” (ARISTÓTELES. EN II 1, 1103a25).

A observação de Aristóteles é interessante. Ele reconhece que a virtude não é uma qualidade inata, embora o homem possua uma tendência ou disposição para adquirir a virtude. Mas, repito, uma tendência não se identifica com a posse da virtude. Neste sentido, Zingano faz uma distinção entre virtudes naturais (*physike arete*) e virtudes propriamente morais. As primeiras seriam as inclinações com as quais nascemos; as segundas são o afinamento e aperfeiçoamento das primeiras: pelo uso da razão e pela prática reiterada dos atos em uma direção, nos tornamos *propriamente* virtuosos²⁴. Somente quando o homem aperfeiçoa a virtude natural e torna aquilo que é natural algo propriamente humano, será possível atribuir ao homem a posse da virtude. Agir segundo a virtude natural significa praticar as ações que o homem prudente (*phronimos*) pratica, mas não tal *como* ele as faz. A educação terá a função de introduzir e estimular nos indivíduos aqueles estados que tornam possível,

24 Zingano, 2007, p. 404 (nota).

posteriormente, o bom exercício da racionalidade. A educação tem o papel de fazer com que uma simples tendência se torne um hábito, ou disposição estável (*hexis*).

Para completar o quadro, é preciso examinar exatamente esse último conceito: *hexis*, disposição. Por eliminação, se as virtudes não são paixões nem atitudes naturais, elas só podem ser disposições. A disposição é a atitude que só o homem tem de tomar uma atitude ativa frente às emoções. Escreve Zingano: “a disposição é o modo pelo qual o homem se comporta relativamente às emoções”, e, mais adiante, acrescenta que se trata do “modo como sentimos as emoções”²⁵. “Toda disposição é um comportamento estável em relação às emoções”²⁶, por isso o termo é muitas vezes traduzido por um “estado de caráter”.

Por exemplo, uma pessoa é dita generosa, isto é, ela possui a virtude da generosidade, se for possível esperar uma postura generosa em circunstâncias que manifestam esta virtude.

Se uma pessoa exercita suas tendências naturais, reiterando a mesma postura em circunstâncias em que seja possível manifestar uma certa virtude, ela fixa em seu comportamento uma maneira específica de agir e tenderá a agir de modo similar em circunstâncias similares.

25 Zingano, 2007, p. 145; p. 156.

26 Zingano, 2007, p. 156.

3. Os pressupostos da virtude moral

Como é possível adquirir uma disposição, uma *hexis*?

A resposta de Aristóteles não deixa dúvidas: se os homens praticam atos justos e moderados, eles se tornam justos e moderados.

Esta resposta, aparentemente simples, esconde algumas ambiguidades. Uma primeira leitura poderia levar a pensar que a frase diz a mesma coisa que a seguinte: se os homens respeitam o que as normas de gramática mandam, eles se tornam gramáticos, e se respeitam o que a teoria musical manda eles se tornam músicos (ARISTÓTELES. *EN II 3*, 1105a22).

No entanto, não é a mesma coisa. Com efeito, explica Aristóteles, um homem justo não é uma pessoa que realiza atos justos, assim como um artesão respeita as regras que a sua profissão impõe de uma forma, por assim dizer, irrefletida.

Uma ação é moralmente justa quando a pessoa que a realiza age **como** agiria o homem justo:

As ações, portanto, são chamadas justas e moderadas quando são como o homem justo e moderado praticaria, mas o agente não é justo e moderado apenas por praticá-las, e sim porque também as pratica como as praticariam homens justos e moderados. (ARISTÓTELES. *EN II 3*, 1105b6-8)

Embora haja uma semelhança entre a arte (*techne*) e a ética, as coisas não se desenvolvem precisamente numa forma igual. Os produtos

da técnica são considerados de boa qualidade (*kaloi*) se eles manifestam certas características, ao passo que as ações são elogiadas não apenas pelo fato de manifestar certas qualidades, mas, sobretudo, pelo fato de respeitar três condições específicas:

- 1) a primeira diz respeito à razão: a pessoa tem que agir conscientemente e não ignorando o que ela faz;
- 2) em segundo lugar o homem virtuoso tem que agir livremente, não constringido, nem tendo em vista fins alheios.
- 3) e, finalmente, o virtuoso tem que agir com uma intenção firme, ou seja, por hábito. Aristóteles ressalta em diferentes lugares a importância da firmeza e da perseverança nas ações do sábio.

A ética não é uma arte. Ao artesão é suficiente saber como funciona certo processo, ao passo que ao homem virtuoso, o conhecimento sem livre escolha e perseverança adianta pouco ou nada. Os produtos da técnica são avaliados levando em conta apenas as qualidades do trabalho acabado, mas não são levadas em conta as intenções do artífice. As ações virtuosas, pelo contrário, são avaliadas não apenas através da observação do resultado da ação, mas também mediante a avaliação da intenção do agente. O que permite avaliar se uma pessoa merece louvor ou reprimenda, não é a posse de uma capacidade que lhe permite agir numa certa maneira, nem é a simples ocorrência das emoções, mas, antes, é uma *hexis*, isto é, um estado de caráter tornado firme e que se manifesta nas

escolhas (*prohairesis*), nas deliberações (*boulesis*) e, finalmente, nas ações (*práxis*)²⁷.

Só no pleno respeito das três exigências acima mencionadas, a pessoa adquire sua natureza ética. Quem age a partir de uma disposição firme do caráter age não por acaso ou dada uma ocasião feliz, mas sim mediante um elemento firme de seu caráter.

Se, como diz Aristóteles, é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas, assim

na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o hábito de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. (ARISTÓTELES, *EN* II 1, 1103a15-20).

Observa Zingano, “o homem virtuoso precisa previamente ter os bons hábitos para então poder fazer operar em seu interior o ato racional que instaura a prudência”²⁸. É preciso que aquilo que no estado natural é apenas uma inclinação se torne um comportamento firme para que a razão prática possa operar de forma adequada no alveo da emoção.

A relação entre a emoção e a razão, que aparece clara na observação de Zingano, está relacionada à tripartição da alma humana, que Aristóteles herda de Platão e que descreve na seção conclusiva do livro primeiro da *Ética Nicomaqueia*.

O filósofo realiza uma primeira distinção entre a parte racional e a parte privada da razão. Por sua vez, esta última será subdividida

27 Cf. Arist. *EN* II 1, 1103a11-b25; 4, 1105a19-1106a13.

28 Zingano, 2007, p. 379.

numa parte comum a todos os viventes e que dirige a nutrição e o crescimento, e uma parte que dirige as sensações, os movimentos e os apetites. Das duas funções da alma irracional, a primeira não há diretamente parte na virtude, ao passo que a segunda, embora seja irracional, “participa” da razão, visto que pode escutar a razão, diz Aristóteles. Nem sempre isso acontece. Há pessoas em que as emoções gritam mais alto do que a razão e esta última não há como intervir. Trata-se de pessoas que são vítimas da *acrasia*, isto é, de fraqueza moral. Embora sejam cientes daquilo que a razão manda fazer, simplesmente não fazem. Isso não impede que, em geral, o lado emocional do homem, diferentemente dos animais, tem a capacidade de ouvir a razão. Isso acontece com a pessoa temperante, a qual, mesmo percebendo um conflito entre seus desejos e a razão, no momento da ação, obedece à razão.

No primeiro Módulo, estudamos a secção da *República* platônica, em que o filósofo fornece uma tripartição da alma. Aristóteles herda essa divisão, mas, ao mesmo tempo, a modifica em alguns aspectos importantes. Na filosofia de Platão, não se pode falar realmente de três faculdades da alma. Seria mais apropriado utilizar o termo parte no lugar de função ou faculdade. Com efeito, Platão, para deixar mais claro que cada uma das partes realiza uma função própria que não pode ser confundida com a função de outra parte da alma, coloca as três partes da alma em diferentes posições no interior do corpo humano.

Outro ponto em que as duas concepções se afastam foi evidenciado por Reale: a divisão platônica é uma partição fundada na doutrina idealista da alma, pela qual o corpo é visto como seu “cárcere”, ao passo que a posição de Aristóteles respeita primeiramente

as funções biológicas do ente natural. A vida do animal pressupõe determinadas “operações constantes, nitidamente diferenciadas, e a alma, enquanto princípio de todos os seres vivos, deve ter capacidades ou partes que presidem e regulam estas operações”²⁹.

Para entender o desenvolvimento que Aristóteles dá a sua ética, é importante lembrar que o filósofo reconhece que a parte emotiva da alma tem a capacidade de obedecer à razão (*peitarchikon tou logou*). Essa capacidade é fundamental para entender de qual maneira a razão pode entrar em harmonia com uma faculdade irracional de forma não conflituosa. O exemplo de Aristóteles é esclarecedor. A faculdade irracional pode escutar a faculdade racional tal qual um filho ao pai. O fato de “poder” não confirma que com certeza isso acontecerá. Há apenas uma possibilidade que, porém, pode aumentar suas chances de acontecer, se o filho for educado. O mesmo acontece na relação entre faculdade irracional, no papel de filho, e a faculdade racional, no papel de pai. Como na relação de pai e filho, a parte irracional da alma pode ouvir a razão, mas de forma parecida ao que acontece numa família, o filho só escutará os pais se for anteriormente educado por eles. Quando somos crianças, a tendência humana natural é de obedecer às normas só em troca de recompensas. Com o tempo e o desenvolvimento da razão, a pessoa adquire a consciência e passa a respeitar as normas por considerá-las razoáveis. Observa Zingano: “se quem ouve um argumento não tiver a alma previamente preparada pelos costumes a agir bem, ele *não escutará nem*

29 REALE, 2007, p. 80-81. Este ponto foi desenvolvido de forma interessante na tese de Doutorado de Rafael Rodrigues Pereira (Tese de Doutorado, 2010).

mesmo o compreenderá” (ZINGANO, 2007, p. 379). Eis a razão pela qual a função irracional da alma só escutará seu superior se for anteriormente educada para isso.

Materiais de Suporte:

Extratos de filósofos clássicos.

Bibliografia:

- ARISTÓTELES: *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- _____. **Livro I e II**. In: _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial/ Paulus, 2008.
- FINLEY MOSES I. *O legado da Grécia, uma nova avaliação*. Brasília: Ed. UNB, 1981.
- GAUTHIER, R. N & JOLIF J Y. *L'Étique à Nicomaque: introduction et commentaire*. Paris: Publications Universitaires de l'Université de Louvain, 1970.
- GAUTHIER R. A. *Introdução à moral de Aristóteles*, Lisboa: Europa-América, 1992.
- MAGALHÃES-VILHENA V. *O problema de Sócrates, o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste – Gulbenkian, 1984.
- MUNOZ A. A., *A ordem do mundo e a possibilidade da ação em Aristóteles*. São Paulo: USP, 1998.

NUSSBAUM M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

ZINGANO M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO M. Introdução e parte relativa a I 13 e II. In: _____. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.



Módulo III

**A Virtude da
Razão Prática**

1. A essência da virtude moral

Após ter estabelecido que a excelência da função irracional da alma, isto é, a virtude ética ou moral, é uma disposição (*hexis*), Aristóteles deve especificar no interior desse gênero qual é a característica que propriamente diferencia a virtude moral de outras espécies de disposição. Com isso quero dizer que para determinar o que um fenômeno é, é preciso determinar o gênero e a diferença específica. O gênero da virtude moral é a disposição e sua diferença específica será indagada nas páginas que seguem.

Diferença específica da virtude moral, que distingue esta virtude de outra disposição e, sobretudo, que a distingue da virtude intelectual é a *mediedade*, ou *mediania*, em grego *mesotes*, termo que às vezes é traduzido por “meio-termo, justa medida”.

Essa noção de justo meio ou justa medida não é de fato um conceito original no pensamento grego clássico. Já os poetas arcaicos Homero e Hesíodo fazem uso dessa expressão, respectivamente nas seguintes obras: Homero, *Odisseia* I, 32-34; Hesíodo, *Os trabalhos e os Dias*, 211, 215. Os poetas trágicos a trazem na representação, por exemplo, Eurípedes na *Medeia*, 1339 e Ésquilo no *Agamenon*, 910. Por fim, os célebres Sete Sábios, personagens meio históricos e meio legendários, parece que tinham feito dessa expressão uma espécie de norma universal.

Na medicina, os médicos de escola hipocrática costumam dizer que a saúde é a harmonia entre os humores contrários, ao passo que a doença é seus excessos ou suas faltas. A filosofia pitagórica,

que segundo Gauthier & Jolif foi a primeira a usar o termo *mesótes*³⁰, usava o conceito de limite (*peras*) para indicar a proporção, harmonia e perfeição. Platão, que na juventude parece ter sido um discípulo da escola, ou se aproximou a ela em ocasião das três viagens na Itália, herdou o conceito e fez bom proveito. Como vimos no primeiro Módulo, o filósofo ateniense se serve dessa ideia na formulação da sua teoria da justiça, entendida como a justa relação e a proporção entre as diferentes partes da Cidade Ideal; paralelamente, a justiça é a mediedade entre as diferentes partes da alma.

No âmbito das artes plásticas, essa regra é aplicada. Na escultura do período clássico, é evidente que não existe corpo humano que seja tão simétrico e bem formado quanto aquilo das estátuas gregas.

Enfim, ao filósofo de Estagira, o material a partir do qual inspiração não faltava. É possível que Aristóteles tenha sido inspirado justamente pelas obras dos artistas plásticos. Com efeito, na *Ética Eudemia*, ele comenta que a tradição tem o hábito de dizer que das belas obras de arte não é possível acrescentar nem tirar nada, pois os excessos destroem a excelência destas obras, ao passo que o meio termo a preserva. Essa é a razão pela qual os artistas virtuosos sempre buscam manter a justa medida em seu trabalho (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1106b5-15).

No caso de Aristóteles, a expressão adquire uma importância ainda superior que nos filósofos anteriores, ao ponto de ser considerada a regra áurea do agir moral: “nada em excesso”. A ênfase que o filósofo deu ao conceito fez com que, no período helenístico, sua doutrina ética fosse conhecida como doutrina da *mediedade*, ou

30 Gauthier e Jolif, 1970, p. 143-144 (tomo II).

metriopátheia, isto é, a boa medida nas emoções (ZINGANO, 2007, p. 72). Esses poucos indícios nos mostram coisas importantes. Em primeiro lugar, a importância que Aristóteles atribui às emoções. Não é possível desconhecer as influências das emoções na realização da ação, como queria Sócrates, nem há como desenraizar as emoções, como pensaram mais tarde os filósofos estoicos. É preciso, porém, procurar a proporção entre os excessos das emoções graças à qual a ação será adequada do ponto de vista moral:

o excesso e a falta destroem a excelência [...], ao passo que o meio termo a preserva. (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1106b13).

E o meio em relação a nós é o ótimo: ‘Em qualquer coisa, seja ela homogênea ou divisível, é possível distinguir o mais, o menos e o igual, e isto ou em relação à própria coisa ou em relação a nós [...] cada pessoa que tem ciência evita o excesso e a falta, enquanto busca o meio e prefere-o, e esse meio é estabelecido não em relação à coisa, mas em relação a nós’. (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1106a26-b7).

Já antecipei, logo no primeiro Módulo do material de estudos, a mesma doutrina da justa proporção a, por assim dizer, sua diferença específica, isto é um atributo que a diferencia propriamente da “justa proporção” matemática.

Aristóteles enfatiza que a justa medida deve ser pensada em relação ao agente. E, na verdade, não basta. Não podemos desconhecer a importância das circunstâncias em que a ação acontece. A justa medida, enfim, é relativa a um agente específico *hic et nunc*, isto é, aqui e agora. Numa situação diferente, em circunstâncias diferentes,

com pessoas diferentes, a justa medida pode variar. Essa importância dada às circunstâncias faz com que a ética aristotélica seja “etiquetada” como a ética do particularismo, diferenciando-a assim das éticas modernas e, sobretudo, da ética kantiana.

Eu chamo posição de meio de uma coisa a que dista igualmente de cada um dos extremos, e esta é uma só e idêntica em todas as coisas; e chamo posição de meio com relação a nós o que não excede nem carece. Esta, porém, não é única, nem igual para todos. Por exemplo, pondo o dez como quantidade excessiva e o dois como quantidade defectiva, o seis é considerado o meio com relação à coisa: este é, de fato, o meio segundo a proporção numérica. A posição de meio com relação a nós é interpretada assim: com efeito, se comer dez minas é muito e comer duas é pouco para alguém, não por isso o mestre de ginástica mandará comer seis minas; de fato, para quem receber tal porção, ela pode ser muito ou mesmo pouco: para Milo, de fato, é pouco, para um principiante de ginástica é muito. [...] Assim, cada pessoa que tem ciência evita o excesso e a falta, enquanto busca o meio e prefere-o e esse meio é não em relação à coisa, mas em relação a nós (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1106a26-b7).

Mais uma vez, porém, o fato que a mediania seja pensada com relação ao agente, não é exatamente uma criação de Aristóteles. Gauthier e Jolif observam que as conhecidas inscrições da Grécia clássica que datam por volta de 650 a.C. – 550 a.C. e que são atribuídas aos sete sábios eram “conheça-te a ti mesmo” e “nada em

excesso” (*gnothi sauton; meden agan*)³¹. De acordo com eles, as duas frases devem ser pensadas em união uma com a outra e indicam precisamente que o “nada em excesso” (*mediedade*) deve ser buscado pelo homem mediante o conhecimento de si mesmo, ou seja, da sua própria condição.

Aubenque, por sua vez, confirma a relação entre o conceito de justa medida e sua aplicação à condição do indivíduo:

Conheça teu alcance, o qual é limitado; saiba que tu és mortal e não um deus. O “conhece-te a ti mesmo” não nos convida a encontrar em nós o fundamento de todas as coisas, mas, ao contrário, traz à consciência nossa finitude: é a fórmula mais expressiva da prudência grega, ou seja, da sabedoria dos limites.
(AUBENQUE, 2008, p. 264)

O conceito que os preceitos trazem é evidente: todo excesso destrói a excelência, Aristóteles estabelece que qualquer virtude é destruída pelos extremos (ARISTÓTELES. *EN* II 5, 1106a 25-30). A virtude implica a busca de um equilíbrio entre o “sentir excessivo” e a apatia. A mediania, ainda, deve ser aplicada não apenas às paixões, mas também às próprias ações, visto que o justo meio entre as emoções leva o homem à ação moderada, que é uma consequência das emoções: “de modo análogo, também existe excesso,

31 Este ponto é destacado por Rafael Rodrigues Pereira na tese de Doutorado *Kant, Aristóteles e a razão prática*, de 2010, pp. 48-68, da qual citamos as passagens de Gauthier e Jolif e Aubenque.

carência e um meio termo no que diz respeito às ações” (1106b25). (GAUTHIER & JOLIF 1970, p. 142, tomo II).

Nem todas as ações ou paixões admitem, segundo Aristóteles, um meio termo, visto que existem ações que são em si mesmas vícios. Com efeito, certas ações implicam por seu próprio nome o caráter perverso dos atos. Por exemplo, a impudência, a inveja, o roubo, o assassinato. Essas emoções e ações são censuráveis:

Estas afecções e estas ações, e a outras de mesmo gênero, são todas, com efeito, censuráveis porque são perversas em si mesmas, e não é somente seu excesso ou falta que é condenado. Não é, por conseguinte, jamais possível pôr-se na direita via quanto a elas, mas constituem sempre faltas. (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1107a12-14)

A virtude é a busca da harmonia ditada pela razão entre as emoções extremas:

experimentar estes sentimentos no momento certo, em relação aos objetos certos e às pessoas certas, e de maneira certa, é o meio termo e melhor, e isso é característico da excelência (ARISTÓTELES, *EN* II 5, 1106b20-23)

Como um arqueiro visa o alvo, o agente visa o objetivo longe dos excessos, isto é, visa a excelência. Este ponto é importante. O meio termo não deve ser confundido com a mediocridade. O meio termo é uma mediania que, do ponto de vista moral, corresponde à excelência.

Zingano assinala a enorme importância da doutrina da *mediedade* e utiliza uma expressão-chave da *Metafísica* aristotélica para

ressaltar sua importância: a *mediedade* é a *quididade* da virtude, e acrescenta “a razão prática, para Aristóteles, não pode operar a não ser que existam previamente as disposições morais, isto é, paixões ou emoções *moderadas* pelo hábito e pelo exercício.” (ZINGANO, 2007, p. 146, itálico do autor)

O que avalia se o comportamento do agente é virtuoso ou vicioso é finalmente o hábito, graças ao qual tomamos a justa medida relativa a nós, imposta pela razão, com relação às emoções.

Como observa Zingano, isso não leva a um relativismo moral, segundo o qual “para tal pessoa tal coisa e para outra, tal outra”. A *mediania* é relativa às circunstâncias nas quais a ação se produz, e é tal para todos os entes racionais. Uma vez que o agente delimita as circunstâncias, do menor, como por exemplo, a cidade de Atenas ou um bairro dela, até o mais abrangente, ou seja, o ente racional, o ato permitido é único, e o melhor que possa ser realizado nessas circunstâncias determinadas (ARISTÓTELES, *EN* II 5, 1106b28-33).

Enfim, a virtude:

é uma disposição ligada à escolha deliberada, que consiste em uma *mediedade* relativa à nós, a qual é determinada por uma razão, isto é, como a determinaria o homem prudente. (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1106a36-37).

Como observam Gauthier e Jolif, a moral aristotélica nasce do dualismo da natureza humana, que é racional e irracional ao mesmo

tempo, é razão e desejo. O valor moral das ações é tornado possível pelo fato de que nossos atos, embora tenham como ponto de partida o desejo, podem, porém, ser determinados por razões.

Vimos que, para Aristóteles, uma das partes irracionais da alma é capaz de “ouvir” a razão, o que aponta para uma oportunidade de *mutação essencial* do simples desejo em um desejo racional. Analisaremos em seguida como se dá a formação do “desejo racional”, ou seja, a transformação da pura emoção mediante a intervenção da razão. A virtude só pode ser considerada “perfeita” ou “completa” quando o indivíduo passa a satisfazer seus desejos a partir de razões:

depois de ter adquirido razão, haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição, e, apesar de continuar semelhante ao que era, passará a ser virtude no sentido estrito. (ARISTÓTELES, *EN* VI, 13, 1144b12-13).

E mais adiante, afirma que “na parte moral há dois tipos, que são a virtude natural e a virtude em sentido estrito, e esta última envolve sabedoria prática. (ARISTÓTELES, *EN* VI 13, 1144b15-20).

Recorro mais uma vez às preciosas palavras de Zingano, “A virtude própria é a virtude natural tornada perfeita pela apreensão de razões” (ZINGANO, 2007, p. 400).

O caminho para harmonizar a parte irracional da alma com a razão prática “pois, como vimos, o justo meio é determinado pela razão “ nos leva a explicar, na parte seguinte do texto, como se dá essa intervenção. Com efeito, além de adquirir estados emocionais moderados, ainda a alma irracional não alcançou sua excelência.

Não basta desejar, é necessário também que o desejo seja bom e quem conhece e determina a bondade do desejo é a função excelente da razão prática.

2. A Sabedoria prática e sua excelência

Para saber em que consiste a “reta razão” que determina a justa proporção entre os excessos das emoções, é preciso estudar o livro VI da *Ética Nicomaqueia*, pois é nesse livro que o filósofo examina a noção de *phronesis* ou, como é geralmente e infelizmente traduzido, prudência.

Para entender o que é a prudência, é necessário lembrar que acima das virtudes éticas, segundo Aristóteles, estão as virtudes da parte mais elevada da alma, isto é, da alma racional, chamadas virtudes dianoéticas. Dado que duas são as partes ou funções da alma racional, uma que conhece as coisas contingentes, a outra que conhece as coisas necessárias existirá também uma perfeição da primeira função e uma perfeição da segunda função da alma racional. Essas duas partes da alma racional são chamadas de razão prática e de razão teórica, e as respectivas virtudes serão as formas perfeitas com as quais se colhe a verdade prática e a verdade teórica.

No livro II da *Ética*, lá onde o filósofo fornece a definição de virtude moral através da determinação do gênero e da diferença específica, o meio termo, isto é, a essência da virtude moral, é determinado

por um princípio racional. O livro VI retoma precisamente essa formulação, mas de uma forma mais clara. Eis as duas passagens:

A virtude é, então, uma disposição de caráter relacionada com a escolha de ações e paixões, e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, que é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1106b36).

O meio termo é determinado pelos ditames da reta razão. (ARISTÓTELES, *EN* VI 1, 1138b19).

Essa afirmação não deveria nos surpreender, visto que Aristóteles já tinha declarado anteriormente que a parte irracional da alma é dotada da capacidade de escutar, melhor seria dizer, acolher, a faculdade racional e que, para que isso seja possível, a parte irracional deve ser educada através do “hábito” de forma tal que se torne capaz de sentir em modo moderado. E já no começo do Tratado, isto é, no livro I Aristóteles tinha acrescentado à concepção da felicidade como realização dos desejos, a teoria da “função” (*ergon*) própria do homem, visto que para ser feliz não basta desejar, mas é necessário que haja uma transformação do simples desejo colocado pela parte irracional da alma. O simples desejo deve se tornar desejo propriamente humano e isso se dá quando o desejo é transformado pela razão prática. A razão prática deve trabalhar no interior mesmo do desejo irracional.

Que tudo isso seja complicado de explicar e, sobretudo, de acontecer, é algo que o mesmo filósofo sabe. Aristóteles, com efeito, é um dos pouquíssimos filósofos morais que tenta não colocar as

duas componentes humanas, a irracionalidade e a razão, em conflito entre elas, nem tenta exaltar uma em detrimento da outra. Aristóteles tenta, e com sucesso, colocar as duas partes em harmonia estrita uma com a outra, ligar uma com a outra a ponto tal que uma não pode existir sem a outra.

Logo no prólogo do livro VI e nas primeiras páginas Bekker, o filósofo de Estagira diferencia a razão teórica da razão prática.

Quando Aristóteles fala de simples “razão” ao longo da *Ética* não se refere à razão socrática ou platônica. Com efeito, vimos no primeiro Módulo que nem Sócrates nem Platão diferenciam a razão teórica da razão prática. De acordo com Aristóteles, pelo contrário, a razão teórica tem como objeto os entes eternos e não intervém nas experiências do sujeito.

No livro VI, Aristóteles diferencia as funções da alma racional e para cada uma delas especifica a função própria. Primeiro, a alma racional é dividida em parte científica (*epistemonikon*) e parte calculativa (*logistikon*). Esta divisão da parte racional da alma em duas subpartes já havia sido anunciada por Aristóteles no final do livro I.

A parte científica investiga as realidades sobre as quais o homem não tem poder de deliberação e que são eternas e invariáveis. A parte calculativa age no tocante das coisas que podem ser diferentes.

essa espécie de sabedoria não se relaciona apenas com o universal mas também com os casos particulares, que se tornam conhecidos pela experiência”; “a sabedoria prática se relaciona com o fato particular imediato, que é objeto não de conhecimento científico mas de percepção. (ARISTÓTELES, *EN VI 8, 1142a13*).

O filósofo procura saber o que é a excelência da parte racional da alma que delibera sobre aquilo que pode ser diferente, utilizando um paralelo com a virtude da parte científica da alma³².

Visto que a virtude da parte científica da alma é procurar a verdade, “todo o esforço de Aristóteles vai consistir em mostrar o sentido que reveste a noção de verdade no caso do intelecto prático” (GAUTHIER & JOLIF, 1970, p. 443, tomo II). A conclusão de Aristóteles é que a excelência da função da parte prática da alma racional, isto é, a *phronesis*, é

uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no tocante às coisas que são boas ou más para o homem. (ARISTÓTELES, *EN VI 5, 1140b1*).

A sabedoria prática (*phronesis*) consiste em saber dirigir corretamente a vida do homem, isto é, em saber deliberar corretamente sobre o que é bem ou mal para o homem. Esta, ainda diz Aristóteles, é

uma disposição prática, acompanhada de razão veraz, em torno do que é bem e mal para o homem. (ARISTÓTELES, *EN VI 1, 1139a5*)

A expressão de Aristóteles é técnica e pode parecer de difícil compreensão. Pierre Aubenque entende que as virtudes morais são disposições práticas, adquiridas através da educação, concernentes

32 O paralelo entre as excelências da parte científica (*epistemonikon*) e da parte calculativa (*logistikon*) é explicado com riqueza de detalhes em Rafael Rodrigues Pereira, Tese de Doutorado, 2010.

à escolha dos fins das ações humanas, a virtude dianoética. Isto é, a virtude da parte intelectual da alma relacionada à função prática da razão, *phronesis*, é uma disposição prática concernente à regra da escolha, mais particularmente correção do critério de escolha (AUBENQUE, 2008, p. 61). Finalmente, a sabedoria prática é a virtude de bem deliberar acerca daquilo que é bom para o homem:

julga-se que seja característico de um homem dotado de sabedoria prática ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular (...), mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa de um modo geral. (ARISTÓTELES, *EN VI 5*, 1140a27).

Esta definição enfatiza alguns termos que ainda temos que examinar e que serão estudados logo nas páginas seguintes. Um termo muito importante é a deliberação (*bouleusis*). Brevemente posso antecipar que “deliberar” significa pesar razões rivais, tomando uma em detrimento da outra. Por exemplo, preciso comprar um novo laptop, visto que o meu quebrou. Este é o fim posto pelo desejo: desejo comprar um laptop. A razão começa agora um processo de deliberação, avaliando as possibilidades que se apresentam para mim. Primeiramente, posso descer na loja de material eletrônico que se encontra perto da minha casa e é uma loja especializada, ou posso ir para o shopping, no qual terei maior possibilidade de escolher entre vários modelos. Para escolher, a razão prática começa a pesar as vantagens e as desvantagens das duas alternativas: se eu descer logo na loja perto da minha casa, poderei adquirir agora o material do qual preciso, mas o preço será

certamente maior. Se eu for para o shopping, que é situado longe da minha casa e para ir até lá preciso utilizar mais do que um meio de transporte, não poderei ter o laptop de imediato, mas terei a possibilidade de economizar. Esse processo de pesar razões rivais em vista de certo fim é chamado por Aristóteles de deliberação.

Quando o desejo do fim já está presente, a deliberação estabelece quais e quantas são as ações e os meios melhores para chegar ao fim. O desejo correto do fim e a boa deliberação são os principais ingredientes para uma ação moralmente boa, pois

esta [a virtude moral, ou seja, o desejo correto do fim] faz com que nosso objetivo seja certo, e a sabedoria prática, com que escolhamos os meios certos. (ARISTÓTELES, *EN VI 12*, 1144a90).

Aristóteles enfatiza que a excelência da razão prática é a capacidade de deliberar bem acerca daquilo que é bom para o homem. Daí, o filósofo consegue enxergar a relação essencial entre a parte irracional da alma e suas virtudes e a parte racional da alma e suas virtudes. As virtudes morais, como, por exemplo, a coragem, a temperança, a generosidade, a justiça, a polidez, o pudor, a cortesia e assim por diante, só se tornam virtudes próprias com a intervenção da razão prática. Pois, em cada ação que requer a aplicação de uma ou mais virtudes práticas, o agente visará ao meio termo prescrito pela razão prática. Esta, por sua vez, só pode operar se há um lugar propício, isto é, se a alma irracional do agente possui a disposição adequada em seu interior para operar a fim de determinar a justa medida, isto é a excelência na ação.

Utilizei a expressão “virtude própria” para diferenciar a virtude moral completa, acabada das simples tendências que o homem tem para se comportar bem (é evidente o otimismo de Aristóteles relativamente à natureza humana), e para diferenciá-la também da simples aquisição de uma disposição para bem agir, o hábito. É possível, com efeito, que o homem realize uma ação boa pelo fato de imitar outra pessoa, ou pelo simples fato de que assim foi educado. Também nessa última hipótese, o agente realiza uma ação boa, mas sem entender nem reconhecer as razões que fazem com que sua ação seja boa. Como dizer que o homem age bem sem saber por que sua ação é boa. É evidente que, para Aristóteles, há diferentes graus de virtude. O homem torna-se bom em sentido completo quando a ação da razão prática é implicada na realização da ação.

Antes de concluir o livro VI, Aristóteles se põe uma última questão: se uma pessoa já possui as virtudes morais, ou seja, as disposições moderadas que visam ao justo meio, em que medida a *phronesis* aprimora a virtude do agente e que utilidade a sabedoria prática tem? A resposta a essa pergunta leva o filósofo a explicar alguns pontos importantes de sua doutrina. O autor explica que a relação entre as virtudes morais e sabedoria prática não é de meio para fim. Com isso, Aristóteles quer dizer que a sabedoria prática não é instrumental. A relação entre as duas é a mesma que a saúde tem com a saúde.

A sabedoria prática produz algum efeito, não como a arte da medicina produz a saúde, mas como as condições saudáveis são a causa da saúde; é assim que a sabedoria filosófica produz a felicidade, pois, sendo uma parte da excelência como um todo, por ser possuída, ou melhor,

por ser usada, a sabedoria filosófica faz o homem feliz.
(ARISTÓTELES, EN VI 1144a3-7)

Lembre-se de que Aristóteles está persuadido que as virtudes morais são essenciais para o homem conseguir a felicidade. Com efeito, a felicidade é considerada o fim último de nossos desejos e o bem supremo. Mas, os desejos que tornam o homem feliz, isto é, realizado, devem ser desejos humanos. Para serem desejos humanos, devem implicar o uso da racionalidade. Num primeiro momento, a racionalidade age no interior do desejo, sendo a regra que determina o justo meio entre os excessos dos desejos. Agora Aristóteles enfatiza que a sabedoria prática está envolvida na própria essência da felicidade. Embora o filósofo não desconheça a primazia dos desejos no tocante das ações, ele destaca várias vezes a necessidade da intervenção da razão, a ponto que a doutrina ética aristotélica pode ser definida como uma forma de intelectualismo moderado.

Só a intervenção da sabedoria prática torna a virtude “virtude própria”. Esta nos permite distinguir uma ação que parece virtuosa de outra que é realmente virtuosa.

para alguém ser bom é preciso ter uma certa disposição quando pratica esses atos, isto é, a pessoa deve praticá-los em decorrência de uma escolha e visando aos próprios atos.
(ARISTÓTELES, EN VI 12, 1144a20).

Algo foi acrescentado nessas palavras de Aristóteles. Para que uma ação seja realmente virtuosa não basta que essa não seja apenas uma ação por imitação. Nem uma ação justificada apenas pelas

disposições morais torna uma ação propriamente virtuosa. É ainda necessário acrescentar a noção de deliberação, pois como veremos no Módulo a seguir, só a deliberação acarreta a noção de responsabilidade moral que é um fundamento de qualquer ética. Se não há responsabilidade, não há por que falar de ética.

A deliberação acarreta a responsabilidade moral porque é a capacidade de nos darmos razões.

Agora é possível enxergar numa forma mais clara a relação entre a disposição moral e a função própria da razão prática, que é o ato de deliberar:

esta [a virtude moral] faz com que nosso objetivo seja certo, e a sabedoria prática, com que escolhamos o meio certo. (ARISTÓTELES, *EN VI 12*, 1144a9).

Se o fim for mau, só se poderá falar de astúcia e não de sabedoria prática. Se o fim for o fim verdadeiro, o fim bom, o fim propriamente humano, poderá se falar de sabedoria prática. Logo, e mais uma vez, a sabedoria prática depende da presença da virtude moral que põe o fim.

E a disposição moral precisa da sabedoria prática para se tornar “virtude própria”. A distinção entre graus de virtude faz toda a diferença. Há o nível da virtude natural, o nível do hábito e o nível da virtude própria, quando a ação é acompanhada pela razão:

Com efeito, até a criança e os animais selvagens têm as disposições morais naturais para estas qualidades, todavia quando elas não estão acompanhadas da razão, são

evidentemente nocivas; apenas nós parecemos perceber que elas podem levar-nos para o mau caminho, da mesma forma que um corpo robusto, porém destituído da visão, pode cair desastrosamente em razão de esta lhe faltar, porém, depois de ter adquirido a razão, haverá uma diferença no seu modo de agir e sua disposição e, apesar de continuar semelhante ao que era, passará a ser virtude no sentido estrito. (ARISTÓTELES, *EN VI 13*, 1144b8-12).

Como acontece com Platão, em que as virtudes são múltiplas – mas quando uma pessoa possui a sabedoria possui também as outras virtudes –, no caso de Aristóteles quem possui a virtude dianoética, isto é, a *phronesis*, possui todas as outras virtudes morais.



Materiais de Suporte:

Extratos de filósofos clássicos.

Café Filosófico: Ação e Razão - Marco Zingano:

<https://www.youtube.com/watch?v=bULzokOQ64U>

Bibliografia:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003. Livros I, II.

AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

GAUTHIER R. A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Lisboa: Europa-América, 1992.

GAUTHIER, R. N & JOLIF J Y. *L'Étique à Nicomaque: introduction et commentaire*. Paris: Publications Universitaires de l'Université de Louvain, 1970.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. London: Oxford University Press, 1968.

HUTCHINSON D.S. *The Virtues of Aristotle*. London, 1986.

KRAUT R. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford, 2002.

MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc, 2001.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Em particular a secção relativa à ética antiga.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

ZINGANO M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.

ZINGANO M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008. Introdução e parte relativa a I 13 e II.

ZINGANO M. *Razão e sensação em Aristóteles*. Um ensaio sobre De Anima III 4, 5. Porto Alegre: L&PM 1998.



Módulo IV

**O voluntário e o
involuntário, condição prévia
da harmonização entre
a inclinação natural
e a razão prática**

1. A racionalização do desejo

O problema que se põe agora é um problema complexo, pois trata-se de entender concretamente o que Aristóteles quer dizer quando afirma, numa maneira pouco teórica e bastante metafórica, que a parte irracional tem a capacidade de “escutar” a razão. Dito diversamente, se nossas ações são determinadas pelos desejos, como então elas podem ser dirigidas pela razão prática?

De que modo o nosso desejo torna-se um “desejo bom”, isto é, um desejo racional?

Para responder a esta questão, Aristóteles introduz, no livro III da *Ética Nicomaqueia*, a questão da voluntariedade, ou seja, do critério que torna uma ação voluntária (*hekousion*) e o que é que torna uma ação involuntária.

A noção de voluntariedade traz consigo outras duas noções relevantes no interior da ética, isto é, a noção de deliberação (*bouleusis*) e a noção de escolha (*proairesis*).

Com efeito, as ações escolhidas são fruto de uma opção voluntária, visto que ninguém escolhe involuntariamente, e só as ações voluntárias podem ser louvadas ou censuradas de modo a gerar virtude ou vício (ARISTÓTELES, *EN* 1109b30. Cf. 1223a13).

No texto aristotélico, os termos “voluntário” (*hekousion*) e “involuntário” (*akousion*) são utilizados com um sentido mais abrangente do que no nosso uso atual. O primeiro cuidado que é preciso ter com esses termos é o de não confundir a noção de voluntário com o conceito de vontade. Se há um conceito de vontade em Aristóteles é

algo que precisa ser discutido. Por enquanto, é capital não confundir voluntário com vontade.

Às vezes, os termos aristotélicos, “voluntário” e “involuntário”, indicam aquilo sobre o qual o agente é responsável, às vezes aquilo que o agente faz de bom grado (ZINGANO, 2008, *Introdução*). O exame que Aristóteles fornece dos dois termos é mais articulado e mais pontual.

Primeiramente, Aristóteles investiga os casos “mistos”. Com esse apelido de ‘casos mistos’, Aristóteles determina aqueles casos que são, de um lado, involuntários por si; de outro, são voluntários no momento e em troca de um benefício maior:

As coisas que são por si involuntárias, mas que são no momento escolhidas em troca de outras e cujo princípio está no agente são, de um lado, involuntárias por si; de outro, são voluntárias no momento e em troca de outras. Assemelham-se mais às voluntárias, pois as ações se produzem em circunstâncias particulares e estas são voluntárias. Não é fácil dizer quais coisas devem ser escolhidas ao preço de que outras, pois há muitas diferenças nos particulares. (ARISTÓTELES, *EN* III 1, 1110b3-5)

Os casos descritos por Aristóteles são casos em que o agente tem um espaço mínimo de escolha. Porém, por mínimo que seja esse espaço de escolha, isso ainda torna a ação voluntária. No entanto, em si, e tomada em geral, a ação é involuntária. Poderíamos dizer que a ação é voluntária quando considerada no instante da decisão que tomamos de fazer ou não fazer, mas Aristóteles

ênfatiza que *per sé* a ação é involuntária, pois ninguém a escolheria por si mesma.

Em geral, Aristóteles é claro: a condição de ser forçado a realizar uma ação ou de ser compelido torna imediatamente a ação involuntária. O ato voluntário nunca é devido à compulsão ou ao uso da força:

É compulsório ou forçado aquele ato cujo princípio motor é externo ao agente. (ARISTÓTELES, *EN III 3*, 1110a).

E mais adiante: 'Que espécie de ações, pois, devem ser chamadas forçadas? São aquelas que, sem restrições de nenhum tipo, a causa é externa ao agente, o qual em nada contribui para tal ação'. (ARISTÓTELES, *EN III 3*, 1111b)

Logo em seguida, o filósofo examina a condição de ignorância das circunstâncias particulares em que o ato é realizado. Desconhecer as circunstâncias nas quais a ação desenrola torna, mais uma vez, a ação involuntária. Aristóteles especifica o que entende com circunstâncias particulares, fornecendo um elenco: quem age; o que faz; sobre o que ou em que age; com qual instrumento age; com vista a que; e como age.

E, finalmente, o filósofo propõe as definições de involuntário e de voluntário e descarta a ideia de acordo com a qual os atos por impulso ou por apetite seriam involuntários.

A conclusão à qual o Estagirita chegará é a de que dois pressupostos são necessários para qualificar uma ação como voluntária: primeiro, o princípio motor da ação deve estar no próprio agente e, segundo, o agente deve ter conhecimento das circunstâncias particulares em que está agindo:

Sendo involuntária a ação realizada por força e por ignorância, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio reside no agente que conhece as circunstâncias particulares nas quais ocorre a ação. (ARISTÓTELES, *EN III 3*, 1111a20-25)

Logo,

ação voluntária:
o princípio da ação está no agente;
+
o agente conhece as circunstâncias em que a ação se desenvolve.

ação involuntária
ou o princípio da ação não está no agente
ou
o agente não conhece uma ou mais circunstâncias em que a ação se desenvolve

Na análise do segundo critério, isto é, na análise dos atos involuntários, Aristóteles investiga precisamente o que pode ser ignorado e que faz com que o ato se torne involuntário, e chega à conclusão que se trata das circunstâncias que envolvem a ação:

A ignorância incide sobre todas estas circunstâncias nas quais se desenrola a ação; aquele que ignora uma delas parece ter agido voluntariamente, sobretudo entre as

circunstâncias mais importantes: o fim parece ser sumamente importante entre as circunstâncias nas quais ocorre a ação. Do ato dito involuntário por causa de tal ignorância deve ainda a ação ser penosa e provocar arrependimento. (ARISTÓTELES, EN III 2, 1111a15-20).

No exame da ignorância das circunstâncias, o filósofo acrescenta uma observação sobre o fato de o agente se arrepender ou não, especialmente no caso em que a ação tenha êxito ruim. Se o agente se arrepende, o ato é involuntário; se o agente não se arrepende, embora o ato não possa ser dito voluntário, é não voluntário.

É preciso prestar atenção ao fato de que a questão - se o agente agiu de modo contrariado ou não - não é determinante para a distinção entre o voluntário e o involuntário. Tais problemas aparecem apenas quando Aristóteles introduz a questão do arrependimento. Neste contexto, há a distinção entre atos involuntários e atos não voluntários. Esta distinção está no interior dos casos em que não há conhecimento de uma ou mais circunstâncias particulares. Logo:

*No interior dos atos cometidos por ignorância das circunstâncias
Atos involuntários:
o agente demonstra arrependimento
(caso em que a consequência do ato seja ruim)*

*Atos não voluntários:
o agente não demonstra arrependimento
(caso em que a consequência do ato seja ruim)*

A razão pela qual Aristóteles tenta determinar com a maior clareza possível o sentido dos termos, está no fato de que somente paixões e ações voluntárias contribuem para a formação das virtudes. E, mais do que isso, é possível atribuir responsabilidade ao agente apenas quando os atos são voluntários.

O agente pode ignorar outros elementos: os seus próprios interesses, e, no caso, ele se torna um homem malvado; ou ainda pode ignorar o universal, ou ter ignorância na escolha deliberada.

Todo homem perverso ignora o que deve fazer e de que deve abster-se, e por causa de tal erro os homens tornam-se injustos e, em geral, maus; Já involuntário quer dizer não quem ignora o que é benéfico, pois a ignorância na escolha deliberada não é causa do involuntário, mas da perversidade, nem a ignorância geral (pois por sua causa os homens são censurados. (ARISTÓTELES, EN 1110b31-34)

Temos aqui duas possibilidades: a ignorância geral, ou ignorância do universal e a ignorância na escolha deliberada. Com efeito, o que Aristóteles chama “o benéfico” inclui tanto a ignorância do meio no interior de uma deliberação quanto a ignorância do fim, isto é, a ignorância geral.

A ignorância do universal, ou como dizem Gauthier & Jolif, “do que deve ser feito ou do que devemos nos abster” (GAUTHIER & JOLIF, 1970 p. 184, tomo II) tem relevância para o problema da fraqueza da vontade (*acrasia*), fenômeno que o filósofo analisa no livro VII da *EN*. A ignorância geral é a ignorância de regras e costumes gerais, ou a ignorância das convenções sociais que podem ser tomadas como fins para as ações (ZINGANO, 2008, p. 154).

A ignorância na escolha deliberada é a ignorância que alguém poderia mencionar ao dizer que não sabia que tal meio, empregado para realizar a ação, era impróprio para obter tal fim. Com efeito, a deliberação (*bouleusis*), de acordo com Aristóteles, nada diz acerca do fim da ação, mas determina os meios mais eficazes que levam a realização da ação. Logo, a ignorância na escolha deliberada é a ignorância alegada por alguém que usa um instrumento impróprio ou interdito pela Lei ou pelas convenções sociais, tendo como objetivo conseguir certo fim.

Resumindo, Aristóteles menciona aqui apenas duas possibilidades e não três, como poderia parecer em uma leitura superficial. Temos a ignorância geral, ou ignorância do universal, e a ignorância na escolha deliberada. Com efeito, o que Aristóteles chama “o benéfico” inclui tanto a ignorância do meio no interior de uma deliberação quanto a ignorância do fim, isto é, a ignorância geral.

O fato de que o agente deve conhecer as circunstâncias que envolvem a ação revela um aspecto importante da ética aristotélica. Como diz Zingano,

“o agente sempre deve agir em função das circunstâncias”; “não há assim regras e códigos previamente estabelecidos, que bastaria seguir, mas é preciso decidir caso a caso (...) a ação moral só revela sua verdade nos casos singulares, imersa nas circunstâncias no interior das quais se produz. (ZINGANO, 2007, p. 336-337)

Já no livro II, Aristóteles havia mencionado este aspecto, comentando na parte final do trecho que o indivíduo é o juiz do que deve ser praticado em cada ação:

(...) o tratamento da teoria sobre a conduta se fará em linhas gerais e não de maneira precisa, conforme fizemos ver desde o princípio desta investigação: as explicações que estamos procurando devem estar de acordo com os respectivos assuntos; as questões que dizem respeito à conduta e ao que nos convém não têm fixidez nenhuma, do mesmo modo que nada tem de fixo as que dizem respeito à saúde. E se é assim com a explicação em geral, o exame dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, visto que não há arte ou preceito que abranja a todos eles, senão que as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais adequado à ocasião, tal qual acontece na arte da navegação ou na da medicina. (ARISTÓTELES, *EN* II 2, 1104a-10).

Daí a importância da educação moral do agente. Com efeito, que o agente seja um bom juiz é condição necessária para agir bem. Há uma diferença considerável entre aqueles que tomam o bem

aparente pelo bem real, e aqueles que realmente reconhecem o bem para si e para os outros, logo há uma disparidade entre o malvado (*kakos*) e o homem virtuoso (*spoudaios* ou *phronimos*). Como diz Aristóteles mais adiante:

as ações são ditas justas e temperantes quando são tais como as que praticaria o homem justo ou temperante. (ARISTÓTELES, *EN* II 3, 1105b5).

Após ter levado a cabo a análise da natureza do ato voluntário, Aristóteles pode responder à pergunta que abriu esta unidade: se nossas ações são fruto dos desejos, como então podem ser guiadas pela razão prática?

O primeiro passo é introduzir a noção de “escolha” (*proairesis*).

“escolha” (*proairesis*)
indica precisamente a intervenção previa (pro - aireo) da razão na escolha (aireo) dos meios que estão ao nosso alcance para conseguir aquilo ao qual o apetite tende.

Aristóteles busca uma relação mais forte do que os simples fatos de que o princípio da ação seja o agente e do fato de que o desejo que leva o homem a agir seja próprio do agente. Aristóteles precisa de uma relação que torne o homem responsável da ação pelo fato de que ele poderia ter feito outra coisa e isso estava em seu poder.

Se esse elemento fosse o simples desejo, também os animais ou as crianças poderiam ser responsabilizados pelos seus atos, visto que eles agem só, ou na maioria das vezes, arrastados pelo desejo.

O mesmo, porém, não acontece no caso da pessoa adulta. Como diz Zingano: “Como sou eu quem dou preferência por razão a tal meio em detrimento de tais outros e como o último meio na análise é o primeiro na ação, aquilo que eu faço é, em um sentido relevante, minha ação” (ZINGANO, 2008, p. 26). Mesmo que a relação do fim da ação com o desejo remeta à natureza ou à educação do agente, logo ao hábito que ele tem de agir numa certa maneira em detrimento de outra, a escolha deliberada dos meios faz com que o ato passa a pertencer ao homem de uma forma forte e direta.

Lembro que a deliberação é a ação própria da razão prática a qual, frente a um fim dado, pesam as diferentes possibilidades que o agente tem de agir para alcançar o fim. Quando Aristóteles afirma que a razão delibera os meios, ao passo que o desejo põe o fim da ação, é preciso ainda destacar que o termo “meio” tem, para o filósofo, um sentido mais abrangente que um sentido meramente instrumental. Não se trata apenas de escolher certos instrumentos. Trata-se, também, da maneira de o agente se comportar para alcançar o fim.

Então, como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos após deliberar, a escolha será um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance, pois quando, após a deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar em conformidade com nossa deliberação. (ARISTÓTELES, *EN* III 7, 1113a)

A escolha (*proairesis*)

É o acatamento que o agente dá a um meio em detrimento do outro e a escolha é consequência de uma ponderação racional.

O desejo deliberado (*boulesis*)

É um desejo transformado pela intervenção da razão prática em seu interior. O desejo é inicialmente irracional. Porém, eu preciso ponderar, isto é, deliberar, os meios melhores e mais eficazes (em sentido ético) para alcançar o fim posto pelo desejo. Quando o desejo for realizado em consequência dessa ponderação racional, o mesmo terá sido transformado em sua natureza. E para indicar essa transformação, o filósofo diz que o desejo é deliberado (*boulesis*).

Não se trata de eliminar o desejo, visto que a razão *more geometrico* não move ninguém; não se trata de eliminar a razão, pois o desejo sem razão é cego. Como diz Aristóteles, trata-se de

“desejar de conformidade com nossa deliberação”

isto é, desejar em função daquilo que a razão deliberou.

Mostra-se claramente aqui a ligação entre a razão e o desejo, e a mutação essencial do simples desejo em desejo racional. O filósofo reconhece que o fim das nossas ações é posto pelo desejo, porém o agente deve também decidir como atingi-lo. É neste momento em que o homem delibera sobre as diversas possibilidades à sua disposição, isto é, pesam as razões que o levam a escolher a opção dos meios mais adequados para atingir o fim.

A escolha (*proairesis*) dos meios que leva à conquista do fim implica uma dimensão que é racional. Ao mesmo tempo, porém, a escolha não é puramente intelectual, visto que ela implica também a dimensão emocional, sendo a “decisão de agir” numa direção. Segundo o comentário de Rodrigues Pereira “O decidido é algo deliberado, e é o intelecto que delibera; mas o decidido não é

somente algo deliberado, é também algo desejado, e resta explicar como ele pode ser assim desejado”.

Aubenque observa: “por certo, esta escolha é, ela mesma, um desejo, pois somente se quer os meios porque se quer o fim, e a escolha dos meios permanece subentendida à vontade do fim, sem a qual perderia toda razão de ser; nesse sentido, a *proairesis* conserva um aspecto volitivo” (AUBENQUE, 2008, p. 196).

Como diz Zingano, “o agente busca realizar seu desejo, mas, visto que a escolha dos meios é governada pelo ato de pesar razões, trata-se agora de um *desejo deliberativo*, e quem decidiu por deliberação sobre como agir deseja agora conforme a deliberação (...) o desejo se apresenta agora comandado ou reformulado pelo ato de pesar razões relativamente aos meios” (ZINGANO, 2007, p. 307-308.). O desejo deliberativo não é mais um desejo irracional, pois o agente deseja, agora, em função de razões. Citando mais uma vez Zingano:

(...) o agente age doravante em função do que ele *reconhece* como sendo uma boa razão para fazer ou abster-se de fazer em relação ao um fim dado previamente (...) o que faz com que sua ação seja *sua* é propriamente o fato que podia não fazer o que fez, e ele podia não o fazer não porque podia ter um outro desejo, mas porque podia pesar as razões envolvidas e agir em função do *reconhecimento* do valor moral aceitável ou censurável de seu ato. (ZINGANO, 2007, p. 309)

Isso justifica que Aristóteles considera que só podemos falar de *responsabilidade moral* (“o que depende de nós”, no grego, *ta eph’emin*, é a expressão de Aristóteles, visto que o termo “responsabilidade

ainda não tinha vindo à luz”) a partir da noção de escolha deliberada. Como comenta Zingano, “a escolha basta assim para fundar a responsabilidade moral, ainda que não incida senão sobre os meios”. (ZINGANO, 2007, p. 307).

Não é à toa que no capítulo 4 do livro III da *Ética a Nicômaco* Aristóteles apresenta, no interior da análise à noção de escolha deliberada, a expressão *to eph’ hemin*, o que depende de nós. Nesse contexto, ele afirma que a escolha só pode ser feita sobre as coisas que dependem de nós e que estão em nosso alcance fazer ou deixar de fazer. (Arist., *EN* III 4, 1111b30-31; 1112a30-31; 1113a10-11).

Pelo fato do homem virtuoso realizar tudo o mais voluntariamente, a virtude é voluntária e o vício o será igualmente. (ARISTÓTELES, *EN* III 7, 1114b18-19)³³

As ações que empreendemos em vista do fim desejado são voluntárias, ou seja, decidimos agir ou não agir pelo fato de ter avaliado ponderadamente as razões e de ter reconhecido tais razões como boas. O fim não é agora posto apenas pelo desejo irracional (*orexis*) do agente, mas pelo desejo que possui ao mesmo tempo uma dimensão racional e uma dimensão irracional (*boulesis*).

Como diz Rodrigues Pereira lembrando o exemplo de Zingano, o objetivo de Aristóteles é o de fundar a possibilidade que um homem faça ou deixe de fazer não porque quer ganhar fama ou teme perder a sua reputação, mas porque acha ou não acha boas as razões que o determinariam a agir. Como diz Zingano:

³³ Desenvolverei esse ponto no próximo item.

O homem verdadeiramente corajoso enfrenta os perigos não porque deseja, para dar um exemplo, ser reconhecido por seus pares, sua reputação, sendo para ele um fim superior mesmo ao permanecer vivo, mas porque reconhece nas circunstâncias nas quais se produz a ação as razões que determinam enfrentar os perigos e, em consequência, lhes dá seu assentimento. Tudo o que Aristóteles quer é fundar a possibilidade de que um homem deixe de tomar o dinheiro do vizinho não porque teme por sua reputação (ou a polícia, ou ambos), mas porque reconhece que este ato é injusto e, em função deste reconhecimento, abstém-se de agir. (ZINGANO, 2007, p. 161-162)



2. A ação responsável e a responsabilidade indireta do caráter

Já mostrei anteriormente o processo da formação do caráter do indivíduo, logo o procedimento que permite ao agente harmonizar os fins postos pelo desejo com a razão. A harmonização torna-se necessária pelo fato de que Aristóteles afirma várias vezes que os fins das ações são postos pelo desejo e a razão não parece poder de forma alguma interferir nesse momento. Visto que nas éticas modernas e contemporâneas o momento decisivo da ação moral é a determinação do fim, parece que a ética aristotélica perde a possibilidade de atribuir ao indivíduo a responsabilidade moral da ação. E Aristóteles confirma que pelos desejos o homem não é diretamente responsável. No entanto, se no surgimento do desejo a razão não tem parte, a razão ainda deve intervir na determinação da realização dos desejos.

É nesse momento que a razão tem o papel decisivo. Com efeito, a razão determina o modo pelo qual o desejo será realizado. Isso tem grande influência no desejo mesmo, pois se a razão encontra um obstáculo que não pode ser superado ao longo do caminho, o desejo será necessariamente abandonado, ou sua realização sofrerá modificações substanciais.

Mais do que isso. O desejo é influenciado pela natureza do agente e, sobretudo, pelo caráter do mesmo.

A formação do caráter virtuoso no homem é pensada por Aristóteles como a progressiva racionalização do desejo através da

educação pelo hábito e do processo ligado à deliberação, que é a função própria da razão prática.

Este último aspecto levará Aristóteles a fazer declarações aparentemente surpreendentes.

No final do livro II da *Ética Eudêmia*, por exemplo, o filósofo diz que julgamos o caráter de um homem por suas escolhas, ou seja, pelo objeto em função do qual ele age, e não pelo próprio ato. Isso está ligado ao fato de que uma ação poderia ser involuntária, quando praticada por compulsão ou por ignorância, mas ninguém escolhe involuntariamente (ARISTÓTELES, *EE* II 11, 1228a1-15).

A declaração é aparentemente surpreendente, pois parece entrar em conflito com a tese de que só deliberamos sobre os meios, ao passo que os fins das ações são postos pelo desejo. Porém, isso é só uma parte da verdade. Com efeito, é exato afirmar que os fins se dão a mim com base em minha educação e em função de minha natureza prática, porém, as duas dependem dos atos que pratico.

Ao determinar diretamente minhas ações, eu determino também indiretamente minhas disposições, as quais determinam minha natureza prática. É a natureza prática que condiciona o surgimento dos desejos no agente. Logo, indiretamente, o homem se torna responsável da natureza de seus desejos, de seu caráter e de suas ações e realizações.

Escreve Zingano:

Se considerarmos as deliberações não para baixo, isto é, em direção aos objetos últimos da ação, mas para cima, em

direção aos fins tornados meios para deliberações superiores, aos moldes de uma cadeia de silogismos que se pode considerar tanto para baixo quanto para cima, tudo, ou quase tudo, pode ser objeto de deliberação. (ZINGANO, 2007, p. 302)

Além disso, o fato de o objeto escolhido em função da deliberação ser um meio para um fim desejado faz com que este meio também passe a ser desejado, e agora nós temos, assim, um desejo baseado em razões. Finalmente, como bem explica Tomás de Aquino, nada é por si mesmo fim ou meio, pois aquilo que era fim numa cadeia de ações torna-se meio para um fim superior. Logo, tudo é meio e fim ao mesmo tempo, pois o fim alcançado pode se tornar meio para um fim posterior e superior ao primeiro. Há apenas um fim que nunca pode se tornar meio: a felicidade. Todos os outros fins são procurados em vista da felicidade, mas esta última não é procurada em vista de outra coisa além de si mesma.

Na *Ética a Nicômaco* lemos:

Ora, o exercício da virtude relaciona-se com os meios; portanto, a virtude também está ao nosso alcance, da mesma forma que o vício. Com efeito, quando depende de nós o agir, igualmente depende o não agir, e vice-versa, ou seja, assim como está em nossas mãos agir quando isso é nobre, assim também temos o poder de não agir quando isso é vil; e temos o poder de não agir quando isso é nobre, do mesmo modo que temos o poder de agir quando isso é vil. Por conseguinte,

depende de nós praticar atos nobres ou vis, e se é isso que significa ser bom ou mau, então depende de nós sermos virtuosos ou viciosos. (ARISTÓTELES, *EN III 5*, 1113b6-13)

De acordo com Aristóteles, mesmo que o indivíduo não tenha plena e diretamente responsabilidade sobre os fins de suas ações, pois os fins são postos pelas emoções, é suficiente que o agente delibere sobre os meios que conduzem ao cumprimento do fim, para que ele se torne inteiramente responsável de suas ações.

Contudo, sua responsabilidade parece limitada porque ele aparentemente não tem domínio sobre seus desejos e o desejo põe diretamente o fim da ação. Mais uma vez, é importante destacar que se nossos desejos se dão em função de nosso caráter, a formação do caráter se dá a partir de ações repetidas em uma certa direção. Por cada um desses atos o homem é responsável. Com efeito, os atos que geram em nós determinadas disposições são voluntários, isto é, o ato tem sua origem no interior do agente e o agente conhece as circunstâncias particulares em que o ato se realiza, e tornam mais fortes a responsabilidade moral sobre as ações praticadas.

Aristóteles aceita que haja um elemento natural na composição do caráter humano e não é possível afirmar que ele dependa totalmente de nós. Não obstante, o filósofo acrescenta que

nós somos de certo modo responsáveis (são de certo modo causa diz literalmente a língua grega, *aitios pos*) por nossas disposições de caráter, (ARISTÓTELES, *EN III 5*, 1114b22)

pelo fato de que o processo educativo pelo qual se dá a formação do caráter é formado de ações repetidas e por cada uma destas ações o agente é responsável.

É no exercício de determinadas atividades que se formam as disposições de caráter. (ARISTÓTELES, *EN III 5*, 1114a10)

Como dizer que nosso caráter também depende de nós.

Os fins nos quais as ações humanas têm origem são *de certo modo* voluntários e deles somos responsáveis, pois estes dependem de nossa virtude, da formação pela qual somos diretamente responsáveis.

Por consequência, se o agente conduz sua vida de uma maneira descuidada, ele se torna uma pessoa negligente.

Eles próprios são responsáveis de tornarem-se assim, vivendo descuidadamente, bem como de serem injustos e intemperantes, uns por praticarem o mal, outros por se livrarem às bebidas e coisa desse tipo; com efeito, as atividades concernentes a cada coisa os tornam do tipo respectivo. (ARISTÓTELES, *EN III 4*, 1114a3-7)

A excelência moral está ao nosso alcance, da mesma forma que a deficiência moral.

As ações não são voluntárias do mesmo modo que nossas disposições, pois somos senhores de nossas ações do começo ao fim, quando conhecemos as circunstâncias particulares; no entanto, quanto às disposições, dependem de

nós no início, mas a sequência não é conhecida em suas particularidades, assim como no caso das doenças; entretanto, porque dependia de nós fazer ou não tal uso, por esta razão nossas disposições são voluntárias. (ARISTÓTELES, *EN III 6*, 1114b30-1115a3)

Quando estas disposições (*hexeis*) estão fixadas nos agentes, eles não terão mais a possibilidade de escolher ser ou não um certo tipo de pessoa. No entanto, a possibilidade de uma mudança de caráter ainda está aberta, embora em menor medida e o processo de mudança seja muito mais difícil. Sempre o homem pode ser responsabilizado pelo tipo de vida que gerou seu caráter e pelas mudanças possíveis. Se um homem que não é ignorante pratica ações que o tornam injusto, sua injustiça é voluntária. Mas, tendo se tornado injusto, ele não pode, se desejar, deixar de sê-lo.

A ação, quando não é imputável a outros princípios do que aqueles que estão em nós, é voluntária, e se desta forma nos tornamos responsáveis pela ação boa, igualmente nos tornamos responsáveis pela má ação:

Consequentemente, se agir, quando agir é nobilitante, está ao nosso alcance, não agir, que será ignóbil, também estará ao nosso alcance, e se não agir, quando não agir é nobilitante, está ao nosso alcance, agir, que será ignóbil, também estará ao nosso alcance. Se está ao nosso alcance, então, praticar atos nobilitantes ou ignóbeis, e se isto era o que significava ser bom ou mau, está igualmente ao nosso alcance ser moralmente excelentes ou deficientes. (ARISTÓTELES, *EN III 4*, 1113b7-11)

O fato de se tornar pessoas virtuosas ou pessoas ignóbeis depende do hábito que torna os indivíduos capazes de realizar de maneira estável e com espontaneidade as ações correspondentes.

Aquele que adquiriu um hábito injusto ou intemperante adquiriu uma “segunda natureza” e não tem mais a possibilidade de retroagir. No entanto, mesmo para o injusto, desde o início, havia a possibilidade de não se tornar uma pessoa viciosa. Ele é, portanto, responsável pela sua própria doença. Somos senhores do início de nossos hábitos, pois pela repetição de atos numa mesma direção, a disposição fixa o tipo de resposta que o agente dará em circunstâncias semelhantes:

as pessoas injustas ou concupiscentes poderiam de início ter evitado estas formas de deficiência moral e, portanto, são injustas ou concupiscentes voluntariamente. Agora, porém, que elas são assim, já não lhes é possível deixar de sê-lo. (ARISTÓTELES, *EN* III 5, 1114a20-23)

De início, depende do homem decidir viver sem descuidar das excelências do caráter e esforçar-se para conduzir boas ações.

O vício, uma vez adquirido, insinua-se nos indivíduos como uma doença voluntária e, portanto, condenável, e ao mesmo tempo uma doença permanente: nós somos responsáveis pelo início desta doença, mas uma vez que ela tomou posse de nossa alma, logo, de nossa vida, não está mais em nosso poder livrar-nos dela,

da mesma forma que, depois de atirar uma pedra, não é possível fazê-la voltar atrás; não obstante, a pessoa que

atirou a pedra é responsável por havê-la apanhado e lançado, pois a origem do ato estava nesta pessoa. (ARISTÓTELES, *EN* III 5, 1114a17-19)

Aristóteles considera o hábito do caráter a segunda natureza do agente, sua “natureza prática”. Esta última, ao contrário da primeira, é parcialmente voluntária.

Graças à razão deliberativa, sou senhor de minhas ações; como as disposições são geradas pelas ações, sou em parte causa de minhas disposições. Ora, as disposições práticas constituem o que se pode chamar de natureza prática do agente, e os fins aparecem ao agente em função de sua natureza (prática); por conseguinte, em uma certa medida, sou causa do fato de que certos fins apareçam a mim. (ZINGANO, 2007, p. 319-320)

A maneira clara que Zingano descreve o processo que conduz à formação do caráter e à atribuição da responsabilidade ao agente vale a pena ser lida inteiramente e colocada em destaque:



A ética aristotélica constrói-se em torno desta inversão: no lugar de partir dos fins, ela se insinua pelos meios e daqui retorna aos fins, pois, ao se decidir por deliberação sobre os meios para obter um fim, nos tornamos senhores de nossas ações; senhores de nossas ações, somos em um certo sentido responsáveis de nossas disposições; responsáveis em um certo sentido de nossas disposições, somos então, em uma certa medida, autores de nossa natureza prática; ora, visto que o fim aparece em função da natureza (prática) do agente, em certo sentido somos autores de nossos fins. (ZINGANO, 2007, p. 164)

Material de Suporte:

Filosofia Social e Política - Aula 05 - Pensamento Político Grego: Ética Aristotélica:

<https://www.youtube.com/watch?v=e1mVI5DI7sk>

Bibliografia:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003. Livro VI.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- CANTO-SPERBER, M. *Éthiques Grecques*. Paris: Puf, 2001.
- MACINTYRE, A. *Depois da Virtude*. Bauru: Edusc, 2001.

- GAUTHIER R. A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Lisboa: Europa-América, 1992.
- GAUTHIER, R. N & JOLIF J Y. *L'Étique à Nicomaque: introduction et commentaire*. Paris: Publications Universitaires de l'Université de Louvain, 1970.
- MUNOZ A. A. *A ordem do mundo e a possibilidade da ação em Aristóteles*. São Paulo: USP, 1998.
- NUSSBAUM M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- REALE, G. *Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- RORTY A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, 1980.
- ZINGANO M. *Razão e sensação em Aristóteles*. Um ensaio sobre De Anima III 4, 5. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- _____. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- _____. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.
-

A hand-drawn illustration of a cave interior. The walls are textured and colored in shades of green, yellow, and purple. A path of light, represented by a dotted line with small white circles at each step, leads from the bottom left towards a large, pink, multi-petaled flower in the center. The overall atmosphere is mysterious and ethereal.

Módulo V

**A tendência
não correta
ao fim:
o mal moral**

1. A tendência não correta ao fim: o analfabetismo moral

A última etapa do nosso caminho é o retrato da pessoa que desobedeceu todas as regras morais, as quais teriam permitido e aprimorado o desenvolvimento e o aperfeiçoamento de sua natureza moral. O homem mal é, de acordo com Aristóteles, aquele que não alcançou a maturidade ética. Numa palavra só, o malvado é a pessoa que permanece numa condição de analfabetismo moral.

Ao longo da EN, Aristóteles distingue cinco perfis entre as pessoas viciosas.

Caracterizamo-los brevemente antes de nos concentrar no caso do vicioso em sentido próprio, em grego *kakos* ou *mochtheros*. Os outros perfis são: o *akolastos*, o *malakos*, o *theriotes*, e o *akrates*.

1.1. O *akolastos*

O *akolastos* é o homem que visa apenas ao prazer, impulsionado pelo desejo do agradável e, de maneira alguma se arrepende pelo fato de se deixar arrastar pelo prazer.

Aristóteles compara o *akolastos* à criança indisciplinada.

O homem que persegue o excesso de prazeres e isto por escolha deliberada, e que os persegue por eles mesmos e

sem ter em vista nenhum resultado diferente do prazer, este homem é um desregrado. (ARISTÓTELES, EN VII 7, 1150 a 21).

No comentário francês de J. Tricot à Ética aristotélica, o exegeta faz um interessante comentário. Tricot escreve que o termo *akolasia* (*indisciplinatio*) indica aquele que não é punido, a quem falta o rigor, que tem indulgência excessiva consigo mesmo.

As crianças mimadas, que não reprimimos, sofrem do mesmo vício que os adultos que se deixam levar³⁴.

Aristóteles estabelece entre os dois um paralelo repleto de ensinamentos:

Entendemos também o termo desregramento às faltas cometidas pelas crianças (...) as crianças vivem também sob o império da concupiscência, e é sobretudo nelas que encontramos o desejo do agradável. (ARISTÓTELES, EN III 11, 1119a 33–1119b9)

1.2. O *malakos*

Outro perfil é aquele do *malakos*. Aristóteles não parece ter muito a dizer a seu respeito. O filósofo caracteriza-o como um homem que procura fugir da dor a todo custo e, por isso, evita-a maximamente:

Das duas disposições, aquela que tem relação aos prazeres é temperança e intemperança, e aquela que tem relação

34 Nota de J. Tricot a esta passagem.

às dores, moleza e resistência. A disposição da maioria dos homens leva ao meio, mesmo se, de antemão, tenham tendência para os estados moralmente ruins. (ARISTÓTELES, *EN VII 7*, 1150 a14-15)

e mais adiante:

O homem que não resiste às tentações onde a maior parte dos homens consegue, este é um homem mole e voluptuoso (a voluptuosidade é uma forma de moleza), o qual deixa de levar o casaco para evitar a dor de ter que levantar, ou finge estar doente, não se imaginando estar parecido com um doente, ele próprio é um doente. (ARISTÓTELES, *EN VII 7*, 1150 b1-52.)

1.3. *O theriotes*

A monstruosidade no vício é atribuída ao *theriotes*.

Trata-se de um animal que mesmo tendo aparência humana, coloca-se fora dos padrões humanos. Este representa precisamente o polo oposto ao ente divino:

Em matéria de moralidade, as atitudes a evitar são de três espécies: vício, intemperança e monstruosidade. Os estados contrários aos dois primeiros saltam aos olhos (chamamos um virtude e o outro temperança), mas para monstruosidade poderíamos designar justamente a virtude sobre-humana, um tipo de virtude heroica e divina. (ARISTÓTELES, *EN VII 1*, 1145a15-17).

Logo depois:

Os homens tornam-se deuses por excesso de virtude, é esta característica que revestirá claramente a disposição oposta à monstruosidade. Da mesma forma que uma besta bruta não tem nem vício nem virtude, o mesmo se dá com um deus; seu estado é alguma coisa mais elevada que a virtude. (ARISTÓTELES, *EN VII 1*, 1145 a 25-33)

1.4. *O agente acrático*

A fraqueza da vontade (*acrasia*) é um assunto que ocupa quase pela inteireza o livro VII da *Ética a Nicômaco*. Entre os casos de vício, é, talvez, o tipo que mais interessa a Aristóteles ou, pelo menos, o vicioso ao qual o filósofo dedica mais atenção.

Pode acontecer e, para Aristóteles, isso parece ser o caso mais frequente, que embora as pessoas avaliem corretamente as circunstâncias em que a ação se desenvolve e que elas conheçam o bem, sejam, contudo, autores de um ato malvado.

Isso é devido ao efeito devastador de uma paixão arrebatadora e irresistível:

a maioria das pessoas são pessoas medíocres e “moralmente inferiores, pois elas discrepam de si mesmas e desejam algumas coisas enquanto realmente querem outras. Isto é verdadeiro em relação às pessoas fracas de vontade. (ARISTÓTELES, *EN IX 4*, 1166b5-8).

Já encontramos um caso de *acrasia* no primeiro Módulo apresentado: a figura de Medeia.

O *akrates* é a pessoa que perde o guia da razão, como arrastado por uma cólera profunda e cega. Incapaz de controlar através da razão essa paixão (*thymos*), o acrático comete o mal, embora saiba que é mal e, por outro lado, seja consciente de qual seria o comportamento correto.

Às vezes, uma paixão pode determinar o comportamento da pessoa e levá-la a cometer uma ação moralmente não correta, embora o sujeito mesmo não concorde com a sua própria ação.

Os acráticos não são criminosos, mas cometem crimes. (ARISTÓTELES, *EN VII 9*, 1151a11)

A pessoa fraca de vontade, como geralmente se traduz o termo *akrates*, assemelha a uma cidade que promulga todos os decretos de maneira correta e tem boas leis, mas, não as usa. Eis uma bela descrição da pessoa acrática e a comparação com a cidade:

A pessoa acrática não se assemelha à pessoa que conhece uma verdade e a está contemplando, e sim, à pessoa que está adormecida ou embriagada. Ela age conscientemente, pois age de certo modo sabendo o que faz e qual é o objetivo visado, mas não é má, já que seu propósito é bom; então, ela é apenas meio má. Tampouco ela é criminosa, pois ela não age com intenção criminosa; dos dois tipos de pessoas incontinentes, umas não permanecem firmes em relação às conclusões de suas deliberações, enquanto as pessoas impetuosas

não chegam sequer a deliberar. Assim, as pessoas incontinentes assemelham-se a uma cidade que promulga todos os decretos acertados e tem boas leis, mas não as usa. (ARISTÓTELES, *EN VII 11*, 1152a15-24)



2. O vicioso satisfeito e em paz consigo mesmo: o *kakos*

Eis, enfim, o caso tradicional do homem vicioso, o *kakos*, ou *mochtheros*.

◇ Quem é realmente o *kakos*?

Numa primeira e superficial leitura, trata-se da pessoa que voluntariamente adquiriu o hábito do vício, agindo com excesso ou com falta a respeito dos prazeres e das paixões.

◇ Por que ele prefere o mal ao bem?

◇ Ele se arrepende diante das suas ações?

◇ Ele mesmo consegue alcançar a felicidade?

◇ E, ainda, o homem malvado é um homem vencido pela força das paixões ou ele se torna malvado depois de um frio cálculo racional?

Para responder a estas perguntas é necessário investigar brevemente a teoria aristotélica do *kakos* à luz de quanto foi dito nas unidades anteriores.

Como vimos, essencialmente virtuosa é a pessoa que tende ao fim bom e irá atingi-lo da melhor forma mediante sua deliberação. A ação merece louvor quando o raciocínio prático for verdadeiro e o desejo for correto:

a busca e a repulsa na esfera do desejo correspondem à afirmação e à negação na esfera do pensamento; por isto, a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha, e a escolha é o desejo deliberado, segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto. E este deve buscar exatamente o que aquela determina. (ARISTÓTELES, *EN VI 2*, 1139a30-36).

Não basta desejar bem, nem deliberar corretamente: a deliberação, pesando as maneiras alternativas para alcançar o fim desejado, não necessariamente escolhe o caminho moralmente mais valioso. As virtudes éticas revelam-se indispensáveis para atingir o fim bom.

Pode acontecer que uma pessoa saiba deliberar corretamente tendo em vista um fim moralmente reprovável, ou, de outro lado, é possível agir de forma correta por causa de um impulso irracional.

A primeira situação é aquela do malvado, o *kakos* ou *mochtheros*; ao passo que no outro caso, trata-se de um evento que por acaso coincide com o fim que a razão prescreve (ARISTÓTELES, *MM I 34*, 1198a16-18).

Portanto, o hábito virtuoso, ou seja, o desejo bem direcionado, é essencial para destacar a diferença entre o agente virtuoso e o malvado. Vimos, porém, nos Módulos anteriores, que o hábito virtuoso implica também a sabedoria prática, isto é, a excelência da função prática da razão, pela qual:

Sócrates sob certos aspectos estava certo e sob outros aspectos estava errado; com efeito, pensando que todas

as formas de excelência moral são formas de discernimento ele estava errado, mas dizendo que a excelência moral pressupõe discernimento ele estava certo. (ARISTÓTELES, *EN VI 13*, 1144b18-21).

Com efeito,

as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter. (ARISTÓTELES, *EN VI 13*, 1144b18-21).

Aristóteles afirma que a pessoa viciosa delibera corretamente tendo em vista um fim errado. A sua capacidade não pode ser considerada sabedoria, mas simples astúcia (*panourgia*):

Existe uma qualidade que se chama talento, e esta consiste em sermos capazes de praticar as ações que conduzem ao objetivo visado e de atingi-lo. Se o objetivo visado for nobilitante, o talento será louvável, mas se for mau o talento será apenas astúcia. (ARISTÓTELES, *EN VI 13*, 1144b18-21).

◇ Qual é a razão que levaria o malvado a ter a tendência de perseguir o fim moralmente reprovável e até mesmo repugnante?

O desejo (*orexis*) do homem perverso tende ao irracional (*alogos*), visando assim ao fim aparentemente bom, mas essencialmente mal, digno de reprovação e moralmente inaceitável.

Com efeito, é próprio de uma pessoa ruim aguentar até grandes desordens emotivas em troca de nada de valioso, e preferir um bem pequeno a coisas bem maiores. O desejo dele é totalmente desequilibrado e irracional. O que desencadeia suas emoções a perseguir uma meta mais do que outra certamente não é o puro cálculo: a vontade não depende da deliberação, mas está radicada na esfera dos desejos.

Porém, isso não implica a mera irracionalidade: o desejo é conduzido e orientado pelo desejável, o qual pode ser moralmente bom ou ruim, sem ser sujeito a qualquer critério racional de preferência.

Para determinar o fim correto é preciso o hábito virtuoso, o qual se molda mediante a conformação do desejo às convenções moralmente aceitas pela Pólis, pela família e pelas instituições. É próprio da ética, assim como da física, o fato de partir das coisas mais conhecidas para nós, isto é, dos dados de fato. No caso da ética, o dado de fato parece consistir na norma legal e social, ou seja, na indicação estabelecida pela Cidade de que certa coisa é boa. A lei dispõe de um poder de coação, sendo uma regra que emana de certa prudência e inteligência (ARISTÓTELES, *EN X 10*, 1180a21-22)³⁵.

No entanto, a necessidade das normas é apenas a metade da história, pois os atos são sempre algo particular, ao passo que as leis são apenas generalizações ou até universalizações. Neste momento, é o uso da razão prática aquilo que faz a diferença, isto é, o critério que distingue virtuoso do vicioso.

Para determinar o fim correto é preciso finalmente que o desejo se conforme aos ditames da razão prática. O que justifica que certa coisa é boa é a sua fundação racional:

35 Cf. Zingano, 2007.

... é determinada por uma razão, isto é, como a determinaria o homem prudente. (ARISTÓTELES, *EN* II 6, 1106a37)

Os fins que o agente persegue são em grande parte vindos da educação e em maioria lhe foram dados pelo contexto social e político. Contudo, por trás da regra, há ainda a excelência moral do *phronimos*, capaz de apreender a situação na sua singularidade e de aplicar ao caso particular as normas da lei geral corrigidas pela sua sabedoria prática. Para Aristóteles, só o homem virtuoso vê o que é verdadeiramente bom dos fatos “*como se fosse sua norma e medida*” (ARISTÓTELES, *EN* III 6, 1113a33).

O *phronimos* dará preferência, no mais das vezes, antes a isso do que àquilo, porque é racional que seja assim ou, é o melhor, dadas as circunstâncias.

Resumindo, o malvado é antes de tudo uma pessoa que não teve uma boa educação, que não aprendeu as normas sociais, que não é ciente quando certa ação é boa, nem que certa ação é ruim e deve ser evitada.

Kakos diz respeito ao homem que está firmemente persuadido de que está fazendo o melhor, pela simples razão de que aprendeu errado, ou simplesmente não aprendeu. O homem perverso dirige-se intencionalmente aos vícios achando que está perseguindo o bem.

A intemperança não é um vício (...), pois a intemperança age contrariamente à sua escolha, e o vício conforme a sua escolha. (ARISTÓTELES, *EN* VII 1152 a 14 -1151 a 5-7)

Visto que as pessoas escolhem aquilo que creem ser bom para elas:

o objeto de aspiração no sentido absoluto e verdadeiro é o bem real, mas para cada pessoa o objeto de aspiração é o bem aparente. (Arist. *EN*. III 6, 1113a2)

No entanto,

o homem bom aspira àquilo que é verdadeiramente um objeto de aspiração, enquanto qualquer coisa ao acaso pode ser um objeto de aspiração para o homem mau [...] pois o homem bom julga tudo corretamente, e em cada classe de coisas estas lhe parecem o que realmente são. [...] em relação a maioria das coisas o erro é aparentemente devido ao prazer, pois este parece um bem, embora não seja. (ARISTÓTELES, *EN* III 6, 1113a28-1113b1).

Por serem pessoas com certo caráter, desejamos certo tipo de fim que lhe corresponde. Ao homem virtuoso parecem boas as coisas adequadas ao próprio hábito moral, isto é, os objetos verdadeiramente bons; ao passo que o vicioso julga boas as coisas moralmente condenáveis. A questão relevante está justamente nesse ponto: os malvados não apenas agem de forma moralmente reprovável, visto que não sabem dirigir corretamente seus próprios desejos, mas acham e estão sinceramente persuadidos de que estão agindo de modo moralmente correto. As pessoas perversas permanecem numa confusão mental que não lhes permite distinguir o bem do mal.

Há três objetos de escolha e três de repulsa: o nobilitante, o vantajoso e o agradável, e seus contrários – o ignóbil, o nocivo e o penoso; em relação a todos eles as pessoas boas tendem a acertar, e as más tendem a errar. (ARISTÓTELES, *EN* II 2, 1104b30-34)

Todas as pessoas, boas e más, agem tendo em vista o que acham bom para elas: “*Ninguém pode sofrer voluntariamente uma injustiça*” (Arist. *EN* V 11, 1136b8), diz Aristóteles, com a diferença de que apenas o homem bom aspira àquilo que é verdadeiramente bom.

Se o desejo é, por natureza, desejo de bem (Arist. *EE* II 10, 1227a29-30), o desejo do homem malvado é uma tendência contra a natureza, fruto de uma educação desgovernada e de uma perversão da mente (*diastrophé*) (Arist. *EE* II 10, 1227a19-30):

De fato, as inferências dedutivas relacionadas com os atos a praticar pressupõem um ponto de partida – por exemplo, já que a natureza do objetivo, ou seja, o que é melhor, é esta ... – e isto é evidente apenas para as pessoas boas, pois a deficiência moral nos perverte e faz com que nos enganemos acerca dos pontos de partida da ação. (ARISTÓTELES, *EN* VI 13, 1144a30-35).

O malvado é uma pessoa que não tem discernimento e, se o tivesse, funcionaria de forma errada.

Crisipo, um dos mais conhecidos representantes da filosofia Estoica e o filósofo do qual temos grande parte de fragmentos atribuídos a esse movimento, afirmará que, na frente do mal, o vicioso,

confunde o mal com um bem e se deixa subjugar à paixão e ao prazer que está junto a ele (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III 236).

As pessoas cruéis, pela perversão da mente,

praticarão más ações por ignorância quanto aos fins, pensando que por estes chegarão ao melhor. (ARISTÓTELES, *EN* III 7, 1114b4-6)

O vicioso não conhece o fim realmente bom. Sua deficiência moral perverte sua mente.

A maldade é uma autêntica perversão da mente que leva o indivíduo para a confusão moral: o perverso, confundindo o mal com o bem e o bem com o mal não consegue distingui-los.

Ele escolhe as ações más pelo fato de ele acreditar que se trata do que o homem moralmente correto tem que fazer.

Num primeiro momento, aquilo que Aristóteles considera o mal moral soa atípico aos nossos ouvidos ou até surpreendente, pois justifica a ação incorreta e moralmente perversa com a falta de pensamento crítico no âmbito da ação.

O malvado aristotélico não manifesta nada de funesto ou sinistro. As suas ações podem ser monstruosas, mas o agente é um homem ordinário, comum e não demoníaco ou monstruoso. O *kakos* possui uma superficialidade e uma mediocridade transparentes. Na realidade, o que nele se manifesta de negativo, não é estupidez, muito pelo contrário ele manifesta, várias vezes, uma astúcia maquiavélica em suas ações. No entanto, o traço que mais o caracteriza é um pensamento irrefletido.

Seu raciocínio parece repleto de sentenças prontas, baseadas em uma lógica autoexplicativa que, porém, vai em total descompasso com a realidade da cidade na qual ele vive, com as regras sociais e políticas vigentes.

A falta que ele sofreu no ato de sua educação mostra a sua ignorância em matéria de leis da cidade e normas éticas. Essa ignorância, estupidamente inocente, faz com que ele use indistintamente os padrões do bem e do mal ao ponto que ele não consegue mais distingui-los.

A personalidade do malvado aristotélico destaca-se por uma extraordinária superficialidade, bem longe do malvado demoníaco como Lúcifer, o anjo caído possuído pelo orgulho. De certa forma, não é errado afirmar que o malvado realmente não sabe o que faz. Não obstante, sua conduta seja fruto de sua ignorância, isso não o justifica e muito menos faz com que ele mereça perdão pelas suas ações irrefletidas. O malvado é responsável pelo seu próprio estado. O *kakos* está constantemente numa doença que não lhe permite enxergar o fim bom. Na origem de seu caráter, porém, ele é responsável por querer se tornar moralmente doente ou por querer manter a saúde ética. Uma vez adulto, quando sua formação moral, ou imoral, já se tornou sua segunda natureza, ele desperdiçou sua oportunidade.

As pessoas injustas poderiam de início ter evitado estas formas de deficiência moral e, portanto, são injustas voluntariamente. Realmente, punimos uma pessoa até por sua ignorância, diz Aristóteles, se ela for considerada responsável pela ignorância, como no caso da embriaguez; efetivamente, a origem da ação está no próprio homem, pois estava ao seu alcance não

tornar-se embriagado e a embriaguez foi causa da sua ignorância (Arist. *EN* III 7, 1114a4-8).

O *kakos* não sabe o que é realmente bom, mas ele é responsável pela perversão do seu estado mental,

pois não é a ignorância na escolha de um objetivo que torna uma ação involuntária - ela torna os homens perversos - nem a ignorância em geral - isto é motivo de censura - mas a ignorância em particular, isto é, das circunstâncias da ação e dos objetivos contemplados. Efetivamente, é destas circunstâncias que dependem a piedade e o perdão, pois quem ignora qualquer delas age involuntariamente. (ARISTÓTELES, *EN* III 2, 1110b32-1111a1)

Interessante o comentário de Gauthier-Jolif a essa passagem: “l’ignorance du vicieux, bien loin de l’excuser, l’accuse: elle ne fait pas qu’il agit malgré lui, elle fait qu’il agit mal”. (Tradução: “A ignorância do vicioso, bem longe de desculpá-lo, o acusa: ela não o justifica em sua ação, mas é causa do agir mal dele”. Gauthier-Jolif 1970, pp. 182-183).

Além disso, o malvado é responsável pelas ações que realiza no estado de desgoverno mental. Como diz Zingano:

a despeito da natureza fixa da disposição como marca do caráter do agente, toda ação, na medida em que nela se delibera sobre os meios, está aberta à consideração dos contrários. (ZINGANO, 2008, p. 30)

Independentemente do fato de o fim ser posto pelo agente ou não, o agente é responsável pelas suas ações, visto

que o homem moral realiza o resto (*ta loipa*, isto é, os meios que levam a realização do ato) voluntariamente. (ARISTÓTELES, *EN III 7*, 1114b18-19)

Por isso,

o homem perverso é similarmente causa por si mesmo de suas ações, ainda que não seja causa do fim. (ARISTÓTELES, *EN III 7*, 1114b20-21)

Os atos da pessoa perversa são realizados voluntariamente, pois ela é o princípio da ação e visto que conhece as circunstâncias da sua ação,

voluntariamente significa conhecendo a pessoa em relação à qual se age, o instrumento e a maneira pela qual se está agindo. (ARISTÓTELES, *EN V 11*, 1136a33).

O malvado ignora as normas e os princípios fundamentais da moral, adquiridos pelo costume e pela educação e desconhece as normas e as leis da Cidade. Por essa falta de conhecimento ele é responsável, visto que todos os homens têm obrigação de conhecer o que devem fazer e aquilo de que devem abster-se. A ignorância própria do vicioso é o fruto de uma negligência e por essa negligência ele merece ser censurado:

punimos as pessoas que ignoram qualquer dispositivo das leis que devem conhecer, e podem conhecer facilmente, e da mesma forma no caso de qualquer outra proibição cuja ignorância seja presumivelmente devida à negligência (*di' ameleian*); presumimos que estava ao alcance destas pessoas não ser ignorantes, pois elas teriam podido tomar precauções. (ARISTÓTELES, *EN III 7*, 1113b35-1114a3).

Nem tudo aquilo que é resultado da ignorância é punido, nem tudo é perdoado.

Entre os fatos voluntários alguns são perdoáveis, outros não. Na verdade, os atos que as pessoas cometem na ignorância, mas também por ignorância são perdoáveis; todavia, aqueles que as pessoas praticam não por ignorância, mas na ignorância não devida a uma emoção natural nem humana, não são perdoáveis. (ARISTÓTELES, *EN V 10*, 1136a6-10)

Todas as pessoas perversas, com efeito, ignoram o que devem fazer e aquilo de que devem abster-se, e o erro desta espécie torna as pessoas injustas e em geral más. (ARISTÓTELES, *EN III 2*, 1110b28-30)

Interessante, também nesse caso, o comentário de Gauthier-Jolif à passagem recém citada: “Lorsque nous disons qu’il ignore ce qu’il doit faire, nous devrions dire en réalité qu’il se trompe sur ce qu’il doit faire; le mot grec *agnoei*, a les deux sens, ce qui permet à Aristote de passer facilement de l’un à l’autre?”. Tradução: “Quando dizemos que Ele ignora aquilo que deve ser feito, talvez, deveríamos

dizer numa forma melhor, que ele *se engana* acerca daquilo que deve ser feito; o termo grego *agnoei*, possui o duplo sentido, e isso permite a Aristóteles de passar facilmente de um a outro sentido”. (GAUTHIER-JOLIF, 1970, p. 183).

A maldade obscura o princípio que dirige a *práxis* tendo como resultado o fato de que o *kakos* age injustamente com a firme persuasão de que está agindo bem, sem provar arrependimento nenhum:

Tais pessoas necessariamente não se arrependerão de seus excessos, e são, portanto, incorrigíveis, já que as pessoas que não se arrependem não têm cura. (ARISTÓTELES, *EN VII 8*, 1150a22-23).

◇ E por que ele teria que se arrepender, visto que nem se dá conta de ter agido mal?

O perverso age em harmonia com si mesmo: há harmonia entre a sua própria razão e seus desejos. Ele deseja o que é absolutamente contrário à razão correta e voluntariamente satisfaz seus desejos, não tendo pesar nenhum. O perverso não sofre de algum conflito interior entre desejos injustos e razão, não tem dúvidas sobre a moralidade das suas ações e, por isso mesmo, há certa semelhança entre o malvado e o virtuoso: os dois agem voluntariamente, com prazer e em harmonia consigo mesmo.

◇ Mas, então, por que é preciso se comportar corretamente, e ser pessoas excelentes, se com a maldade se consegue a mesma harmonia interior e prazer?

Trata-se de um velho problema que, como vimos no Módulo I, já foi objeto de discussão entre Gláucón, Adimando e Sócrates no livro II da *República* de Platão e só encontrará fim com a definição das virtudes ao final do livro IV. Sócrates precisou de um grande esforço conceitual para mostrar que, quaisquer que sejam as circunstâncias, o homem justo é mais feliz do que o injusto.

A resposta de Aristóteles é a seguinte. Em primeiro lugar, a virtude é parte integrante da felicidade. Se *eudaimonia* é a realização do homem enquanto homem, e se a felicidade não é um simples estado psicológico de bem estar, mas uma atividade, qualquer atividade que o homem realize é em vista de um fim. Esse fim, não necessariamente deve ser o fim último, isso é, a felicidade mesma, pode ser um fim intermediário em vista de um fim superior. Seja qual for o fim, a atividade que visa a sua realização, visa, em última análise, à realização do homem. Para tanto, porém, não basta desejar, é necessário desejar de forma humana, isto é, moral. O conjunto de fins que orchestra a felicidade deve ser de fins bons, a saber, fins direcionados pela razão prática à efetivação do ser humano enquanto ser racional, social e amante da *sophia*.

Material de Suporte:

Ética a Nicômaco - Livro 1 - Felicidade:
<https://www.youtube.com/watch?v=oxh4WSFCDeE>

Bibliografia:

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- CASERTANO G. *Uma introdução à República de Platão*. São Paulo: Paulus, 2011.
- DESCLOS M.L. *É possível ser corajoso e justo sem ser sábio?* <Kleos> n. 5/6: 9-22, 2201/2.
- FINLEY MOSES I. *O legado da Grécia, uma nova avaliação*. Brasília: Ed. UNB, 1981. GAUTHIER R. A. *Introdução à moral de Aristóteles*. Lisboa: Europa-América, 1992. GAUTHIER, R. N & JOLIF J Y. *L'Étique à Nicomaque: introduction et commentaire*. Paris: Publications Universitaires de l'Université de Louvain, 1970.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MAGALHÃES-VILHENA V. *O problema de Sócrates, o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Fundação Calouste - Gulbenkian, 1984.
- NUSSBAUM M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- AUBENQUE, P. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.
- ZINGANO M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral*, São Paulo: Odisseus, 2008.
- ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
-

Conclusão

Para as éticas antigas e, em particular, para a ética de Aristóteles, viver uma vida feliz ou infeliz faz grande diferença. Melhor, faz toda a diferença.

Por isso, a inquirição ética do Estagirita é voltada para a busca das condições que tornam o homem *eudemonico*, isto é, realizado enquanto homem e enquanto indivíduo social. Visto que o homem feliz é um homem ativo em sua vida, Aristóteles determina qual é ou quais são as atividades que melhor desenvolvem as potencialidades essencialmente humanas. Mais do que isso, sendo a vida humana feliz, uma vida socialmente ativa, as atividades humanas devem ser, sobretudo, moralmente aprimoradas.

Sem virtude não há felicidade, sendo a virtude um atributo essencial e não acidental da vida feliz. Sem razão não há virtude nem, por consequência, felicidade. E sem razão, virtude, felicidade, é ainda possível viver, mas não viver bem. Todos os animais e as plantas vivem, diria Aristóteles, ou melhor, existem, mas só o homem vive, isto é, pode viver bem.

Sem razão, virtude e felicidade, a vida não vale a pena ser vivida. Eis, em uma linha, o sentido da ética aristotélica.

Como vimos logo no começo, a concepção aristotélica de *eudaimonia* não espelha o moderno conceito de felicidade. A *eudaimonia*

não é uma experiência fragmentária, nem, uma vez alcançada a felicidade, ela pode ser facilmente perdida. A felicidade não é questão de um instante ou de um fim de semana, mas é uma atividade da alma que se prolonga durante a vida e que todos os homens têm o direito de alcançar. Afirmar que a felicidade é uma experiência da alma, não comporta a exclusão do corpo. Tanto para Platão como para Aristóteles, o homem é corpo animado e o termo alma, várias vezes, designa o homem em sua totalidade.

Ao longo da *República*, Sócrates, para explicar o sentido autêntico do “ser feliz”, analisa a função própria do homem, graças à qual tenta refutar a posição de Gláucon e Adimanto. Isso para mostrar que o homem justo é feliz e que o injusto é sumamente infeliz.

O argumento que Platão coloca na boca de Sócrates, e que será retomado sucessivamente por Aristóteles, é que para ente que tem uma função, a realização excelente dessa função é aquilo que há de melhor para ele, seu acabamento e sua felicidade. Logo, se um ente tem uma função, ele deve realizar bem esta função e, se a realiza bem, a realiza com virtude (PLATÃO, *República* 353c6-7). Se o mesmo a realiza mal, age com vício.

Feito isso, Sócrates estabelece que a função da alma é viver. E se a alma tem a função de viver, a mesma pode exercer bem o mal sua

função, pode viver bem ou mal, com virtude ou com vício. Visto que, nos primeiros livros da *República*, Sócrates estabeleceu que a justiça é a virtude da alma e a injustiça seu vício, viverá bem quem agir com justiça e viverá mal quem agir com injustiça.

Sócrates faz apelo, portanto, à identidade semântica entre *ser feliz* e *viver bem*: feliz quem agirá com justiça e desditoso será quem viverá com injustiça.

Esta identidade, admitida sem hesitação por Gláucon e Adimanto, parece ser um credo comum do pensamento grego.

A noção aristotélica de *eudaimonia* retoma o argumento da função própria de cada ente, mas de uma maneira mais articulada. Como vimos na segunda unidade, para Aristóteles, a felicidade é necessariamente ligada à satisfação dos desejos. Porém, há diferentes tipos de desejos e diferentes níveis de felicidade. Pelo argumento do *ergon* (a função própria do homem), o homem só atinge a felicidade autêntica (*eudaimonia*), e não apenas aparente, quando exerce devidamente sua função.

A felicidade permanece para o Estagirita ligada à satisfação dos desejos, mas ao mesmo tempo a satisfação dos desejos, mas o puro desejar não basta. É preciso, para o desejo, procurar um acordo com a alma racional, visto que a racionalidade é o atributo distintivo do homem. Através da teoria da *mediedade*, Aristóteles mostra que o homem pode evitar os excessos das emoções só quando o desejo “escuta” a alma racional: é preciso que o desejo se harmonize com a razão e seja por ela transformado. Não se trata apenas de se conformar com os ditados da razão. A razão prática de penetrar no desejo, se tornar para dele, ao ponto que o desejo se transforma de um simples impulso (*orexis*) a um desejo racional (*boulesis*).

O esforço do filósofo visa a mostrar que a relação entre a razão e o desejo não é acidental, mas constitutiva do desejo racional e, portanto, da felicidade humana. A *eudaimonia* é a satisfação do desejo “transformado” pela razão, isto é, do desejo bom. A partir da determinação da função própria do homem, Aristóteles caracteriza a felicidade humana como o cumprimento da função própria do homem e o homem feliz como aquele que se comporta na forma correta, ou seja, ético-racional.

Para sermos “humanamente” felizes não podemos desejar qualquer coisa, nem de qualquer maneira, mas sim, enquanto homens, é preciso que nossos desejos tenham um acordo intrínseco com a racionalidade. Isso é possível através da determinação do meio termo, que reflete o bom exercício da razão prática.

Por exemplo, suponha-se que uma mulher grávida tenha gravidez de risco e que para salvar a vida da sua própria criança deve colocar em risco sua própria vida. Para o filósofo grego, não há aqui um conflito entre o “dever” da futura mãe e a felicidade individual da pessoa. Segundo a ética aristotélica, o indivíduo deve arriscar sua própria vida porque isso é aquilo que a razão prescreve. Como diz Zingano:

O homem verdadeiramente corajoso enfrenta os perigos não porque deseja, para dar um exemplo, ser reconhecido por seus pares, sua reputação sendo para ele um fim superior mesmo ao permanecer vivo, mas porque reconhece, nas circunstâncias nas quais se produz a ação, as razões que determinam enfrentar os perigos e, em consequência, lhes dá seu assentimento. Age por razão. (ZINGANO, 2007, p. 161-162)

Na ótica do Estagirita, se a mãe não concordasse em colocar em risco sua vida, manifestaria covardia. E uma pessoa covarde não é feliz. Se todo o ser tende necessariamente à realização de sua natureza e de sua essência e nisso está o seu fim último (ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 1003a2), a felicidade é a realização deste fim e o seu bem.

O fim último é aquele em vista do qual os outros são perseguidos e que a todos engloba. Como a felicidade contém harmonicamente os outros fins, o bem perfeito, ou completo, abrange os outros bens, tanto os bens da alma, as virtudes, quanto os bens do corpo e exteriores, sem um certo número dos quais não é possível alcançar a felicidade.

A felicidade é a atividade da alma segundo a virtude e há mais do que uma virtude, segundo a virtude melhor, que é a virtude acompanhada de sabedoria prática (phronesis).

O homem feliz é aquele que age satisfazendo seus desejos ouvindo os ditames da razão e escolhendo por deliberação suas ações. A razão não pode determinar o comportamento humano sem o desejo, assim como o desejo não pode perseguir qualquer fim, a não ser aquele que se conforma com a racionalidade.

Resulta disso que o malvado será um infeliz.

Ele não respeita as normas sociais e as leis da Pólis. Talvez, ele nem as conheça. O vicioso age em vista do mal confundindo-o com o bem, realiza atos reprováveis, se servindo de um planejado raciocínio na deliberação dos meios que melhor promovem seu fim perverso.

Ele é vítima de um “analfabetismo moral” crônico e incurável.

Desconhece o arrependimento, visto que entre as suas normas de vida e os seus desejos corruptos não há conflito nenhum.

A sua vida ética é aleijada e perturbada, pois aleijada e perturbada é a sua mente.

Sua razão é confundida e sua consciência moral obscurecida.

O malvado é ainda uma pessoa que parece agir pensando apenas em si mesma, enquanto uma pessoa boa age pensando na unidade do conjunto social e no bem comum, sacrificando até seus próprios interesses em prol do de seus amigos. A vida social é parte integrante da vida individual. As pessoas más e gananciosas

satisfazem os seus apetites e, de um modo geral, seus sentimentos e o elemento irracional de sua alma. Quanto mais eles são assim, piores eles são. (ARISTÓTELES, *EN* IX 8, 1168a31-33)

Os malvados desejam

receber benefícios, mas se abstêm de fazê-los, por considerarem que fazê-los não lhes traz proveito. (ARISTÓTELES, *EN* VIII 16, 1163b26-27)

É por isso que a pessoa viciosa, na maioria das vezes, vive sozinha e não tem amigos. Razão disso é que

pessoas más não gostam uma da outra a não ser que obtenham algum proveito recíproco. (ARISTÓTELES, *EN* IX 5, 1157a19-20)

Sendo o homem animal social, a amizade não somente é necessária, como também enobrece o indivíduo. Há amizade também entre indivíduos viciosos, porém, quando isso se dá, os traços de relação que nascem entre eles não possui as características da autêntica amizade: duração, reciprocidade de afeição, boa intenção, boa vontade recíproca. Os malvados mudam rapidamente de amigos ou deixam de ser amigos, visto que não gostam uns dos outros a não ser que, através dessa amizade, alcancem algum proveito recíproco.

A utilidade não é uma qualidade permanente, mas está sempre mudando. Portanto, desaparecido o motivo da amizade esta se desfaz, uma vez que ela existe somente como um meio para chegar a um fim. (ARISTÓTELES, *EN VIII 3*, 1156a22-24). Logo, a amizade entre más pessoas é má, visto que “elas se unem em atividades más, e, além disto, passam a ser más por se tornarem semelhantes umas às outras” (ARISTÓTELES, *EN IX 12*, 1172a8-9).

A verdadeira amizade possui, para Aristóteles, raízes profundas. Numa fascinante passagem de *Magna Moralia*, o filósofo escreve:

Ora, conhecer a si é muito difícil, como alguns sábios declararam, e um grande prazer (se conhecer é muito prazeroso); mas não podemos nos contemplar a nós mesmos por nós mesmos (que não podemos, fica evidente pelos reproches que dirigimos aos outros, esquecendo que nós mesmos fazemos as mesmas coisas; isso é causado

*pela indulgência e paixão, que obscurecem o juízo correto). Assim, do mesmo modo como olhamos em um espelho quando queremos ver nosso rosto, quando queremos conhecer a nós mesmos, olhando o amigo poderemos conhecer a nós mesmos, pois um amigo é, como dissemos, um e outro. Se, portanto, o conhecimento de si é um prazer que não é possível sem um outro, o amigo, o homem auto-suficiente terá necessidade da amizade para conhecer a si mesmo. (ARISTÓTELES, *MM II 15*, 1213a14-26).*

Volta aqui o famoso preceito grego “conhece-te a ti mesmo”, para mostrar como, de acordo com a filosofia grega, a dimensão do indivíduo nunca vai disjunta da dimensão social.

E esse outro, que forma o tecido do conjunto social, não é qualquer outro, mas o amigo, autêntico *alter ego* de nós mesmos.

Sobre a autora

Barbara Botter

Doutora em Filosofia pela universidade Ca' Foscari de Veneza (Itália) e pela universidade Charles de Gaulle – Lille III de Lille (França). Atualmente é professora de História da Filosofia Antiga na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e membro do Athens Institute for Education and Research (AT.IN.E.R.) de Atenas. Tem experiência na área de História da Filosofia Antiga, com ênfase em Platão e Aristóteles.