

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO

SANDRO LUIZ DA SILVA

A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

SÃO LEOPOLDO  
2008

SANDRO LUIZ DA SILVA

A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Orientador: Prof. Dr. José Nedel

São Leopoldo  
2008

S586e Silva, Sandro Luiz da  
A ética das virtudes de Aristóteles / por Sandro Luiz da  
Silva -- 2008.  
76 f. ; 30cm.

Dissertação (mestrado) -- Universidade do Vale do Rio dos  
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2008.  
"Orientação: Prof. Dr. José Nedel, Ciências Humanas".

1. Filosofia - Aristóteles. 2. Filosofia - Ética. 3. Filosofia  
- Virtude moral - Virtude intelectual. 4. Filosofia -  
Prudência. I. Título.

CDU 1ARISTÓTELES

SANDRO LUIZ DA SILVA

A ÉTICA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

Aprovado em 29 de agosto de 2008

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. José Nedel – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS**

---

**Prof. Dr. Luis Rohden – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS**

---

**Prof. Dr. Ricardo Bins di Napoli – Universidade Federal de Santa Maria - UFSM**

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar a ética das virtudes de Aristóteles. Partindo de alguns pressupostos como a classificação do conhecimento, a concepção antropológica do homem como um animal racional político, pretende-se apresentar as virtudes éticas e dianoéticas como o meio para chegar-se à felicidade, ou eudemonia (εὐδαιμονία). Será enfatizado o aspecto racional da ética de Aristóteles, sobretudo pela prudência como um elemento essencial para a vida virtuosa. A prudência embora seja uma virtude intelectual, é imprescindível para o êxito da virtude moral, pois para ser virtuoso o homem deve ser prudente, e para ser prudente ele deve necessariamente ser virtuoso. A ética de Aristóteles e toda a sua filosofia é caracterizada pelo finalismo da razão. Esse finalismo da razão é a teleologia que será identificada como o bem. Por fim apresentar-se-á a felicidade, ou o bem supremo, que as pessoas procuram conquistar por alguma das quatro formas de vida, ou seja a vida em busca da riqueza, do prazer, da participação política e a contemplação como a forma de felicidade perfeita. Para concluir, são apresentados alguns paradoxos da ética aristotélica e considerações finais.

Palavras-chave: Ética. Felicidade. Virtudes morais. Virtudes intelectuais. Prudência.

## ABSTRACT

The objective of this work is to present the Ethics of Virtues from the greek philosopher Aristotle. According to some presuppositions like the classification of knowledge, the anthropological conception of man as a rational and political animal, it intends to present the ethical and intellectual virtues as the means to arrive to happiness or *eudaemonia*. It will be stressed the rational aspects of Aristotle's Ethics, specially prudence as an essential element of virtuous life. Prudence, although being an intellectual virtue, is indispensable to the success of moral life, because to be virtuous man must be prudent and to be prudent he has necessarily to be virtuous. Finally, the four ways of life and happiness of the Aristotelian teleology will be presented emphasizing that contemplation is life's perfect form. Some paradoxes of Aristotle's Ethics will be appointed, and then some final conclusions will be presented.

Key words: Ethics. Happiness. Moral virtues. Intellectual virtues. Prudence.

## *Agradecimentos*

*Foram muitos os que nos ajudaram a concluir este trabalho.*

Nossos sinceros agradecimentos...

...a Deus, pois, sem sua ajuda, nada teria sido possível;  
...à minha família, pela confiança e pelo apoio;  
...à direção, e a todos os professores do PPG pelas sábias lições, e em especial ao professor Dr. Inácio Helfer e à Unisinos pela concessão da bolsa de filantropia e à Fundação Padre Milton Valente sem cujo apoio não teria sido possível este curso de mestrado;  
...ao Prof. Dr. José Nedel por aceitar a orientação deste estudo e conduzir seu desenvolvimento, com muita sabedoria e paciência.

“O rei Xerxes continuou indagando: Qual é o prêmio das competições? Uma coroa de louros foi a resposta. (...) Temo por nós, se nos levam a combater contra homens que não lutam por ouro e prata, mas por virtudes viris”

(Heródoto, L VIII, 26)

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

EM — *Ética a Nicômacos*

EE — *Ética eudemia*

MM — *Magna morália ou Grande ética*

Pol. — *Política*

DA — *De anima*

Met. — *Metafísica*

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>09</b>
<b>2 FUNDAMENTOS DA ÉTICA DE ARISTÓTELES</b> .....	<b>13</b>
2.1 Caracterização e contexto da ética aristotélica .....	13
2.2 A divisão do saber em teórico, prático e produtivo .....	15
2.3 A filosofia prática e seu método .....	18
2.4 A alma e suas funções .....	21
2.5 A alma irracional vegetativa e sensitiva .....	22
2.6 A alma racional .....	23
<b>3 TEORIA DA VIRTUDE</b> .....	<b>25</b>
3.1 A virtude em geral .....	25
3.2 As virtudes éticas ou do caráter .....	30
3.3 As virtudes do intelecto ou da razão .....	38
3.4 A <i>phrónesis</i> um conceito central na ética de Aristóteles .....	41
3.5 A responsabilidade moral .....	44
<b>4 O TÉLOS DE ARISTÓTELES, A EUDAIMONÍA</b> .....	<b>47</b>
4.1 A felicidade segundo Aristóteles .....	47
4.2 A vida em busca do prazer .....	52
4.3 A vida em busca da riqueza .....	55
4.4 A vida ativa ou a felicidade pela ação política .....	57
4.5 A felicidade pela vida contemplativa .....	61
4.6 Paradoxos da ética aristotélica .....	64
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>68</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>72</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo apresentar a ética das virtudes de Aristóteles. Partindo do questionamento socrático-platônico, de como deve o homem viver, o que deve fazer para alcançar o bem, Aristóteles desenvolve seu sistema ético inaugurando a ética como disciplina autônoma. Mostra que o fim último do homem é a felicidade ou a *eudaimonía*. Este é o caráter nitidamente teleológico de todo o sistema ético aristotélico, que desemboca na causa final, no objetivo último, ou na razão última que o sujeito humano procura alcançar. Este acentuado caráter teleológico da ética aristotélica é visível nas primeiras páginas da sua EN, onde o filósofo afirma que “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”<sup>1</sup>. É assentado sobre a realidade concreta e tendo a felicidade como pressuposto que todo o sistema ético aristotélico culmina. As questões centrais deste trabalho são: como o filósofo de *Estagira* fundamenta a sua filosofia prática; como responde às questões da vida boa, do que deve fazer para ser feliz; de qual é o papel da *phrónesis* no sistema ético aristotélico; de que forma esta virtude intelectual incide sobre a virtude moral.

No primeiro capítulo trataremos da fundamentação da ética de Aristóteles, de sua caracterização, seu contexto e as implicações metafísicas de alguns conceitos-chaves, como a doutrina da causalidade, os conceitos de ato e potência. O caráter teleológico tendo a *eudaimonía* como fim último, a ciência do *éthos* fundamentada no costume ou hábito.

Na classificação aristotélica do conhecimento há uma divisão do saber em teórico, prático e produtivo. Entre as ciências teóricas estão a ciência matemática, a ciência física e a teologia ou metafísica. Já as ciências práticas estão divididas entre as produtivas no sentido de produzir objetos, utensílios, coisas diferentes do produtor que as produz, e a ciência prática no sentido de ação

---

<sup>1</sup> Aristóteles. *Ética a Nicômacos I* 1094<sup>a</sup> p.17 A partir de agora será usado a sigla EN, neste trabalho utilizamos a edição da UnB, 3 e.d, 1999.

humana, que não produz nada diferente de si mesmo. Há duas ciências práticas segundo Aristóteles, sendo que uma trata do melhoramento do homem individual e é a sua ética e a outra é a política ou arquitetônica que trata do fim último do homem na *pólis*, cuidando da felicidade coletiva.

Aristóteles observa que a filosofia prática tem um caminho diferente, um método diferente, das ciências demonstráveis e, portanto, necessárias por dizer respeito ao universal. Nas ciências demonstráveis há o silogismo rigoroso, pois o fim último do saber universal é a verdade. Nas ciências práticas há um silogismo prático, que se refere ao contingente, ao mutável e por isso não pode ser rigoroso. A conclusão deste silogismo é a própria ação do homem.

Podemos afirmar que os pressupostos da ética de Aristóteles encontram-se na sua concepção antropológica que está contida na sua psicologia, no *De anima* e também na *Metafísica*, onde o homem é apresentado como alguém que deseja naturalmente o saber. Há em Aristóteles o reconhecimento de partes da alma, a racional e a irracional. A parte irracional é composta da parte vegetativa e da sensitiva. A parte racional corresponde ao intelecto, ao pensamento e é considerada a melhor parte do homem, uma vez que é esta que o distingue dos outros animais. Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômacos* opera uma divisão também na parte racional da alma, distinguindo nela a razão intelectiva, que diz respeito ao conhecimento das realidades universais e necessárias, e a razão calculativa, que se refere à deliberação humana com vistas a agir sobre o contingente ou a realidade mutável, as coisas variáveis. A compreensão da psicologia do estagirita é de suma importância para a compreensão da sua ética, pois o *télos* humano, a *eudaimonía* é compreendida como uma função da alma conforme a virtude. Ademais as virtudes, que Aristóteles dividiu em éticas (morais) e dianoéticas (intelectuais), são organizadas de acordo com as partes da alma. As virtudes intelectuais dizem respeito à parte racional da alma; as morais ou éticas, à parte sensitiva ou apetitiva da alma.

No segundo capítulo trataremos da teoria da virtude, tanto a virtude em geral quanto as de acordo com as divisões da alma, quer seja, éticas ou morais e

dianoéticas ou intelectuais. As virtudes éticas ou do caráter são adquiridas pelo hábito, na prática cotidiana. Entre as virtudes morais podemos destacar algumas que são de suma importância para a ética. São elas as seguintes: A coragem, a temperança, a liberalidade, a magnificência, o justo orgulho, a calma, a veracidade, a espirtuosidade, a modéstia, a justa indignação e a justiça. A temperança merece um destaque dentre as virtudes éticas por dizer respeito ao comer, ao beber e à união sexual e está diretamente ligada aos apetites humanos. A temperança vem a ser a justa medida entre o desfrute desses elementos necessários à vida humana, de forma racional, sem carências ou exageros. A outra virtude que merece um destaque especial também é a justiça (*δικαιοσύνη*) por dizer respeito à vida coletiva da comunidade humana e estar diretamente ligada à política, ao bem comum da *pólis*. Aristóteles considera a justiça como uma virtude perfeita, por dizer respeito ao próximo e se referir a perdas e ganhos.

As virtudes do intelecto dizem respeito ao pensamento, ao conhecimento das realidades imutáveis e, portanto, necessárias. São três as virtudes intelectuais que se referem às realidades universais, a ciência, a inteligência e a sabedoria filosófica. Há ainda outras duas virtudes intelectuais que dizem respeito à vida prática. A arte ou técnica de fabricação, de produção de objetos, se refere à tecnologia para produzir coisas diferentes do próprio homem. A outra virtude intelectual, a *phrónesis* (*φρόνησις*) ou prudência, que diz respeito à ação humana, ou seja, a sua *práxis*. A *phrónesis* é de suma importância para a filosofia prática de Aristóteles, sendo como que a pedra fundamental, por ser a virtude da razão que calcula, que delibera sobre coisas que variam no tempo e no espaço. A *phrónesis* é virtude da razão deliberativa que entre o desejo humano e seu fim, a *eudaimonía*, busca os melhores meios para atingir o fim último, o *télos* humano.

Neste capítulo também trataremos da responsabilidade moral, dos atos voluntários e involuntários. Dos atos que o indivíduo através de sua vontade e deliberação prática e de atos práticos sob coação externa, ou seja, involuntários.

No terceiro e último capítulo trataremos da felicidade e suas várias formas. A felicidade é o grande *télos* (*τέλος*), o fim último da vida humana e o pressuposto de

toda ética aristotélica. A felicidade será apresentada em suas quatro formas de vida: a vida em busca do prazer, a vida em busca da riqueza, a vida política e por último a vida contemplativa ou teórica. Por fim trataremos dos paradoxos da ética aristotélica. Falaremos dos paradoxos e apresentaremos posições de alguns comentadores de Aristóteles.

A grande questão abordada aqui será a possível volta de Aristóteles ao platonismo pela contemplação das realidades imutáveis, universais e divinas, a contemplação do motor primeiro ou Deus. Questionamos se há uma evolução do pensamento aristotélico de um período próximo ao platonismo para um realismo que vai na direção do mundo concreto, do *éthos* (ἦθος), onde emerge a virtude moral, ou a volta ao platonismo pela felicidade contemplativa.

## 2 FUNDAMENTOS DA ÉTICA DE ARISTÓTELES

Neste primeiro capítulo será apresentado o contexto em que a ética de Aristóteles se desenvolveu, o distanciamento do intelectualismo platônico, o caráter eudemonista, naturalista, a divisão do saber em teórico, prático e produtivo, o método da filosofia prática e a fundamentação antropológica da ética aristotélica.

### 2.1 Caracterização e contexto da ética aristotélica

A ética de Aristóteles desenvolveu-se no mundo grego antigo e de certa forma busca responder a grande interrogação socrática-platônica no sentido de como o homem deve viver sua vida. Aristóteles, em sua ética, procura mostrar que o fim último do homem é a felicidade. A ética precedente à aristotélica, notadamente o socratismo e o platonismo enfatizam o conhecimento como fim último do homem. Ou seja, para Sócrates e Platão a vida para ser ética tinha que ser guiada pelo conhecimento. Nesse sentido temos aí dois modelos de ética: a ética platônica, ancorada no mundo das idéias e tendo como fim último o conhecimento do bem, e a ética aristotélica calcada na realidade concreta, tendo como seu fim último a felicidade, através do *éthos* (costume) e da *práxis* (ação) humana.

É no *éthos* que o estagirita vai buscar as fontes da virtude moral, pois para ele é no costume que radica o fundamento da ética. Caminhando na direção contrária da filosofia precedente, acentuadamente intelectualista, Aristóteles vai buscar no hábito (ἔξις) a fonte da virtude moral.

A filosofia prática de Aristóteles encontra-se nas seguintes obras: *Ética eudemia*; *Grande ética*, *Ética a Nicômacos*, *Das virtudes e dos vícios*, *Economia doméstica*<sup>2</sup> e a *Política*. Destas obras algumas são consideradas autênticas, do próprio Aristóteles, outras como notas de seus seguidores. A grande discussão é se

---

<sup>2</sup> Ver Aristóteles, 1964, p. 1093.

a *Grande ética* é ou não da mão de Aristóteles ou de algum peripatético. E a *Ética eudemia*, qual a sua relação com a *Ética a Nicômacos*? Para Werner Jaeger<sup>3</sup> a chave para a compreensão da ética de Aristóteles está no problema da relação entre a *Ética a Nicômacos* e a *Eudemia*. Werner Jaeger defende a idéia de que há uma evolução no pensamento do estagirita que vai de um período mais próximo ao platonismo e no qual estaria a *ética eudemiana* mais próxima de Platão, deduzindo a ética a partir da teologia. Para o autor acima a *Ética eudemia* é anterior e está próxima de um outro escrito, o *Protréptico*, do período platônico de Aristóteles, e está a mostrar que há uma evolução no pensamento aristotélico até atingir a maturidade da *Ética a Nicômacos*. Há entre as duas éticas alguns livros que são comuns, os seguintes: V, VI e VII da *Ética a Nicômacos* e IV, V e VI da *Ética a Eudemos*. Já quanto à *Grande ética*, ou *Magna moralia*, e a polêmica de se é ou não autêntica, a maioria dos comentadores segue a posição de Werner Jaeger<sup>4</sup>, ou seja, de que essa obra não foi escrita pelo próprio Aristóteles, mas sim por um discípulo seu. Dessa forma é a *Magna moralia* uma obra espúrea, porém não destituída de valor, por ser feita na tradição peripatética, ou seja, aristotélica. Na direção contrária de outros comentadores de Aristóteles, F. Dirlmeier, afirma que a *Magna moralia* “é uma obra do próprio Aristóteles, no que diz respeito ao conteúdo”<sup>5</sup>.

O fato é que destas três éticas a mais importante e significativa é sem dúvida a *Ética a Nicômacos* por apresentar o pensamento de Aristóteles no seu apogeu, de forma mais acabada. A *Ética eudemiana* tem também a sua importância por ser anterior e representar ainda a força do platonismo. Há, porém, uma questão que resulta contraditória, ou seja, se há uma evolução no pensamento de Aristóteles, como explicar que três livros são comuns? De que forma foram incluídos na EN os livros da EE<sup>6</sup>? Esta polêmica, não a trataremos aqui, mas lembrá-la é importante para a compreensão do problema. A *Grande ética*, ainda que dogmática e até ingênua, deve ser considerada também, mesmo que em menor escala, importante para compreensão da filosofia peripatética. Contudo, neste estudo o texto-base é a

<sup>3</sup> Jaeger, 1984, p. 262.

<sup>4</sup> Jaeger, 1984, p. 262.

<sup>5</sup> Nota de rodapé, Aubenque, Pierre. p 15 “ein Werk des Aristóteles selbst, zum mindesten inhaltlich”. (Dirlmeier, F. Aristóteles. *Magna moralia*. 1958, p. 146-7).

<sup>6</sup> Para compreensão da relação entre as éticas de Aristóteles, ver comentário de Rafael Sartório na introdução da EE e também o clássico Aristóteles de Werner Jaeger.

*Ética a Nicômacos*, uma vez que é o mais completo e representa a maturidade de Aristóteles. A ética de Aristóteles é marcada por algumas características que são fundamentais para sua compreensão, a saber: o naturalismo, o eudemonismo, o teleologismo e a virtude como meio-termo, ou mediedade<sup>7</sup>. No *De anima* e na *Física*, Aristóteles expõe a sua compreensão do mundo natural, dos seres vivos, compostos de alma e corpo. O homem naturalmente está nessa doutrina, sendo um composto de alma e corpo, de razão e de paixões. Dessa forma, as várias potências que representam as faculdades dos sentidos e do intelecto são como que impulsos naturais que correspondem à essência do homem que deve vir a ser através da atualização. Consoante à doutrina das quatro causas expostas na *Metafísica*<sup>8</sup>, causa material, causa formal, causa eficiente e causa final que incide em toda a filosofia de Aristóteles, sendo um traço marcante do seu pensamento, o finalismo. Há um fim último o qual o homem deve perseguir e é o bem<sup>9</sup> ou a felicidade (εὐδαιμονία) ou *eudaimonía*. O teleologismo é a característica que diz respeito ao conceito de função (ἔργον) ou àquilo a que uma determinada coisa se destina, o fim de cada coisa. O fim de uma faca é cortar bem, da medicina é a saúde, e assim por diante. A outra característica de suma importância é que é uma ética do meio-termo, ou seja, da virtude. As virtudes são o meio pelo qual o homem deve atingir seu fim, ou seja, atualizar-se, viver conforme sua essência, que é a razão.

## 2.2 A divisão do saber em teórico, prático e produtivo

Em sua obra monumental, *Metafísica*<sup>10</sup>, Aristóteles nos apresenta o estudo do ser nas várias acepções e desdobramentos que incidem sobre sua doutrina ética.

Desta forma, na primeira frase do livro I da *Metafísica*<sup>11</sup> o filósofo de *Estagira* diz “que todos os homens por natureza desejam o saber”. A questão do

<sup>7</sup> Ver comentário de Rafael Sartório na apresentação da *Ética Eudemia*.

<sup>8</sup> Met. L. A I 982<sup>a</sup>. 5, 10, 15 p. 10 e também Física Livro II cap. 3 p. 589.

<sup>9</sup> EN 1094<sup>a</sup> p.17

<sup>10</sup> Met. Para este trabalho usamos a Edición Trilingüe (grego-latín-espanhol) por Valentin Garcia Yebra. Editorial, AS Madrid: 1998.

<sup>11</sup> Met L. I 980<sup>a</sup> p. 02.

conhecimento é fundamental para a filosofia de Aristóteles e particularmente para a ética, na medida em que o ponto mais elevado, a felicidade como contemplação diz respeito à vida da teoria, da ciência, é a parte melhor do homem, por dizer respeito à parte racional de sua alma, aquela que traz sua diferença específica em relação aos outros animais.

No Livro E (VI) da *Metafísica* é estabelecida uma divisão do conhecimento racional, quando diz (πᾶσα δiάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ) - “todo conhecimento é prático ou produtivo ou teórico”<sup>12</sup>.

As ciências teóricas são em número de três: a matemática, a física e a metafísica ou teologia<sup>13</sup>. A ciência teórica se refere ao conhecimento universal e, portanto, necessário e considerado de maior valor, pois em última análise se refere ao que há de mais divino no homem, ou seja, a razão. A ciência matemática tem por objeto os seres imóveis, independentes, eternos, e seu conhecimento é especulativo. A física tem por objeto os seres que têm em si mesmos o princípio da mudança, que podem mover-se. O movimento que vai da potencialidade para a atualidade, é o movimento do princípio do ser a sua realização. A metafísica ou teologia está no ponto mais alto da hierarquia das ciências teóricas. Esta ciência se ocupa dos princípios e causas do ser:

Há uma ciência que investiga o ser enquanto ser e as propriedades que lhe são inerentes devido à sua própria natureza. Essa ciência não é nenhuma das chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas ocupa-se do ser geralmente como ser. Elas seccionam alguma porção do ser e investigam os atributos desta porção, como fazem, por exemplo, as ciências matemáticas. Mas visto que buscamos os primeiros princípios e as causas supremas, está claro que devem pertencer a algo em função de sua própria natureza. Por conseguinte, se esses princípios foram investigados por aqueles que também investigaram os elementos têm que ser não acidentalmente, mas em relação ao ser enquanto ser. Portanto, é do ser como ser que nós também temos que apreender as primeiras causas.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Met. L. E (VI), 1025 20, 25, 30, Met Livro II 993 15, 20, 25, 30. Ver também *Tópicos*, Livro VI, 145<sup>a</sup>, 15 p. 485. In *Organon*. São Paulo: Edipro, 2005 e ROSS; David. Aristóteles, Traduzido por Luís F. Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: D. Quixote, 1987. p. 193.

<sup>13</sup> Met 1026<sup>a</sup>. 15, 20, 25 p. 306.

<sup>14</sup> Met L. IV 1003b, 25, 30 p 151. Edición Trilingüe. por Valentin Garcia Yebra. Ver também Met. IV 1003, 25,30 p.103. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.

Em segundo lugar na sistematização do saber<sup>15</sup> conforme a filosofia aristotélica vêm as ciências práticas. Essas ciências são três: a arte, a ética e a política. Enquanto que as ciências teóricas buscam a verdade demonstrada, ou seja, o conhecimento da realidade invariável, as ciências práticas têm por fim a ação<sup>16</sup>. Se entre as ciências teóricas a metafísica está no topo da hierarquia, com as ciências práticas a política é que está no mais alto e é considerada arquetônica<sup>17</sup>, pois todas as outras ciências estão a ela subordinadas. A política tem por objeto o bem da comunidade, a comunidade se organiza com vistas ao fim último. Acerca da cidade ou *pólis*, no Livro I da *Política*, afirma Aristóteles:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política.<sup>18</sup>

A associação dos homens com vistas a algum propósito, ou a atingir um bem, é justificada pela natureza social<sup>19</sup> do homem que por ser racional tem o dom da fala, é dotado de linguagem para exprimir suas intenções, expressar a dor ou o prazer, relacionar-se com os demais semelhantes.

Conforme Alasdair MacIntyre, “a política em Aristóteles é como que uma seqüência da Ética”<sup>20</sup> ou ainda, vista por outro lado, a Ética é como uma propedêutica à política, uma preparação do indivíduo para a vida em comunidade. E mais adiante, na mesma página, o mesmo autor observa que a política em Aristóteles se refere ao governo da *pólis* e também significa o que hoje entendemos por social. David Ross observa que a “ciência política, encarada na sua totalidade, divide-se em duas partes, que por conveniência, podemos designar de ética e de

---

<sup>15</sup> Reale, 1994, p. 405.

<sup>16</sup> Met L II 993 b1 20, 25, p. 78.

<sup>17</sup> ENI 1094a, p. 14.

<sup>18</sup> Pol I, 1252 a p. 13 Ed. Unb: 1985.

<sup>19</sup> Pol I, 1253<sup>a</sup> p.15.

<sup>20</sup> MacIntyre, 1998, p. 64.

política”<sup>21</sup>. Enquanto que a política (βίος πολιτικός) cuida da vida em comunidade, regida pela virtude da justiça, a ética diz respeito ao homem e sua ação; ou a sua *práxis* com vistas ao fim último que é o bem (ἀγαθόν) ou ainda a *eudaimonía* (εὐδαιμονία).

Na *práxis* o homem se realiza e sua ação não produz nada diferente dele mesmo. Já com a arte, ou ciência da produção ou do fazer, o homem produz coisas diferentes dele mesmo. São ciências do campo do fazer a retórica, a poética, a arquitetura<sup>22</sup>, a escultura e a produção em geral de coisas úteis ao homem. A política e a ética são denominadas como filosofia prática, ou filosofia das coisas humanas. Tanto a política quanto a ética visam ao bem ou à felicidade do ser humano. A ética ou ciência do caráter através do hábito visa a preparar o homem para a vida comunitária guiado pelas virtudes e, sobretudo, pela justiça para a vida da *pólis*, ou seja, do bem comum. Fábio Konder Comparato<sup>23</sup> afirma que “coube a Aristóteles estabelecer os limites conceituais entre os diferentes campos do conhecimento”, pois na filosofia de Platão não havia sido feita a distinção com tanta clareza como Aristóteles fez distinguindo não só entre duas espécies de saber, uma que tem por objeto as coisas necessárias e o outro que tem por objeto a realidade contingente e, portanto, mutável, mas também e principalmente entre ética e técnica. Com essa divisão exposta acima podemos compreender o lugar da filosofia prática, campo do agir humano, que é chamada de ética e política, e sua importância para a filosofia de Aristóteles.

### 2.3 A filosofia prática e seu método

Anteriormente vimos que o conhecimento racional ou é prático, produtivo ou teórico. Quanto ao objetivo o conhecimento teórico busca a verdade de realidades necessárias e universais. O conhecimento produtivo ou a arte visa à melhor forma de fazer objetos, de criar coisas que são diferentes do homem. O conhecimento

---

<sup>21</sup> Ross, 1987, p.193.

<sup>22</sup> Ver Rohden, 1997, p. 132, e Pilcher, 2004, p. 28.

<sup>23</sup> Comparato, 2006, p. 98.

prático tem como objeto a *práxis* (πρᾶξις) humana, ou seja, a ação, e em outras palavras a verdade do agir. As formas diferenciadas de saber racional tem seus caminhos ou métodos próprios que estão de acordo com o objeto em questão. Dessa forma a busca da verdade universal, objeto do conhecimento teórico, que se refere às realidades imutáveis e necessárias, tem o método científico apodítico do silogismo. Este método parte de premissas verdadeiras intuídas pela inteligência do homem e chega a conclusões igualmente verdadeiras com precisão científica. Agora, que método a ser usado é adequado ao objeto do agir ético-político? O objeto em questão é diferente de objetos que exigem precisão matemática ou de objetos obtidos pela arte e técnica de fabricação. O objeto da ciência ética e justamente a ação humana enquanto ação deliberada e que tem um fim, um objeto último que é identificado com o bem. Na EN<sup>24</sup>, livro I, capítulo 3, Aristóteles trata da questão do método a ser usado na ética. Para o filósofo de *Estagira* o método depende do conhecimento que temos e do objeto a ser perseguido. O objeto do agir perseguido pela ciência política, ou a sua filosofia prática, são ações boas e justas, ou seja, o bem. Aristóteles observa que “não podemos aspirar à precisão em todas as discussões, da mesma forma que não se pode atingi-la em todas as profissões”<sup>25</sup>. Desta forma fica ilustrada a particularidade da metodologia a ser adotada, visto que as ações humanas são bastante variadas como afirma Aristóteles:

As ações boas e justas que a ciência política investiga parecem muito variadas e vagas, a ponto de se poder considerar a sua existência apenas convencional, e não natural. Os bens parecem igualmente vagos, pois para muitas pessoas eles podem ser até prejudiciais; com efeito, algumas pessoas no passado foram levadas à perdição por sua riqueza, e outras por sua coragem. Falando de tais assuntos e partindo de tais premissas, devemos contentar-nos, então, com a apresentação da verdade sob forma rudimentar e sumária; quando falamos de coisas que são verdadeiras apenas em linhas gerais, partindo de premissas do mesmo gênero, não devemos aspirar a conclusões mais precisas.<sup>26</sup>

Como podemos perceber, os objetos das ciências práticas chamadas de ética, no campo do hábito e no âmbito do indivíduo, e política, no campo coletivo fundamentado no *éthos* ou no costume, não podem aspirar ao mesmo rigor científico

---

<sup>24</sup> EN I 1094b 1095a. p. 18.

<sup>25</sup> EN I 1094b. p. 18.

<sup>26</sup> EN I 1094b a 1095<sup>a</sup>.

ao consoante ao método adotado por ciências que tratam de objetos imutáveis. Há no método adotado pela ciência ética uma certa probabilidade, e como o próprio Aristóteles observou “é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas”<sup>27</sup>. Com esta observação pode-se concluir que o agir humano está no campo do provável e não do rigor matemático; e a práxis não pode ser mensurada com vistas a um rigorismo exato, mas sim com uma certa abertura ao que pode ser e ao que pode não ser, de acordo com o discernimento, ou a parte da alma que diz respeito às coisas práticas. No livro II da EN<sup>28</sup>, capítulo 2, Aristóteles faz uma importante observação quanto à finalidade da investigação sobre a ética e conclui dizendo que o objetivo é nos tornarmos bons:

Sendo assim; já que a presente investigação não visa, como as outras, ao conhecimento teórico (não estamos investigando apenas para conhecer o que é a excelência moral, e sim para nos tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação viria a ser inútil), cumpre-nos examinar a natureza das ações e como devemos praticá-las [...] <sup>29</sup>

É no livro VI da EN<sup>30</sup> que Aristóteles nos fala do silogismo prático. Como se sabe, o silogismo é um raciocínio que vai do geral ao particular e serve para demonstrações científicas<sup>31</sup>. Refere-se ao “olho da alma”, que não adquire sua eficácia sem a excelência moral, como já dissemos e é evidente. 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... Aristóteles estabelece o silogismo prático tendo como premissa maior o fim último, ou o bem da *eudaimonía*, e como o termo médio a virtude ética em sentido estrito. A conclusão é a verdade da ação boa e justa. A virtude, portanto, diz respeito aos meios para atingir-se o fim último ou a felicidade. A virtude é o meio-termo correspondente ao termo médio sem o qual não é possível atingir a conclusão que é a própria ação em si mesma. A ciência ética não pode ser considerada como ciência

---

<sup>27</sup> EN I 1094b a 1095<sup>a</sup>.

<sup>28</sup> EN II, 1104a.

<sup>29</sup> EN II, 1104a.

<sup>30</sup> EN VI, 1144a.

<sup>31</sup> EN VI, 1139b. Ver também *Analíticos posteriores*, 71a e seguintes 71b e seguintes. Prudente, Mauro Godoy. *Bioética conceitos fundamentais*. p. 160. Perine, Marcelo. *Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles: O silogismo da ação em Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 75. Berti, Enrico. *As razões de Aristóteles*.

em sentido estrito, e nisto consista a diferença entre o silogismo que visa à demonstração do conhecimento do imutável e o silogismo que tem como fim último a boa ação guiada sempre pela prudência que atua sempre no mundo do contingente e, portanto, variável.

## 2.4 A Alma e suas funções

A ética de Aristóteles é considerada por muitos como sendo eudemonista, porque o fim último ou o bem último é a felicidade. Na EN<sup>32</sup> é definida a felicidade como “uma certa atividade da alma conforme a excelência perfeita”, razão pela qual é de suma importância o conhecimento da concepção antropológica que está contida não só na EN, mas também no seu tratado *De anima*. Sobre a importância da concepção antropológica observa Henrique de Lima Vaz o seguinte: “O *Peri psychês* de Aristóteles pode ser considerado, com justiça, como um dos textos fundadores da antropologia ocidental”<sup>33</sup>. Neste tratado, como bem observa o autor acima, o homem é definido como um animal social e político (ζῷον λογικόν) e (ζῷον πολιτικόν) e que, portanto, está voltado para a ação. O homem é dotado de corpo (σῶμα) e alma, sendo esta a forma ou *enteléquia*<sup>34</sup> do corpo. Conforme Antônio Gómez Robledo<sup>35</sup>, “a ética aristotélica descansa em uma antropologia filosófica”, corroborando com outras interpretações que é de suma importância o conhecimento antropológico contido na psicologia de Aristóteles, uma vez que sua ética está fundamentada nela. Sobre a alma diz Aristóteles, em seu *De anima*, o seguinte: “É necessário que a alma seja substância e forma de um corpo físico que tem a vida em potência; mas a substância como forma é ato (ἐντελέχεια) e a alma, portanto, é o ato de um corpo que tem a vida em potência”<sup>36</sup>. A alma é desta forma atualidade das potencialidades que dotam os seres vivos de qualidades. Agora em que consistem estas potências da alma? Vejamos o que está exposto no *De anima*:

---

<sup>32</sup> EN I 1102a, p. 32.

<sup>33</sup> Vaz. *Antropologia Filosófica* I. p. 40.

<sup>34</sup> Reale, p. 386.

<sup>35</sup> Robledo, 1986, p. 21.

<sup>36</sup> Chauí, p. 419 e no próprio *Tratado De anima*, p. 71 e 72.

Dentre as potências da alma, como dissemos, todas mencionadas subsistem em alguns seres; em outros, só algumas delas e, em alguns, apenas uma. E mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a raciocinativa.<sup>37</sup>

Na EN<sup>38</sup> é estabelecida uma divisão da alma onde está escrito “[...] que a alma é constituída de uma parte irracional e de outra dotada de razão [...]”. Porém Aristóteles observa que a alma, “embora distinta por definição, elas na realidade são inseparáveis”<sup>39</sup>, quer dizer que a alma é una, apenas se divide em função das potencialidades que a compõem. A complexidade da alma está de acordo com as faculdades vegetativa, sensitiva e raciocinativa. Uma diz respeito à nutrição, manutenção da vida, a outra diz respeito às sensações, aos sentidos e finalmente a alma racional, ou intelectual<sup>40</sup>. Vejamos agora em que consiste esta subdivisão da alma, conforme o esquema aristotélico.

## 2.5 A alma irracional vegetativa e sensitiva

A parte irracional da alma (*ψυχή*) é dividida em duas. Uma é denominada vegetativa e é comum a todos os seres vivos<sup>41</sup>. A alma vegetativa é responsável pelo princípio elementar da vida, da nutrição, do crescimento e da reprodução. Esta parte da alma é desta forma responsável pela geração e perpetuação da espécie e manutenção da vida. Sobre a alma vegetativa e sua função Aristóteles observa o seguinte:

<sup>37</sup> Aristóteles. *De anima*, p. 77 414 a 29.

<sup>38</sup> EN II 1102b, p. 32.

<sup>39</sup> EN II 1102b, p. 32.

<sup>40</sup> É interessante observar que Aristóteles seguiu uma divisão parecida com a divisão da alma, conforme o que Platão havia feito na República Livro IV estabelecendo uma divisão entre a alma concupiscente, irascível e racional. E da mesma forma consoante a esta divisão estão as virtudes da temperança, da fortaleza e da razão e de certo modo Aristóteles seguiu este esquema.

<sup>41</sup> EN II 1102b, p. 32.

Por conseguinte, deve-se primeiro tratar do alimento e da geração; pois a alma nutritiva subsiste também com as outras, sendo a primeira e a mais comum potência da alma, segundo a qual subsiste em todos o viver. E as suas funções são o gerar e o servir-se de alimento.<sup>42</sup>

Esta parte é de suma importância e sem ela não seriam possíveis as outras partes, a sensitiva e a racional. Já a outra parte irracional da alma é a sensitiva, responsável pelo desejo, pelo apetite consoante a potência<sup>43</sup> desiderativa e também locomotiva. A outra potência da alma sensitiva é a percepção que é comum a todos os animais da mesma forma que a locomoção e o desejo. A alma sensitiva é o lugar dos sentidos da visão, do tato, do olfato, do ouvido, e da gustação. O movimento é explicado pelo apetite, pelo desejo de atingir o seu fim ou sua função. Aristóteles observa que esta outra parte irracional da alma “em certo sentido participa da razão”<sup>44</sup>, uma vez que está conectada com a alma racional pela ação virtuosa. É nesta parte sensitiva da alma que radica o elemento fundamental da ação ética que é o desejo, considerado como causa eficiente do mesmo, daí sua importância para a ética de Aristóteles. Conforme Francisco de P. Samaranch<sup>45</sup> “a psicologia e a ética de Aristóteles são mais realisticamente humanas ao não acentuar tanto a cisão entre corpo e alma”. Obviamente é um comentário que se contrapõe à cisão platônica entre alma e corpo. Aristóteles não nega o corpo e as paixões colocando-os em conexão com a parte racional da alma estabelecendo uma relação de equilíbrio pelas virtudes morais. Passemos então à exposição da outra parte da alma, a raciocinativa.

## 2.6 A alma racional

A outra parte da alma ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) é a racional ou intelectual. A alma racional é para Aristóteles o que denota o que o homem tem de melhor e é a parte mais perfeita. A parte racional da alma tem como função o conhecimento das realidades universais,

<sup>42</sup> DA II 415a, p. 73.

<sup>43</sup> DA II 414a 29, p. 77. Ver também Livro III 43a 9, p. 124.

<sup>44</sup> EN I 1102b, p. 33.

<sup>45</sup> ARISTÓTELES. OBRAS, Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch. AGUILAR, Madrid, AGUILAR: 1964.

imutáveis e, portanto, necessárias. Entretanto, no Livro VI da EN<sup>46</sup>, Aristóteles opera uma divisão na parte racional da alma. Uma dessas partes está voltada para o universal e está, portanto direcionada a realidades invariáveis do conhecimento do imutável, e a outra parte está voltada para a ação prática. Esta parte é chamada de razão deliberativa<sup>47</sup> e está relacionada com os fins da boa ação que leva em consideração o bem último. A faculdade da razão deliberativa é identificada como uma virtude intelectual da maior grandeza para a filosofia prática de Aristóteles, que é a *phrónesis* (φρόνησις) ou prudência. É importante notar que a excelência ou a virtude “se diferencia em duas espécies”, pois dizemos que “certas formas de excelência são intelectuais e outras morais”... Isso mostra a importância do conhecimento da complexidade da alma para a compreensão da ética. A alma racional estará identificada por cinco virtudes intelectuais que são: a arte, a ciência, o discernimento, a sabedoria filosófica e a inteligência<sup>48</sup>. A alma apesar destas subdivisões é uma e é a forma que junto com a matéria dá vida ao corpo. São conceitos importantes para a compreensão da filosofia aristotélica, os de potência (δύναμις) e ato (ἐνέργεια), como também a teoria hilemórfica segundo a qual todos os seres são compostos de matéria e forma. A compreensão da psicologia aristotélica é de suma importância não só por sua explicação das dimensões ou partes da alma, mas também por ser parte de sua antropologia e por ser a partir dela que são definidas as virtudes éticas e dianoéticas.

---

<sup>46</sup> EN VI 1139a p. 113.

<sup>47</sup> EN I 1139a, p. 114.

<sup>48</sup> EN VI 1139b, p. 115.

### 3 A TEORIA DA VIRTUDE

No capítulo anterior foi exposta a caracterização geral da ética de Aristóteles, o seu contexto. Vimos também a divisão do conhecimento em prático, teórico e produtivo; enquadrámos a ética e a política como filosofia prática ou filosofia das coisas humanas; e ressaltamos a importância que a divisão dos saberes tem para a compreensão da filosofia prática do estagirita. Foi apresentado o método da filosofia prática diferenciando-o do método científico. Apresentamos a alma humana e suas funções vegetativa, sensitiva e racional conforme a concepção antropológica aristotélica. No presente capítulo passaremos a expor o conceito de virtude, a sua transformação desde os poetas até Aristóteles. Discorreremos sobre a virtude e seu conceito como meio-termo ou *mesótes*, sobre a virtude moral (ἠθικὴ ἀρετή) e a virtude intelectual (διανοητικὴ ἀρετή), de forma especial a prudência. Também falaremos sobre a responsabilidade moral, os atos voluntários e involuntários.

#### 3.1 A virtude em geral

Para a compreensão do conceito de virtude ou excelência (ἀρετή) é necessário que olhemos o período anterior à idade clássica, ou seja, o período homérico e o de Hesíodo. É sabido que a poesia épica é parte integrante da educação grega, Homero é conhecido também como educador. Nas obras de Homero *Ilíada* e *Odisséia* está estampado o modelo de educação aristocrática tendo como centro a *areté*<sup>49</sup>, ou seja, a virtude. A *areté* desse período é atributo próprio da nobreza e representa a força que é elementar para qualquer classe dominante. A força e a coragem são virtudes de sociedades heróicas e guerreiras. Werner Jaeger<sup>50</sup> observa que o termo *areté*, de *áristos*, que quer dizer distinto, também designava a própria nobreza, significando que os nobres eram os melhores, os bons. Este período nos fornece “uma imagem do homem como ele deve ser”<sup>51</sup>, ou seja, o fundamental é a

<sup>49</sup> Jaeger. *Paidéia*, 2003, p. 25 e 37.

<sup>50</sup> Id. *Ibid*, p. 26

<sup>51</sup> Jaeger. *Paidéia*, 2003, p. 24.

beleza no sentido da imagem desejada, do ideal como um elemento normativo da vida. Assim podemos afirmar que a ética vista dessa forma é uma estética do viver. Há na ética aristocrática a idéia de que a *areté* é uma questão de sangue, de genealogia, e na origem a ancestralidade das famílias aristocráticas está ligada a alguma divindade do Olimpo.

Diferente da ética de Homero é a do poeta Hesíodo, autor das obras *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*. Hesíodo traz a realidade do trabalho no campo, do sofrimento daquele que ganha a vida com seu suor e exalta a justiça como a virtude das virtudes. Sobre a *areté* em Hesíodo Werner Jaeger<sup>52</sup> observa o seguinte:

Não se trata da *areté* guerreira da antiga nobreza, nem da *areté* da classe proprietária, baseada na riqueza, mas sim na *areté* do homem trabalhador, que tem a sua expressão numa posse de bens moderada.

E mais adiante segue o autor acima dizendo: “O homem deve ganhar o pão com o suor do rosto. Mas isto não é uma maldição, é uma benção. É este o preço da *areté*”<sup>53</sup>. A exaltação do trabalho, da luta diária e do seu valor, podemos vê-la nos *Érga* de Hesíodo<sup>54</sup>:

Desperta até o indolente para o trabalho: pois um sente desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, semear e caso beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado atrás da riqueza; boa luta para os homens esta é; o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo. Ó Perses! Mete isto em teu ânimo: a luta malevolente teu peito do trabalho não afaste para ouvir querelas na ágora e a elas dar ouvidos.

Em outro passo, Hesíodo<sup>55</sup> se refere ao trabalho dizendo que “por trabalho os homens são ricos em rebanhos e recursos. E trabalhando muito mais caros serão aos imortais. O trabalho desonra nenhuma, o ócio desonra é!”

---

<sup>52</sup> Jaeger. *Paidéia*, 2003, p.100.

<sup>53</sup> Ibid, p. 100.

<sup>54</sup> Hesíodo, 1996, p. 23-24.

<sup>55</sup> Hesíodo, 1996, p. 23-24.

O virtuosismo é, portanto, uma conquista, e para se tornar ético é necessário travar a luta, a boa luta, a luta do trabalho. A virtude nasce, pois, do esforço, não só sobre o mundo do trabalho, mas também sobre si mesmo.

Surge uma questão interessante para a ética, conforme Werner Jaeger, a saber, se a *areté* pode ser ensinada. Hesíodo diz o seguinte:

É por certo o melhor dos homens aquele que tudo pondera e examina o que, finalmente, é justo. Bom é também o que sabe seguir os retos ensinamentos do outro. Só é inútil aquele que não descobre por si mesmo nem aceita no seu coração a doutrina no outro.<sup>56</sup>

Este ponto, o do ensino da virtude, Aristóteles irá retomá-lo ao fazer a distinção entre as virtudes morais e as intelectuais, estas últimas dependendo da educação e da experiência<sup>57</sup>.

Uma questão fundamental na ética de Hesíodo, segundo Giovanna Reale, é a virtude da justiça. “A justiça é exaltada como valor supremo”, “Dá ouvidos à justiça e esquece completamente a prepotência”<sup>58</sup>, disse Hesíodo.

Sem dúvida, Homero e Hesíodo foram dois grandes contribuídores para o desenvolvimento e a evolução da virtude ética posterior. Um concebendo a virtude como um atributo da nobreza aristocrática; outro, vendo-a como resultado de um esforço humano através do trabalho que humaniza o homem.

A *areté* teve uma transformação em seu conceito de acordo com o desenvolvimento histórico e os ideais de uma vida urbana na *pólis*. A *areté* aristocrática do sangue e das grandes genealogias já não servia mais para a vida coletiva na cidade, onde os valores cívicos e democráticos eram emergentes. Dessa forma, com os sofistas surge um novo conceito da virtude, inteiramente de acordo

---

<sup>56</sup> Jaeger, 2003, p. 100 e 101.

<sup>57</sup> EN II 1103b, p. 35.

<sup>58</sup> Reale, 1990, p. 16.

com a realidade política emergente onde surge o valor da igualdade. Na ética aristocrática era exaltada a *areté* guerreira na qual o maior valor é a coragem para enfrentar as batalhas e viver a boa morte, aquela na qual o guerreiro se tornaria imortal e lembrado pela posteridade.

Pois bem, esta ética está de acordo com uma sociedade rural e escravista, ao passo que a nova *areté* do homem da *pólis* (πόλις) está para uma nova concepção de ser humano que está surgindo<sup>59</sup>. A formação do novo homem está a exigir uma nova virtude apta a prepará-lo para a direção da *pólis*. A nova *areté* é dessa forma política. A excelência agora não é mais a coragem, mas a virtude cívica que tem como instrumento a palavra para participar dos debates na *ágora*.

Com Sócrates a virtude será identificada com o conhecimento do bem. Se agirmos virtuosamente é porque conhecemos o bem e se não agimos de acordo com o bem é porque o ignoramos. Portanto, a virtude é o conhecimento racional e científico.

Platão elencou as quatro virtudes cardeais como sendo a prudência, a fortaleza, a temperança e a justiça<sup>60</sup>. A prudência ou sabedoria tem sede na parte racional da alma. A fortaleza diz respeito à alma irascível e à temperança à parte concupiscente da alma. A justiça diz respeito à vida política na *pólis* e é considerada como uma virtude perfeita, sem a qual a vida coletiva é impossível. Dessa forma, a ética platônica está de acordo com os ideais éticos do homem voltado para a vida coletiva, que tem como instrumento a política. A ética platônica, assim como a socrática, tem o conhecimento como fundamento do agir ético. Para ser bom é necessário conhecer o bem, e para ser mau basta a ignorância, o não-conhecimento do bem (*ἀγαθόν*).

Feito este breve relato do conceito da virtude desde Homero até Platão, passaremos para Aristóteles, objeto deste estudo, com sua ética das virtudes. A

---

<sup>59</sup> Chauí, 2003, p. 157 e Jaeger, *Paidéia*, p. 335 a 338.

<sup>60</sup> Platão. A república, L IV p. 87, 88, 89, 90, 99 e também, As Leis, 1999, p. 506-507. Em Platão há uma divisão das virtudes de acordo com as partes da alma e com a divisão dos cidadãos na *pólis*.

virtude em Aristóteles, assim como no pensamento grego anterior, aponta para a mediação racional e a temperança como está estampado no oráculo de Delfos, “nada em excesso”, ou seja, será o meio-termo. José L. Aranguren enfatiza que “a definição mais acreditada da virtude é a dada por Aristóteles na *Ética nicomaquéia*”<sup>61</sup>. É uma disposição procedente de livre escolha, e onde há escolha há o concurso da razão.

Mas em que consiste a virtude segundo Aristóteles? Em primeiro lugar é necessário notar que há dois tipos de virtude, a moral e a intelectual<sup>62</sup>; e que Aristóteles ampliou o número de virtudes para além das chamadas virtudes cardeais. José Nedel<sup>63</sup> observa que “as virtudes morais principais são além da prudência, a justiça, a temperança e a fortaleza”. Estas virtudes são chamadas cardeais uma vez que “todas as outras se agrupam em torno das mencionadas”. A designação de cardeais que se dá a estas virtudes é em função de elas se assemelharem a dobradiças, em que se prendem outras virtudes, que lhe são conexas.

As virtudes em Aristóteles são também derivadas das partes da alma, sendo as virtudes morais relacionadas com a parte apetitiva da alma, e as virtudes intelectuais, com a sua parte racional. A virtude moral é hábito ou disposição estável com vistas a praticar o bem. A virtude moral constitui a *mesótes*, ou o meio-termo, que é uma equidistância entre uma falta e um excesso. Por exemplo, a virtude da coragem é o meio-termo entre a temeridade e a covardia. Vejamos a definição de Aristóteles de excelência moral:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta que consiste num meio-termo, o meio-termo relativo a nós, determinado pela razão, a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria. Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra-se e prefere o meio-termo. Logo, a respeito do que ele é, ou seja, a definição que expressa a sua essência moral é um meio-termo, mas com referência ao que é

---

<sup>61</sup> Aranguren, 1986, p. 236.

<sup>62</sup> EN II 1103b p. 35.

<sup>63</sup> Nedel, 1998, p. 53

melhor e conforme ao bem ela é um extremo.<sup>64</sup>

Com relação à doutrina do meio-termo, Giovanni Reale observa que “há aqui como que uma síntese de toda a sabedoria grega que encontrou expressão típica nos poetas e nos sete sábios, a qual, amiúde, indicara a via média, no nada em excesso, na justa medida, a suprema regra do agir moral”<sup>65</sup>. Dessa forma conclui-se que é esta uma síntese de todo o agir moral dos gregos antigos. Aristóteles está a nos mostrar que há uma intervenção da parte racional da alma na formação da virtude moral, ou seja, não há como ser virtuoso sem a razão, sobretudo a deliberativa como é chamada de prudência.

No livro VI da EN, Aristóteles elencou as virtudes do intelecto, ou da parte racional da alma. As virtudes intelectuais dizem respeito ao conhecimento das realidades necessárias e, portanto, universais. No entanto entre as virtudes intelectuais há duas que dizem respeito ao mundo prático, que é a *téchne* e a *phrónesis*. A arte (*τέχνη*) diz respeito ao campo do fazer e decorre da racionalidade produtiva. Através da arte o homem produz objetos diferentes de si mesmo. Já a *phrónesis* ou prudência diz respeito à ação no campo da ética e da política. A prudência é a virtude da razão que delibera sobre a melhor forma de atingir um fim perseguido como bem. É, portanto, a virtude fundamental para o agir humano como um agir ético.

### 3.2 As virtudes éticas ou do caráter

É no livro II da EN que Aristóteles inicia a discussão acerca da virtude ética (*ἠθική ἀρετή*) distinguindo-a da virtude intelectual (*διανοητική ἀρετή*). A virtude ética ou moral tem sua origem no hábito<sup>66</sup>. Acerca de se a virtude é natural no homem, o estagirita observa o seguinte: “É evidente, portanto, que nenhuma das várias formas

<sup>64</sup> EN II 1106b, p. 42.

<sup>65</sup> Reale, 1994, p. 415.

<sup>66</sup> Na língua grega a palavra *éthos* = hábito (*ἔθος*). é uma ligeira variação da palavra *éthos* = caráter (*ἦθος*) há a alternância do *épsilon* e do *eta*.

de excelência moral se constitui em nós por natureza, pois nada que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito”<sup>67</sup>. Esta distinção é de suma importância para a compreensão da ética aristotélica, pois, se a virtude existisse ao natural, haveria um determinismo ético. Agora no livro VI da EN<sup>68</sup> Aristóteles fala da virtude natural e sua relação com a virtude em sentido próprio. Porém a virtude natural aqui também não significa uma virtude que determine a ação. A virtude natural é a disposição para o bem sem o uso da razão, ou seja, sem a deliberação que age sobre a escolha. Aristóteles dá o exemplo da pedra que não pode ser habituada a deslocar-se para cima, pois sua natureza não o permite; e do fogo, que não pode ser habituado a projetar-se para baixo. Com isso Aristóteles nos mostra que o que é por natureza não pode ser mudado. Portanto a virtude não pode derivar da natureza, mas sim do hábito. “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”<sup>69</sup>. A virtude natural expressa a tendência do agir, mas não é de forma alguma uma determinação. Não teria sentido a ética, se já fôssemos determinados. A virtude deriva da prática, da ação propriamente dita. Um sujeito só se torna bom praticando atos bons, só se torna justo praticando atos justos, e assim por diante. Dessa forma Aristóteles nos mostra que o que temos que fazer e que precisamos aprender, só o fazemos praticando, assim como “os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara”<sup>70</sup> [...] Daí decorre que a forma de agir está de acordo com o hábito que pode ser bom ou mau. Para Aristóteles, como já vimos anteriormente, uma ação boa é aquela conforme o meio-termo que tem o controle da razão, e a ação má é aquela que peca pelo excesso ou pela carência. As virtudes morais da coragem e da temperança dizem respeito à parte sensitiva da alma. Sendo assim, dizem respeito às paixões, ao prazer e a dor. Aquele que tem prazer ao abster-se de algum bem é considerado um moderado, ao passo que aquele que sofre com a abstenção de algum prazer é concupiscente<sup>71</sup>. Sobre a excelência moral relacionada com a dor ou o prazer Aristóteles afirma o seguinte:

---

<sup>67</sup> EN I 1036b, p. 35.

<sup>68</sup> EN VI, 1144b.

<sup>69</sup> EN II 1103b, p. 35.

<sup>70</sup> Ibid., p. 35.

<sup>71</sup> EN II 1104b, p. 37.

Com efeito, a excelência moral se relaciona com o prazer e o sofrimento; é por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes.<sup>72</sup>

A excelência moral está relacionada com a parte sensitiva da alma, e sendo assim há três tipos de manifestações desta que são as seguintes: emoções, faculdades e disposições<sup>73</sup>. Pois bem, as emoções significam os “desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade e de certa forma os sentimentos de prazer e dor”<sup>74</sup>. Já as faculdades significam a capacidade de ficar encolerizado, temerário ou outro sentimento qualquer. As disposições Aristóteles nos diz que “são os estados de alma” em função dos quais em relação com as emoções estamos bem ou mal. As disposições são de três tipos: uma disposição diz respeito ao excesso; a outra à falta, e uma delas é excelência moral ou virtude. A disposição moral representa o meio-termo e pode ser destruído pelas outras duas disposições dependendo de como o homem se porta, em relação às paixões e ações. Dessa maneira, a ação humana depende das disposições, e dependendo de qual delas poderá resultar o certo ou o errado, o bem ou o mal. Tanto a falta como o excesso representam o mal ou o erro. A mediania proposta por Aristóteles conduz à ação correta por ser esta o meio-termo em relação ao homem. Dessa forma, o homem busca a moderação que não significa nem abstenção nem excesso. Para o homem atingir o fim último ou a felicidade, o meio é a virtude ou excelência moral.

Aristóteles enumera três objetos com os quais se relacionam a excelência moral e a deficiência moral:

Os fatos seguintes também podem mostrar-nos que a excelência moral e a deficiência moral se relacionam com as mesmas coisas. 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, especialmente quanto ao prazer, pois esta é a tendência geral dos animais, e ela também acompanha todos os nossos atos praticados mediante escolha já que mesmo o que é

---

<sup>72</sup> EN II 1104, p. 37.

<sup>73</sup> EN II 1106 p. 40.

<sup>74</sup> Ibid., p. 40.

nobilitante nos parece agradável.<sup>75</sup>

O prazer (ἡδονή) e a dor (λυπή) são os elementos que constituem como que o móvel de toda ação e mesmo conduzem o homem ao vício e à virtude<sup>76</sup>. O prazer pelo apetite do bem desejado move o homem em direção ao objeto que satisfaz, e a dor sendo contrária ao prazer deve, portanto, ser evitada.

A ação deve ser mediada pela virtude moral, que para ser moral deve estar acompanhada da razão ou, como disse Aristóteles, “agir de acordo com a reta razão”<sup>77</sup>.

Passemos agora a descrever algumas virtudes morais que foram elencadas por Aristóteles na EN<sup>78</sup>. Entre as virtudes podemos destacar as seguintes: A coragem (ἀνδρεία), a temperança (σωφροσύνη), a liberalidade (ἐλευτεριότης), a magnificência (μεγαλοπρέπεια), o justo orgulho (μεγαλοψυχία), anônimo [uma disposição anônima] (ἀνώνιμος), a calma (πραότης), a veracidade (ἀλήθεια), a espirituosidade (εὐτραπεία), a amabilidade (φιλία), a modéstia (αἰδήμων), a justa indignação (νέμεσις) e a justiça (δικαιοσύνη).

A virtude da coragem, tão exaltada nas sociedades guerreiras, é o meio-termo ou a *mesótes* (μεσότης) entre a temeridade e a covardia. O covarde foge, não tem ânimo para enfrentar determinadas situações, ao passo que o temerário não sabe medir o perigo, é audacioso. A coragem é o meio-termo equidistante entre essas duas extremidades. O covarde sofre se tiver que enfrentar o perigo, ao passo que o corajoso sente prazer em enfrentá-lo. A temperança diz respeito a prazeres e dores e se relaciona com o tato e com o paladar e a união sexual. O intemperante é levado apenas pelo apetite do comer e beber e com a união sexual. A virtude da temperança é uma das virtudes morais centrais, e já mesmo Platão a havia destacado. O intemperante peca pelo excesso, pois não tem limites. Aristóteles observa que “raramente aparecem pessoas que pecam pela falta em relação à

<sup>75</sup> EN II 1105a, p. 38.

<sup>76</sup> Bittar, 2003, p. 1022.

<sup>77</sup> EN II 1104a, p. 36.

<sup>78</sup> EN II 1107b, p. 43.

fruição dos prazeres”<sup>79</sup>, ou seja, o vício na maioria das vezes é pelo excesso e não pela falta. Dessa forma, a temperança ou moderação é o meio-termo eqüidistante entre a insensibilidade e a intemperança, sendo o primeiro pela carência ou falta e o segundo pelo excesso. Com relação a dinheiro que se dá e que se recebe, a virtude é a liberalidade. A liberalidade é o meio-termo eqüidistante entre a prodigalidade e a avareza. O pródigo é deficiente em ganhos e gasta tudo o que tem, ao passo que o avarento ganha muito e não gasta nada. No que diz respeito a dinheiro há ainda uma outra virtude que é a magnificência, porém com a diferença que o magnificente movimenta grandes quantias de dinheiro, enquanto que os liberais movimentam pequenas quantias. A magnificência é o meio-termo eqüidistante entre ostentação e vulgaridade e a falta que é a mesquinhez. A honra e a desonra estão relacionadas com a virtude da magnanimidade<sup>80</sup>. A magnanimidade está relacionada com as grandes honrarias. É o meio eqüidistante entre a pretensão e a pusilanimidade. Com relação à cólera, a virtude é a amabilidade, e esta é o meio-termo eqüidistante entre a irascibilidade e a apatia. Com relação à verdade, o meio-termo é a veracidade; o vício pelo excesso é a jactância e pela falta, a falsa modéstia. A excelência que trata da amabilidade entre as pessoas é a espirosidade; o vício pelo excesso é a bufonaria e pela falta, o enfado. Uma disposição anônima é o meio-termo entre o desejo da honra representado pelo ambicioso e o que não a quer, o desambicioso. Tal disposição anônima está entre as duas situações numa eqüidistância sendo a mediedade. A modéstia ou recatamento é o meio-termo entre o acanhamento e o não-acanhamento, o recatado e o impudente. Com relação à justa indignação é um meio-termo entre a inveja e o despeito<sup>81</sup>. A justa indignação é o sofrimento em relação ao sucesso não-merecido de alguém, e a inveja é o não querer o sucesso do próximo de forma alguma. O despeitado se alegra com a desgraça do próximo. Com relação à virtude da justiça, de um modo geral, esta mediedade está entre o ganho e a perda. O excesso é o ganhar muito e a falta o não receber nada. Na EN Aristóteles observa que relativamente à justiça<sup>82</sup> há duas formas, uma vez que não tem sentido único. Diz Aristóteles: “O homem, quando perfeito, é o melhor dos animais, mas é

---

<sup>79</sup> EN II 1107, p. 43.

<sup>80</sup> Com relação a esta virtude, Alasdair MacIntyre critica o homem magnânimo por este esquecer o que recebe e querer ser lembrado apenas pelo que concedeu. Ver *Animales racionales y dependientes*, obra deste importante neoaristotélico contemporâneo. Também autor do clássico *After Virtue*.

<sup>81</sup> EN II 1109a, p. 45.

<sup>82</sup> EN II 1108b, p. 45.

também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça...”<sup>83</sup>. Entende-se, dessa maneira, o estado de perfeição como a vida virtuosa conforme a justiça. E o poeta Hesíodo nos diz que “na justiça já estão compreendidas todas as virtudes”<sup>84</sup>.

A virtude da justiça é considerada como uma virtude cardeal por estar relacionada com a vida política na *pólis* grega. A justiça é a virtude da relação entre os homens mediada pela ação política, relacionada com o bem coletivo. É considerada a principal virtude moral, a ela Aristóteles dedicou todo o livro V da EN. A justiça é uma disposição<sup>85</sup>, segundo a qual o agente deseja fazer o que é justo, enquanto que o contrário é o desejar o que é injusto. Para o termo injusto há dois sentidos: o primeiro diz respeito ao não-cumprimento da lei, e o segundo, à ambição desmesurada, à ganância daqueles que querem receber mais do que merecem e por isto são classificados como iníquos. Diz Aristóteles: “O justo, então, é aquilo que é conforme à lei e correto e o injusto é o ilegal e iníquo”<sup>86</sup>. A justiça diz respeito à vida política, ou seja, do bem comum dos cidadãos da *pólis* e só por isso é das virtudes a mais perfeita. Os atos que estão de acordo com a lei são considerados justos, porque a lei em “seus preceitos visa ao interesse comum a todas pessoas” e também porque os atos justos são aqueles que produzem ou preservam a felicidade com seus elementos para o bem de toda a comunidade política. É a justiça da lei que determina que o homem deve agir conforme a virtude da moderação e em relação com as outras excelências morais. Para Aristóteles a justiça é a excelência moral perfeita, eis o que afirma:

Então a justiça neste sentido é a excelência moral perfeita, embora não o seja de modo irrestrito, mas em relação ao próximo. Portanto a justiça é freqüentemente considerada a mais elevada forma de excelência moral, e ‘nem a estrela vespertina nem a matutina é tão maravilhosa’; e também se diz proverbialmente que ‘na justiça se resume toda a excelência’.<sup>87</sup>

A justiça é considerada a “excelência moral perfeita” porque quem a possui não só pode aplicá-la em relação a si próprio, mas principalmente em relação ao

<sup>83</sup> Pol I 1253a, p. 16.

<sup>84</sup> Reale e Antiseri, 1990, p. 16.

<sup>85</sup> EN V 1129a, p. 91.

<sup>86</sup> EN V 1129b, p. 92.

<sup>87</sup> EN V 1180a, p. 93.

próximo. Esta excelência moral é o bem dos outros e, uma vez praticada, é considerada uma virtude inteira, perfeita, porque é muito difícil de ser exercitada. A injustiça está de acordo com a deficiência moral e o pior dos homens é aquele que a põe em prática. O justo está consoante a lei que prescreve atos de acordo com todas as excelências morais<sup>88</sup>.

Aristóteles fez a distinção entre dois tipos de justiça em sentido estrito, a distributiva e a corretiva. A primeira diz respeito à distribuição de funções, de cargos do governo, de dinheiro ou de outros benefícios que a constituição da cidade pode conferir aos seus cidadãos. Os cidadãos, em relação à distribuição dos bens públicos, podem ter participação igual ou desigual. A fim de corrigir essas questões, existe a função corretiva ou a justiça corretiva. A justiça corretiva, que veio a ser chamada comutativa<sup>89</sup>, está dividida em duas, uma vez que há determinados tipos de relações que são voluntárias e outras involuntárias. Dentre as ações voluntárias, podemos destacar “a compra, a venda, o empréstimo a juros, o penhor, o empréstimo sem juros, o depósito, a locação”<sup>90</sup>. A origem dessas ações está na vontade livre do agente, ao passo que nas ações involuntárias há coação. Entre as ações involuntárias estão enumeradas algumas que são o furto, o adultério, o envenenamento, o assassinato traiçoeiro, o falso testemunho, ações violentas, como assaltos, homicídios, o roubo, a injúria, a mutilação, etc. José Nedel observa que estas ações opõem-se à justiça comutativa<sup>91</sup>. O meio-termo referente à justiça comutativa ou corretiva está entre a perda e o ganho<sup>92</sup>. A justiça tem a função de restabelecer a igualdade entre as partes, já que o justo é tido como igual estrito ou proporcional. A justiça corretiva concede a cada um aquilo que lhe corresponde, segundo o critério da igualdade estrita. A injustiça ao contrário é o desigual. A justiça distributiva obedece à proporção geométrica, sendo injusto o desproporcional.

No capítulo 10 do livro V, Aristóteles trata da equidade<sup>93</sup> dizendo que a justiça e a equidade são a mesma coisa, embora a equidade seja melhor. A equidade é

---

<sup>88</sup> EN V 1131a, p. 95.

<sup>89</sup> Ver Nedel, 1998, p. 148.

<sup>90</sup> EN V 1131a, p. 95.

<sup>91</sup> NEDEL, 1998, p. 150.

<sup>92</sup> EN V 1132, p. 98.

<sup>93</sup> EN V 1137b, p. 109.

uma espécie de correção da justiça legal, pois esta em muitos casos peca pela generalidade. A lei sendo universal não consegue em certos casos ser justa. Isso não quer dizer que a lei não seja boa, a questão é que em muitos casos o problema está na natureza irregular da conduta. A eqüidade vem corrigir a falha onde o legislador foi omissivo, uma vez que a lei não prevê todas as situações. A eqüidade é desta forma uma espécie de justiça particular que restabelece o que a justiça legal não atingiu. Olinto A. Pegoraro observa que “no plano individual, as virtudes morais equilibram e conduzem a um justo meio-termo as ações de cada pessoa” e no “plano coletivo atua uma virtude moral — a justiça — visando o equilíbrio e a eqüidade na comunidade política”<sup>94</sup>. A justiça é deste modo o centro da ética, uma vez que regula as relações entre as pessoas que podem ser justas e injustas, boas ou más. A justiça é a igualdade entre os cidadãos e se coloca entre os extremos que são a perda e a ganância. Ela regula a relação entre a ambição do muito acumular e a perda, por isso a justiça é dar a cada um o que lhe é devido por direito.

Expostas as virtudes morais é necessário esclarecer que nem todas as ações e emoções são passíveis de meio-termo. Conforme Aristóteles há ações que encerram em si mesmas o mal quando diz: “Pois algumas delas (ações) têm nomes nos quais já está implícita a maldade — por exemplo, o despeito, a impudência, a inveja e, no caso das ações, o adultério, o roubo, o assassinato”<sup>95</sup> [...] Nestas ações a maldade já está no próprio nome e por isto não são suscetíveis de virtude ética.

Aristóteles na EE apresenta um quadro das virtudes morais contendo o excesso, a falta e o meio-termo conforme está a seguir:

---

<sup>94</sup> Pegoraro, 1995, p. 31.

<sup>95</sup> EN II 1107a, p. 42.

<b>Excesso</b>	<b>Falta</b>	<b>Meio-Termo</b>
Irascível	Indolência	Afabilidade
Temeridade	Covardia	Coragem
Impudência	Timidez	Modéstia
Intemperança	Insensibilidade	Moderação
Inveja	[disposição anônima]	Justa-indignação
Ganho	Perda	Justiça
Prodigalidade	Avareza	Liberalidade
Pretensão	Autodesprezo	Sinceridade
Adulação	Hostilidade	Amabilidade
Servilismo	Egoísmo	Dignidade
Vaidade	Pusilanimidade	Magnanimidade
Ostentação	Mesquinharia	Magnificência
Malícia	Simplismo	Prudência <sup>96</sup>

Quadro 1 – Virtudes morais. Fonte: Ética eudemia, 1985, p. 71.

### 3.3 As virtudes do intelecto ou da razão

No livro VI da EN, Aristóteles elencou cinco virtudes intelectuais também chamadas dianoéticas por representarem o pensamento racional. Essas virtudes radicam na parte racional da alma e dizem respeito ao que o homem tem de melhor, que é ser dotado de pensamento e linguagem. A alma, conforme já vimos neste trabalho, é dividida inicialmente em uma parte irracional e outra parte racional. No livro VI da EN é operada uma nova divisão, agora da parte racional da alma. “Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais”<sup>97</sup>... Uma dessas partes diz respeito ao conhecimento do universal, das realidades imutáveis, a outra se refere à ação. A primeira está identificada com o conhecimento científico e a outra com a deliberação, é calculativa. Ambas as formas representam as faculdades da razão e suas excelências estão relacionadas com a função que cada uma deve desempenhar. Há três elementos que estão de acordo com a divisão da alma e que “governam a ação refletida e a percepção da verdade”<sup>98</sup>. A ação refletida, ou o pensar antes de agir, o deliberar bem para atingir a excelência desejada, e a percepção da verdade universal, que se relaciona com a teoria do conhecimento,

<sup>96</sup> EE II 1221a, p. 71.

<sup>97</sup> EN VI 1139a, p. 113.

<sup>98</sup> EN VI 1139b, p. 114.

que esclarece como devemos proceder para atingir a verdade. Os elementos relacionados com as faculdades da alma são: a sensação, o pensamento e o desejo<sup>99</sup>. A alma alcança a verdade por meio da afirmação e da negação. Conforme já tínhamos dito, foram elencadas cinco disposições ou virtudes através das quais é possível atingir o fim desejado ou o conhecimento do universal e a ação bem deliberada. As cinco virtudes intelectuais (διανοητικάί ἀρεταί) são : a arte (τέχνη), a ciência (ἐπιστήμη), o discernimento (φρόνησις), a sabedoria filosófica (σοφία) e a inteligência (νοῦς)<sup>100</sup>.

O conhecimento científico busca a verdade universal e por isso trabalha com exatidão, pois se refere ao invariável. A realidade invariável é também eterna, uma vez que não mudando permanece sempre a mesma. O conhecimento científico é ensinado e, portanto, pode ser apreendido. Diz Aristóteles: “Todo ensinamento parte do que já é conhecido”<sup>101</sup> para o que ainda não é, ou seja, se dá através da indução, que se movimenta do particular ao universal. Há também a dedução, cuja forma perfeita é o silogismo. Pelo silogismo parte-se de princípios universais intuídos pela inteligência e, através de premissas, entre as quais um princípio ou proposição universal, como premissa maior, chega-se a conclusões certas ou demonstradas. O conhecimento científico “é o julgamento de coisas universais” e necessárias e envolve raciocínio para chegar a conclusões corretas. Se a ciência envolve raciocínio, então é necessário o uso da inteligência que intui os primeiros princípios que são as premissas a partir das quais é possível tirar conclusões.

Os primeiros princípios, observa Aristóteles, não são objetos do próprio conhecimento científico, nem da arte, nem do discernimento, pois a ciência faz demonstrações da universalidade necessária e as outras duas se referem à realidade contingente e, portanto, mutável. Daí decorre que a inteligência tem a função de captar os primeiros elementos do raciocínio filosófico através do qual o homem chega à verdade. A sabedoria filosófica é considerada a mais elevada, a culminância daquilo que o homem tem de mais significativo que é a razão. “A

---

<sup>99</sup> EN VI 1139b, p. 114.

<sup>100</sup> Ibid., p. 115.

<sup>101</sup> EN VI 1140b, p. 117 e 118.

sabedoria, portanto é a mais perfeita das formas de conhecimento”<sup>102</sup>. A sabedoria filosófica é uma combinação da inteligência com o conhecimento científico, “que permite ao homem perceber o que há de mais sublime na natureza”<sup>103</sup>. A sabedoria é a virtude da felicidade perfeita.

No livro X da EN Aristóteles apresenta a felicidade como contemplação, como a forma de vida perfeita, uma vez que está relacionada com objetos inteligíveis do mundo teórico. Ela se relaciona com a parte da alma a qual é a melhor no homem, ou seja, a racional. Marilena Chauí observa que a felicidade está relacionada sempre com o prazer e “a causa maior do prazer é a contemplação”<sup>104</sup>. A contemplação eleva o homem até o divino, o eterno, e esta é a melhor atividade que só é possível pela razão teórica, tendo como guia a virtude da sabedoria.

As três virtudes expostas acima se referem ao campo teórico exclusivamente. Há duas virtudes intelectuais que, embora estejam classificadas no campo teórico, estão relacionadas com o campo prático. Estas virtudes são a arte (*téchne*) e a prudência (*phrónesis*), ou prudência. Há, porém uma distinção bem clara quanto ao objeto de cada uma delas. A arte diz respeito ao fazer no sentido de produzir e a *phrónesis* diz respeito à ação no sentido ético e político. A arte está relacionada com a criação de coisas, objetos, construções, escultura, arquitetura, retórica, etc. Para que haja criação, são necessários raciocínios práticos voltados para a fabricação, e dessa forma a arte está identificada com uma disposição racional do saber fazer. Já o agir se refere à conduta, àquilo que é lícito fazer ou não, e sua verdade está na ação, que pode ser ética e política.

Enrico Berti observa que a arte “compreende inclusive nosso conceito de “técnica”<sup>105</sup>. A técnica, como a compreendemos hoje, é a melhor forma de fazer alguma coisa no sentido de fabricar, cujo resultado é o produto, que é algo diferente do próprio homem. Sobre a importância do livro VI na EN, que trata das virtudes intelectuais, Henrique C. de Lima Vaz faz uma importante observação:

---

<sup>102</sup> EN VI 1141b, p. 118.

<sup>103</sup> Ibid., p. 119.

<sup>104</sup> Chauí, 2003, p. 457.

<sup>105</sup> Berti, 1998, p.157.

Das virtudes dianoéticas ocupa-se apenas o livro VI. Mas ele deve ser considerado como que o centro de equilíbrio de toda a construção da EN, já que nenhuma virtude pode ser exercida sem a presença ativa da parte racional da alma e, portanto, sem a presença reguladora das virtudes dianoéticas, para situar com exatidão a virtude que compete à inteligência prática.<sup>106</sup>

Há que se fazer uma distinção entre as virtudes do caráter e as virtudes do intelecto. As virtudes da razão não estão submetidas à teoria do meio-termo, ou seja, da mediedade. Como bem observa Antonio Gómez Robledo<sup>107</sup>, não é possível alguém ser chamado de mais ou menos artista, mais inteligente ou inteligente em excesso. O mesmo autor ainda diz que Tomás de Aquino “querendo ser mais aristotélico que o próprio Aristóteles fez prodígios de engenho para sustentar que a virtude intelectual consiste também no termo médio”. Entretanto os argumentos de Tomás de Aquino não conseguiram convencer. A *phrónesis* (φρόνησις) ou o discernimento é a virtude teórica que incide na ação, ou seja, que fundamenta a razão prática. Desta excelência trataremos no ponto a seguir.

### 3.4 A *phrónesis*, um conceito central na ética aristotélica

A *phrónesis*, ou prudência, também vertida como discernimento, é uma virtude de suma importância, e sobre ela está assentado todo o sistema ético de Aristóteles, como bem afirma Olinto Pegoraro quando diz: “Nesta última (*phrónesis*) está centrado o sistema ético. Cabe à prudência reger as virtudes morais que, por sua vez, disciplinam as tendências, os apetites e os desejos”.<sup>108</sup>

A *phrónesis* diz respeito à função (ἔργον) própria do homem que é por um lado teórico e por outro prático. Pois bem, a virtude que incide na escolha dos meios mais eficazes para atingir o fim desejado deve ter o papel de maior grandeza, pois sem ela não seria possível raciocinar sobre possibilidades com vistas a atingir o fim. De que forma inicia-se a ação? Como a razão atua para decidir ou deliberar? Na EN

---

<sup>106</sup> Vaz, 1999, p. 124.

<sup>107</sup> Robledo, 1986, p. 37.

<sup>108</sup> Pegoraro, 1995, p. 26.

Aristóteles afirma o seguinte:

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter.<sup>109</sup>

O pensamento em si mesmo não move nada, como diz Aristóteles, mas quando este se dirige a algum fim e é prático tanto movimenta a ação quanto a atividade produtiva. A escolha, diz Aristóteles, “é a razão desiderativa ou desejo raciocinativo”<sup>110</sup>, ou seja, para escolher é preciso estar de acordo com a reta razão. A deliberação é sempre na contingência do futuro incerto e nunca se dá com relação ao passado. Sobre isto Pierre Aubenque observa o seguinte: “É a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem”.<sup>111</sup>

O livro VI da EN trata das virtudes do intelecto, e especificamente a parte que trata do discernimento tem conexão<sup>112</sup> com o livro III especialmente onde há a discussão da escolha e da deliberação. Em que consiste a (προαίρεσις) escolha? Já foi dito que a razão participa através da deliberação. E sobre o que podemos deliberar? Sobre coisas que estão em nosso alcance. Ora o homem tem em vista o fim que é o bem. Aristóteles no livro III define o que é a escolha e sua relação com a (βούλευσις) deliberação:

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 de conformidade com nossa deliberação.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> EN VI 1139b, p. 114.

<sup>110</sup> EN VI 1139b, p. 114.

<sup>111</sup> Aubenque, 2003, p. 173.

<sup>112</sup> *Ethica nicomachea* I 13 - III 8 – Tratado da virtude moral – Tradução e comentários do professor Marco Zingano. Zingano afirma a conexão do livro VI com I 13 – III 8, pois em VI 13 especificamente é tratada da prudência ou discernimento que está ligada a virtude deliberada, ou seja, a escolha onde recai a ação da razão prática, ou reta razão.

<sup>113</sup> EN III 1113a, p. 56.

Dessa forma fica claro que a excelência moral está conectada com a excelência intelectual (φρόνησις) que atua no campo prático. Primeiramente o homem delibera e após a escolha (προαίρεσις) se transforma em desejo deliberado, e posteriormente chega a um juízo (γνώμη) de valor acerca de se a ação é consoante a reta razão. O discernimento incide na ação particular, deliberando sobre os melhores meios para o homem atingir o fim, ou seja, o bem. Relaciona-se também a prudência com a política ou a melhor forma de governar. O discernimento ou prudência atua na ciência legislativa, na ciência política, deliberativa e judiciária<sup>114</sup>, sendo deste modo uma qualidade essencial no auxílio da tomada de decisões pelos homens de Estado.

O homem é o princípio de suas ações e a dinâmica do desejo passando pela deliberação racional passa ao ato sua potencialidade. Sobre isto Marcelo Perine, na sua interpretação da EN, diz o seguinte:

Ser o princípio das suas ações significa fazer passar da potência ao ato o objetivo da faculdade do discernimento. Ora o objeto do querer, da paixão e do desejo só pode passar da potência ao ato junto com o objeto da imaginação, da sensação e do intelecto porque só a decisão racional é capaz de unificá-los na ação, que é uma espécie de conclusão de um raciocínio de tipo silogístico, cujas premissas são o bem, captado pelo intelecto sob a égide do futuro, e o possível, vivido pelo desejo sob a pressão do presente.<sup>115</sup>

No Livro VI, capítulo 13, Aristóteles fala da excelência natural e nos mostra que a excelência moral em sentido estrito se dá somente com o acompanhamento da razão. Fica claro que há uma determinação mútua entre as duas excelências quando diz “que foi dito, que sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem a excelência moral”<sup>116</sup>. No mesmo Livro Aristóteles faz uma indagação acerca de se a pessoa que possui uma virtude possui igualmente as outras formas de excelência. Há uma refutação do argumento dialético que defende a idéia de que as virtudes existam separadamente. Essa afirmação pode ser verdadeira somente para quem possui a virtude natural que

<sup>114</sup> EN VI 1141b, p. 120. Ver também Pol. Livro III 1277b, p. 85.

<sup>115</sup> Perine, 2006, p. 69.

<sup>116</sup> EN VI 1144b, p. 127.

expressa uma tendência, porém aqueles que são qualificados de bons terão juntamente com o discernimento “todas as formas de excelência moral”. Desta forma podemos concluir que há uma conexão das virtudes morais com a prudência. Disso se conclui que, para ser bom, o homem deve ser prudente e, para ser prudente, deve ser bom.

### **3.5 A responsabilidade moral**

No livro III da EN, Aristóteles inicia o tema da responsabilidade moral, sobre o ato voluntário e o involuntário. O ato que nasce da própria vontade da pessoa é voluntário. Ao contrário, o ato praticado sob constrangimento ou coação é involuntário. Somente ações voluntárias são dignas de louvor e censura, e as que não são voluntárias são perdoadas ou até dignas de piedade.

Ato involuntário é o praticado sob compulsão ou por desconhecimento, que é ignorar os fatos relativos à ação. É aquele que tem sua origem fora do agente, quer dizer, quando a origem do ato é externa.

Discutindo a natureza de atos voluntários e involuntários, Aristóteles ressalva que determinados atos podem muitas vezes parecer como se a origem não estivesse nos sujeitos que os praticam. Depende do tipo de ato e das circunstâncias em que ocorrem. Um exemplo que o filósofo de Estagira nos dá é o seguinte: se um navio está afundando e se não for jogada a carga ao mar, toda a tripulação morre. Por um lado, esta ação é involuntária no sentido de que as pessoas são coagidas pela tempestade. Por outro lado, a ação pode ser considerada voluntária, pois a finalidade é salvar as pessoas que estão no interior do barco. As ações desse tipo são consideradas ações mistas, como afirma Aristóteles:

Tais ações, então, são mistas, mas se assemelham mais às voluntárias, pois são objeto de uma escolha no momento de serem praticadas, e a finalidade de uma ação varia de acordo com a oportunidade, de tal forma que as palavras “voluntário” e

“involuntário” devem ser usadas em referência ao momento da ação; com efeito, nos atos em questão a pessoa age voluntariamente, pois a origem do movimento das partes instrumentais do corpo em tais ações está no agente, e quando a origem de uma ação está numa pessoa, está no poder desta pessoa praticá-la ou não; estas ações, portanto, são voluntárias, embora talvez sejam involuntárias se consideradas de maneira global, pois ninguém escolheria qualquer destes atos por si mesmos.<sup>117</sup>

Nessas ações o princípio parece estar fora do agente, porém, sendo o resultado nobilitante, a ação está justificada. O voluntário nesse caso refere-se às circunstâncias em que o ato ocorreu e a finalidade é boa. As circunstâncias em que as ações ocorrem estão de acordo com os casos particulares; não devemos de forma alguma atribuir à situação a responsabilidade. A responsabilidade pelos nossos atos, não a devemos atribuir às circunstâncias. Devemos assumir a nossa parte, não só colher os méritos das boas ações e jogar a culpa pelas más ao meio em que ocorrem. Por isso Aristóteles nos diz:

Quem age sob compulsão e involuntariamente, age sofrendo, mas quem pratica atos porque estes são agradáveis ou nobilitantes pratica-os com prazer; é tão absurdo atribuir a culpa às circunstâncias exteriores, em vez de atribuí-la a nós mesmos, por sermos facilmente levados por atrativos desta espécie, quanto atribuímos o mérito por atos nobilitantes, mas atribuir a culpa por atos ignóbeis aos objetivos agradáveis.<sup>118</sup>

A ação que é executada por ignorância ou compulsão é dessa forma involuntária, pois sua origem está fora do sujeito, ao passo que a ação que tem a origem no sujeito mesmo é voluntária. No mais o sujeito conhece as circunstâncias em que está agindo. O agir eticamente depende da virtude, e a virtude está ligada à razão (*phrónesis*).

Após fazer as distinções entre atos voluntários e involuntários, Aristóteles iniciou a discussão sobre a escolha e conclui que a ação para ser ética deve ter o concurso da razão<sup>119</sup>. Na própria escolha já está presente a razão, pois a escolha

---

<sup>117</sup> EN III 1110a, p. 49 e 50.

<sup>118</sup> EN III 1110b, p. 50.

<sup>119</sup> EN III 1112a, p. 54.

depende de (βούλευσις) deliberação. "A escolha (προαίρεσις) será um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance"<sup>120</sup>, como diz Aristóteles, e diz respeito aos meios com vistas à finalidade desejada.

---

<sup>120</sup> EN III 1113a, p. 56.

## 4 O TÉLOS DE ARISTÓTELES, A EUDAIMONÍA

No capítulo anterior apresentamos as virtudes como justo meio para que o homem possa atingir a felicidade. A virtude (*ἀρετή*) na obra do poeta Homero diz respeito a uma aristocracia guerreira sendo enfatizada a coragem como a *areté* que representa os melhores. Em Hesíodo a virtude é um esforço feito pelo homem através do trabalho e é também o esforço feito para melhorar a si mesmo. Com os sofistas vimos a *areté* da palavra que deve ser dita na *ágora*. Com Sócrates, Platão e Aristóteles a virtude chega à culminância. Seguindo Platão inicialmente, Aristóteles eleva ao ponto máximo a teoria das virtudes, ampliando-as em número e qualidades. Aristóteles estabeleceu dois grupos de virtudes, as éticas e as dianoéticas. As primeiras dizem respeito ao caráter e as segundas ao intelecto. As virtudes em Aristóteles estão divididas de acordo com a divisão da alma, em vegetativa, sensitiva e racional. Os dois grupos de virtudes dizem respeito à parte sensitiva e à racional. Já falamos que a vida dirigida pela virtude leva o homem à felicidade. Neste capítulo trataremos desse tema. A ética aristotélica é teleológica, ou seja, há uma razão final para a qual toda a ação se dirige. Após abordarmos esse assunto, levantaremos algumas controvérsias acerca da ética de Aristóteles.

### 4.1 A felicidade segundo Aristóteles

No livro I da EN, capítulo 4, Aristóteles inicia a discussão do que é o bem e com o que ele está identificado. O bem é para Aristóteles o objeto da ciência política e é o que leva à ação em última análise. Mas o que é o bem? Para a maioria dos homens o bem está identificado com a felicidade. Agora o que é a felicidade é o objeto de opiniões as mais diversas, e em muitos momentos dependendo das circunstâncias pode a mesma pessoa ter opinião divergente. Uma pessoa que está doente identifica felicidade com a saúde; se fica pobre, identifica-a com a riqueza; se está sofrendo, identifica-a com o prazer, e assim por diante. "Há também quem pense que além destes bens haja outro bem maior" e que "seja causa de todos os

outros”<sup>121</sup>. Aqui a busca por um princípio geral que possa nortear a ação. Nisso há acordo com Platão para o qual o princípio geral é o bem. Mas a questão será o que é esse bem? A grande maioria das pessoas identifica o bem e a felicidade com o prazer, por isso buscam viver em situações agradáveis.

Aristóteles identifica três formas de vida, a vida em busca do prazer, a vida política e a vida contemplativa<sup>122</sup>. Há ainda uma outra forma que é a vida em busca da riqueza ou "a vida dedicada a ganhar dinheiro"<sup>123</sup>. Após constatar que há várias acepções do bem, Aristóteles passa a buscar o bem universal. O estagirita inicialmente acha isso um tanto penoso uma vez que fora Platão quem introduziu a doutrina das formas. A doutrina platônica do bem por certo é rejeitada. Diz Aristóteles: "O bem, portanto, não é uma generalidade correspondente a uma forma única"<sup>124</sup>. Este bem universal, ainda que possa existir, não é alcançado pelo homem como bem. Eis o que afirma Aristóteles:

Acontece o mesmo em relação à forma do bem; ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível. Talvez alguém possa pensar que vale a pena ter conhecimento deste bem, com vistas aos bens atingíveis e praticáveis; com efeito, usando-o como uma espécie de protótipo, conheceremos melhor os bens que são bons para nós e, conhecendo-os, poderemos atingi-los.<sup>125</sup>

O bem buscado aqui é o bem concreto, real que o homem pode atingir, ao contrário do bem ideal. O bem procurado tem que estar relacionado com um certo alvo que cada atividade visa. Nas mais diversas artes o bem está de acordo com a virtude correspondente à função que cada uma desempenha. Na arte da medicina o bem é a saúde, na arquitetura é a construção, na estratégia é a vitória<sup>126</sup>. Dessa forma todas as ações visam um alvo final a ser alcançado que é a finalidade de cada coisa. Como há muitas finalidades, há de haver um bem maior que é buscado em si

---

<sup>121</sup> EN I 1095b, p. 19.

<sup>122</sup> EN I 1096a, p. 20.

<sup>123</sup> EN I 1096a, p. 20.

<sup>124</sup> Ibid. 1097a, p. 22. Ver também Höffe, 2008, p. 194, comentário sobre a crítica de Aristóteles à idéia de bem de Platão.

<sup>125</sup> EN I 1097a, p. 22.

<sup>126</sup> EN I 1097a, p. 23.

mesmo, pois muitas coisas são buscadas em função de outras, de algo mais que proporcionam. Essas coisas ou bens que são desejados dessa forma são meios e não fins. Por isso o bem o qual Aristóteles apresenta na ética é o bem supremo ao qual todos os outros se subordinam.

Essa razão final como alvo da ação humana é o que caracteriza a ética de Aristóteles como teleológica. A finalidade é identificada como um bem em si mesmo desejado, que é a felicidade. Fica claro que o bem desse modo não pode ser em correlação sempre a outra coisa, quer dizer, não pode haver um regresso ao infinito. A felicidade como bem supremo para o homem está ligada à função própria do ser humano. A perfeição de cada coisa reside na função que desempenha. Qual é então a função do homem? Deve ser algo que só o homem possua, pois a vida, até as plantas e os animais a compartilham com o ser humano. E o homem tem também em comum com os animais a sensação, a percepção e o movimento. Então a função própria do homem é aquilo que o distingue dos outros animais que é a razão, ou a excelência relacionada com a parte intelectiva da alma. Aristóteles observa que há duas acepções da parte racional da alma: "a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar." <sup>127</sup>

A função própria do homem está relacionada com a "atividade da alma por via da razão". <sup>128</sup> Aristóteles na mesma página nos diz que se for acrescentando uma qualificação à função, "um homem" e um homem bom, ambos "têm uma função do mesmo gênero". Se a função de quem toca citara é tocar, a de um "bom citarista é tocá-la bem".

Logo a função do homem vai estar relacionada com um modo de vida de acordo com as funções da alma, como afirma:

[...] afirmamos que a função própria do homem é um certo modo de vida, e este é constituído de uma atividade ou de ações da alma que

---

<sup>127</sup> EN I 1098, p. 24.

<sup>128</sup> Ibid., p. 24.

pressupõem o uso da razão e a função própria de um homem bom é o bom e nobilitante exercício desta atividade ou prática destas ações, se qualquer ação é bem executada de acordo com a forma de excelência adequada.<sup>129</sup>

A função própria do homem, e o seu bem é viver conforme a faculdade da alma que lhe diz respeito. Dessa maneira a felicidade está relacionada com a concepção antropológica, segundo a qual o homem é um animal racional.

Após definir a felicidade como o bem supremo, e conforme a virtude perfeita, Aristóteles inicia a discussão acerca dos bens a ela pertinentes. Inicia classificando os bens em três classes. “Alguns deles são descritos como exteriores, enquanto outros são como pertinentes à alma ou ao corpo”<sup>130</sup>. Continuando, o filósofo de Estagira nos diz: “Chamamos geralmente os bens pertinentes à alma de bens no verdadeiro sentido da palavra e no mais alto grau, e atribuímos à própria alma as ações e atividades psíquicas”<sup>131</sup>. E no livro VII da *Política*, definindo o modo de vida mais desejado, vai na mesma direção dizendo:

Na verdade, ninguém porá em dúvida uma classificação dos bens que os divide em três grupos – os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma, ou negará que os homens felizes devem tê-los todos.<sup>132</sup>

Conforme Nadir Antônio Pilcher, “os bens exteriores são constituídos pela riqueza, amizade e boa fortuna, os bens do corpo são formados pela saúde e pelo vigor físico”<sup>133</sup>. Estes bens são considerados coadjuvantes<sup>134</sup> e são necessários para que a vida seja plena. Conforme Osvaldo Guariglia, Aristóteles estabeleceu os bens de forma hierárquica, conforme segue neste interessante quadro:

---

<sup>129</sup> EN I 1098, p. 24.

<sup>130</sup> EN I 1098b, p. 25.

<sup>131</sup> Ibid., p. 25.

<sup>132</sup> Pol VII 1323a, p. 19.

<sup>133</sup> Pilcher, 2004, p. 49.

<sup>134</sup> Guariglia, 1997, p. 189.

I) bens Exteriores do corpo da alma	
II) bens da alma Elogiáveis: as virtudes	veneráveis: o intelecto teórico, a felicidade
III) bens veneráveis Praticáveis: a felicidade	Não praticáveis: a substância, a inteligência Deus, ou o Inteligível

Quadro 2: Bens da alma e do corpo. Fonte: La Ética en Aristóteles – o la Moral de la virtud, 1997, p. 189. <sup>135</sup>

A felicidade, diz Aristóteles, é “uma certa atividade da alma conforme à excelência perfeita”<sup>136</sup> (*ἀρετὴν τελείαν*), e dessa forma a vida feliz é aquela em que o homem dirige seus atos pela virtude moral acompanhada da virtude intelectual que rege a vida prática, ou seja, a *phrónesis*. Para José Luis L. Aranguren, “a *phrónesis* consiste em *práxis*, isto é, em saber agir, em definitivo, em saber viver” <sup>137</sup>. Em outras palavras, como diz Aristóteles:

Outra noção que se harmoniza com nossa opinião é a de que o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem. Ademais, todas as características procuradas na felicidade se enquadram no que dissemos a seu respeito. Algumas pessoas, de fato, pensam que a felicidade é excelência, outras que ela é discernimento, outras que é uma espécie de sabedoria; outras ainda pensam que ela é tudo isto, ou uma destas noções em conjunto com o prazer, ou sem que lhe falte o prazer, enquanto outras acrescentam a prosperidade exterior. <sup>138</sup>

Feitos estes esclarecimentos acerca do que é a vida feliz, passaremos a tratar das quatro vias que contribuem para a realização plena do homem. Iniciaremos pela vida em busca do prazer e logo após trataremos da vida em busca da riqueza, e depois da felicidade através da participação política como vida ativa. Por último será

<sup>135</sup> Guariglia, 1997, p. 189.

<sup>136</sup> EN I 1102a, p. 32.

<sup>137</sup> Aranguren, 1986, p. 243.

<sup>138</sup> EN I 1098b, p. 26.

tratada a felicidade como contemplação ou pela vida teórica.

## 4.2 A vida em busca do prazer

No livro VII, capítulo 11 a 14 da EN, após ter discorrido sobre a continência e a incontinência, Aristóteles inicia a discussão sobre o prazer. O mesmo tema é tratado também no Livro X da EN, capítulos de 1 a 5. Em que consiste o prazer já que este sentimento é identificado geralmente com a felicidade? Para Aristóteles, o filósofo político deve ter em mente “a natureza do prazer e do sofrimento”, uma vez que é “o arquiteto dos fins com vistas aos quais chamamos certas coisas de más e outras de boas irrestritamente”<sup>139</sup>.

A ciência política, que deve arquitetar a felicidade, naturalmente deve conhecer as inclinações dos seres humanos, para deliberar bem. De um modo geral, o prazer é visto como o próprio bem, e “a maioria das pessoas dizem que a felicidade pressupõe o prazer”<sup>140</sup>. Para outros, “nenhum prazer é bom nem em si mesmo nem por acidente”<sup>141</sup>. Há um outro argumento segundo o qual, ainda que “todos os prazeres fossem considerados bons”, não seria possível identificá-los com o bem por alguns motivos. O primeiro deles decorre de que o prazer é um processo consciente na direção de um estado natural. Nenhum processo pode ser considerado como da mesma espécie de “sua finalidade”<sup>142</sup>. Segundo Aristóteles, decorre daí que “nenhum processo de construção é da mesma espécie de uma casa”<sup>143</sup>. E como há muitos processos não há como o prazer ser o bem supremo. A outra razão usada para corroborar a idéia de que o prazer não é o bem supremo, é a seguinte: “as pessoas moderadas evitam os prazeres”. A terceira razão é esta: aqueles que têm discernimento “evitam o sofrimento em vez de buscarem o agradável”. A outra razão utilizada para sustentar tal posição é a de que o prazer é prejudicial ao pensamento, pois quando alguém está envolvido por ele, e quanto

---

<sup>139</sup> EN VII 1152a, p. 14.

<sup>140</sup> Ibid., p. 14.

<sup>141</sup> Ibid., p. 14.

<sup>142</sup> EN VII 1152b, p. 146.

<sup>143</sup> EN VII 1152b, p. 146.

mais dele usufrui, “não consegue pensar coisa alguma” <sup>144</sup>. A quinta razão apresentada diz que “não há uma arte do prazer” e “todo o bem é produto de uma arte” <sup>145</sup>. A última razão é usada para dizer que os “animais irracionais e as crianças buscam os prazeres” <sup>146</sup>.

Para Aristóteles os argumentos apresentados para provar que o bem e o prazer não se identificam não são “conclusivos”. O que é bom o pode ser em dois sentidos. “Uma coisa pode ser boa irrestritamente, e para alguém determinado” <sup>147</sup>. Os processos e disposições humanas são diferenciados conforme afirma Aristóteles:

Dos processos considerados maus alguns serão maus se considerados irrestritamente, mas não serão tidos como maus para determinadas pessoas, e sim dignos de escolha, enquanto alguns não serão sempre dignos de escolha sequer para determinadas pessoas, mas somente em certo momento e por um curto período de tempo e não irrestritamente; outros não são sequer prazeres, mas apenas parecem prazeres – por exemplo, todos aqueles que acarretam sofrimento e cuja finalidade é curativa, como os processos de tratamento aplicáveis às pessoas enfermas. <sup>148</sup>

Há uma espécie de bem que é atividade e outra é estado <sup>149</sup>. O processo que restabelece o estado natural do homem é agradável por acidente. “A atividade de desejo” é o que o homem tem de natural em ação. Daí concluímos que o prazer usado para o combate da dor é efêmero, pois o bem não pode ser dessa natureza. Aristóteles lembra que há prazeres que não estão relacionados com o sofrimento ou o desejo, e como exemplo indica “os prazeres da contemplação” <sup>150</sup>. A posição segundo a qual “nenhum prazer é bom” é defendida por Spêusipos, sucessor de Platão na Academia. Já Êudoxos defendia o contrário: “que todo prazer é bom”. Para Êudoxos tudo que é desejado o é porque é bom, e todas as pessoas se dirigem ao prazer, e isto indica que o prazer deve ser um bem. Conforme Êudoxos, “aquilo que é bom para todos os seres, e para o que todos os seres tendem, é o bem” <sup>151</sup>. O pensamento de Êudoxos tivera tamanha aceitação, mais por seus méritos do que

---

<sup>144</sup> EN VII 1152b, p. 146.

<sup>145</sup> Ibid., p. 146.

<sup>146</sup> Ibid., p. 146.

<sup>147</sup> Ibid., p. 146.

<sup>148</sup> EN VII 1152b, p. 147.

<sup>149</sup> Ibid., p. 147.

<sup>150</sup> EN VII 1153a, p. 147.

<sup>151</sup> EN X 1172b, p. 192.

pelo pensamento em si, pois ele era conhecido como “um homem extraordinariamente moderado”<sup>152</sup>. O prazer é visto como algo a ser alcançado por si mesmo, e não como meio para outra coisa. Para ele [Êudoxos], “o prazer quando acrescentado a qualquer coisa, como as ações justas e moderadas, torna-a mais digna de escolha, e o bem somente pode ser incrementado pelo próprio bem”<sup>153</sup>.

Conforme observa Nadir A. Pilcher, Aristóteles parece ter adotado moderadamente a tese de Êudoxos<sup>154</sup>, “que o prazer é desejado por si mesmo; e que, quando é acrescentado às ações justas e equilibradas, torna-as mais dignas de escolha”. Aristóteles concorda com Platão no entendimento de que o bem não é o prazer<sup>155</sup>. No livro VII ele diz que “o prazer não pode ser o bem supremo”<sup>156</sup>. E Nadir A. Pilcher afirma: “Assim o prazer é um ingrediente da felicidade e perpassa todas as atividades humanas”<sup>157</sup>. É a virtude ética que dá o equilíbrio que estabelece os critérios para o homem julgar quais são os prazeres adequados.

A excelência moral e as pessoas boas enquanto boas são a medida de todas as coisas, as coisas que lhes parecem constituir prazeres são prazeres, e as que elas apreciam são agradáveis. Se as coisas que elas consideram desagradáveis parecem agradáveis às outras pessoas, nada há de surpreendente neste fato, pois as pessoas podem corromper-se e deteriorar-se de muitas maneiras; tais coisas não são realmente agradáveis, mas agradáveis somente às pessoas nestas condições. Não se deve obviamente dizer que as coisas manifestamente aviltantes são prazeres, a não ser para um gosto pervertido, e entre os prazeres considerados dignos, que classe de prazeres ou que espécie de prazer devemos dizer que são adequados às criaturas humanas? Os prazeres são inerentes às atividades. Então, se as pessoas perfeitas e sumamente felizes têm uma ou mais atividades, pode-se dizer em sentido lato que os prazeres que tornam perfeitas as atividades são os prazeres adequados às criaturas humanas.<sup>158</sup>

Para Eduardo C. B. Bittar, o prazer é a teleologia da própria natureza humana, e alcança-se, como bem absoluto, juntamente com a *eudaimonía* racional humana. A

---

<sup>152</sup> EN X 1172b, p. 192.

<sup>153</sup> EN X 1172b, p.192.

<sup>154</sup> Pilcher, 2004, p. 53.

<sup>155</sup> EN X 1172b, p. 192.

<sup>156</sup> EN VII 1152a, p. 196.

<sup>157</sup> Pilcher, 2004, p. 53.

<sup>158</sup> EN X 1176a, p. 199, 100.

essência do prazer não é aquela de algo contraposto a uma dor, mas de algo desejável por si mesmo<sup>159</sup>. Geovanni Reale observa que existe um critério ontológico para discriminar os prazeres superiores dos inferiores: “os primeiros são ligados às atividades teórico-contemplativas do homem, os segundos são, ao invés, os ligados à vida vegetativo-sensível do homem”<sup>160</sup>. O bem supremo, identificado com a felicidade, está conectado com esta atividade teórica e contemplativa, pois esta é considerada como sendo a felicidade perfeita.

### 4.3 A vida em busca da riqueza

Na EN Aristóteles, no Livro I, capítulo 5, diz: “A vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão, e obviamente ela não é o bem que estamos procurando; trata-se de uma vida apenas proveitosa e com vistas a algo mais”<sup>161</sup>. Anteriormente vimos que o prazer, ainda que não seja o bem supremo, tem um fim em si mesmo, pois em função dele não decorre nada além da fruição. Já o dinheiro, como vimos, é sempre com vistas a algo que não está nele, que decorre dele-esse é o seu proveito. O que os homens buscam com o dinheiro é algo além, ou seja, é a satisfação de necessidades. Conforme Manfredo Araújo de Oliveira, “a economia para os gregos não constitui campo isolado, que pudesse ser objeto de pesquisa de uma ciência específica”<sup>162</sup>. Podemos ver que na EN, Livro VI, tratando do discernimento, Aristóteles nos diz que “das outras espécies, uma é chamada economia doméstica, a outra legislação, a terceira política, e desta última parte, uma é chamada deliberativa e a outra judicial”<sup>163</sup>. A economia, ou a aquisição de riquezas, está entrelaçada com a ética e a política de tal forma que é difícil separá-la.

Sobre a necessidade de bens para que o homem possa viver com dignidade e conforme a virtude, Aristóteles afirma o seguinte:

---

<sup>159</sup> Bittar, 2003, p. 1085.

<sup>160</sup> Reale, 1994, p. 427.

<sup>161</sup> EN I 1096a, p. 20.

<sup>162</sup> Oliveira, 1993, p. 71.

<sup>163</sup> EN VI 1141b, p. 120.

Mas evidentemente, como já dissemos, a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses, não é fácil praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade.<sup>164</sup>

O ganhar dinheiro, adquirir riquezas, para Aristóteles, está subordinado a uma *práxis*, e dessa forma é o horizonte ético. Manfredo A. de Oliveira observa o seguinte: “A economia é considerada à medida que integra a comunidade da casa e da *pólis* e, por essa razão, sua consideração é de ordem ético-política”<sup>165</sup>. “Os bens, diz Aristóteles, são um dos elementos constituintes da família, e a arte de enriquecer é parte da função do chefe de família (sem o mínimo necessário à existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem)”<sup>166</sup>. Dessa forma a vida boa depende dos bens materiais para que o homem possa atualizar sua potencialidade.

Para Aristóteles há três formas de o homem obter riquezas: a primeira é um modo natural e imediato, que é realizado através da caça, do pastoreio e do cultivo do campo. A segunda é uma forma intermediária que consiste na troca de bens por bens que se equivalem. A terceira é uma forma não-natural que é o comércio através do dinheiro<sup>167</sup>. A terceira forma, chamada de crematística, é condenada por Aristóteles uma vez que não há limites para a ambição e o dinheiro passa de meio a fim, é considerado dessa maneira como fim em si mesmo. Quando um bem é produzido para o uso próprio, tem um valor, porém se é produzido para o comércio o valor será de troca<sup>168</sup>, isto é, troca por dinheiro. Esta forma é contestada por ser fonte de acumulação de riquezas por meio da exploração, pois “alguns homens ganham à custa de outros”<sup>169</sup>.

Da mesma forma também é contestado o acúmulo de dinheiro por meio do aumento do juro, como afirma Aristóteles:

<sup>164</sup> EN I 1099a e 1099b, p. 27.

<sup>165</sup> Oliveira, 1993, p. 71.

<sup>166</sup> Pol. II 1253b, p. 17. Ver também VII, cap. I, onde Aristóteles defende a posse moderada de bens para que o homem possa ser feliz. A posse excessiva é vista como nociva, o contrário ocorre com os bens da alma, pois quanto mais tem mais feliz o homem pode ser.

<sup>167</sup> Pol. I 1256b à 1258a, p. 24 a 25. Ver também Reale, 1994, p. 437.

<sup>168</sup> Pol I 1257a, p. 25.

<sup>169</sup> Pol I 1258b, p. 28.

Sendo assim, a usura é detestada com muita razão, pois seu ganho vem do próprio dinheiro, e não daquilo que levou à sua invenção. Efetivamente, o objetivo original do dinheiro foi facilitar a permuta, mas os juros aumentam a quantidade do próprio dinheiro (esta é a verdadeira origem da palavra: a prole se assemelha aos progenitores, e os juros são dinheiro nascido de dinheiro); logo, esta forma de ganhar dinheiro é de todas a mais contrária à natureza.<sup>170</sup>

David Ross observa, acerca da objeção de Aristóteles a essa forma de ganhar dinheiro, o seguinte: “Sem dúvida, a sua objeção possui uma base moral. Condena a perseguição ilimitada de riqueza para além da necessária aos propósitos da vida”<sup>171</sup>. A economia deve estar dessa forma submetida à ética, uma vez que a riqueza não tem um fim em si mesma. A forma adequada defendida por Aristóteles é a chamada economia doméstica, que visa suprir o homem com os bens necessários para que a vida seja plena. Pessoas que têm um desejo ilimitado de acumular dinheiro, segundo Aristóteles, “se preocupam apenas em viver, mas não em viver bem”<sup>172</sup>. Para viver bem, o homem precisa a posse moderada de bens e viver de acordo com o que há de melhor nele, que é o intelecto. O bem supremo e sua busca é que deve ser o objetivo de toda ação humana. Como vimos, nem o prazer nem a riqueza devem ser buscados em si mesmos, e toda ação humana deve ser mediada pela virtude do discernimento.

#### 4.4 A vida ativa ou a felicidade pela ação política

A outra forma de vida que Aristóteles desenvolveu é a vida ativa (*βίος πολιτικός*), que é a vida do cidadão da *pólis* participando através da política. No livro I da EN, Aristóteles se refere à política<sup>173</sup> como ciência arquitetônica do *éthos*, colocando-a no topo das ciências práticas, porque tem por objeto o bem. O homem é definido como “um animal social”<sup>174</sup> e por isso destinado à vida em comunidade. A

<sup>170</sup> Pol I 1258b, p. 28.

<sup>171</sup> Ross, 1987, p. 249.

<sup>172</sup> EN I 1094a à 1094b, p. 17 e 18.

<sup>173</sup> EN I 1094a à 1094b, p. 17 e 18.

<sup>174</sup> Pol. I 1253a, p. 15 e EN I 1097b, p. 23.

cidade, como precedência sobre a família, é uma associação com vistas a suprir todos os cidadãos com aquilo que necessitam. Conforme Aristóteles, o todo sempre é maior que as partes, e a cidade é auto-suficiente.

É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação a seu todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus.<sup>175</sup>

O homem, não sendo selvagem nem auto-suficiente a ponto de ser considerado um deus, deve por natureza integrar-se na vida ativa da *pólis* (πόλις). A *pólis* é, para Aristóteles, a finalidade da ação política dos homens. O bem sempre é identificado no ponto de chegada a que cada coisa por natureza se destina. Constituída a partir de diversos povoamentos, a cidade é o ponto final após ter chegado à auto-suficiência. Olinto A. Pegoraro observa que “um ponto cardeal da filosofia aristotélica é a doutrina da causalidade”<sup>176</sup>. A teoria aplicada ao homem como um ser natural que vai na direção da “sua plenitude passa pela família, o grupo (aldeia) e chega naturalmente à comunidade política, a mais completa e perfeita associação natural. Somente aqui, segundo Aristóteles, o indivíduo realiza sua causa final, alcançando seu fim ou plenitude natural”<sup>177</sup>.

Aristóteles faz algumas indagações acerca da melhor forma de vida, se a moral, a vida ativa pela prática política ou ainda a vida teórica voltada para a contemplação das realidades universais e necessárias e estar alheio aos acontecimentos exteriores. Vejamos o que diz Aristóteles:

Mesmo aquelas pessoas acordes em pensar que a vida segundo as qualidades morais é mais desejável, levantam uma dúvida: se é mais desejável uma vida politicamente ativa e prática, ou ao contrário uma vida alheia a todos os aspectos exteriores – por exemplo, alguma modalidade de vida contemplativa, que certas pessoas dizem ser a única digna de um filósofo. Com efeito, estes são praticamente os

<sup>175</sup> Pol. I 1253a, p. 16.

<sup>176</sup> Pegoraro, 1995, p. 23.

<sup>177</sup> Ibid., p. 23.

dois únicos modos de vida que os partidários mais zelosos das qualidades morais parecem achar preferíveis, seja no passado, seja no presente – os dois, quero dizer, são a vida do político e a do filósofo. Não faz pouca diferença saber de que lado está a verdade, pois quem pensa bem ordena a sua vida no sentido do melhor escopo, quer se trate de cada um dos homens, quer da cidade em geral.<sup>178</sup>

A *pólis* tem como função última o bem, e mais precisamente o bem comum. O bem é identificado como a felicidade uma vez que é a causa final. A cidade-Estado, ainda que tenha se constituído após o agrupamento de vilas e aldeias, tem a precedência sobre as demais, como já vimos anteriormente. Sendo o ponto máximo atingir o bem supremo, a *pólis* deve ser considerada como a propiciadora desse bem, que é a felicidade.

O homem virtuoso é aquele que caminha na direção da vida feliz guiado pela justiça. Em que consiste ser cidadão da *pólis*? No Livro III da *Política*, Aristóteles nos dá a seguinte definição: “Um cidadão integral pode ser definido por nada mais nem nada menos que o direito de administrar justiça e exercer funções públicas”<sup>179</sup>. São também cidadãos aqueles que participam do corpo de jurados ou que são membros da assembleia na *ágora*. O cidadão na *pólis* grega é aquele que é nascido filho de cidadãos<sup>180</sup> ou que atingiu este nível em função de sublevações. Os escravos, os estrangeiros e as mulheres não são considerados. Isto nos mostra que o exercício da cidadania entre os gregos era limitado<sup>181</sup> a poucas pessoas.

Feita esta observação, é necessário que retornemos ao tema do bem último ou a felicidade. A felicidade ou vida boa foi definida como “bem-estar”<sup>182</sup>, “viver de modo bom”, “ir bem”, em suma, realizar-se plenamente atualizando potencialidades. Agora como é possível alcançar esse bem viver? Conforme Manfredo Araújo de Oliveira, para Aristóteles, “só existe um caminho: considerar a sociedade e a vida política”, pois é o Estado que deve garantir, através da lei, a justiça entre os cidadãos. O Estado e a sociedade permitem ao homem realizar-se plenamente.

<sup>178</sup> Pol. VII 1324a 1325b, p. 223 e 224.

<sup>179</sup> Pol. III 1275b, p. 78.

<sup>180</sup> Pol. III 1276a p. 79. Ver também, Vergnières, 2003, p. 162, onde trata do estatuto do escravo.

<sup>181</sup> Pol. III 1276a.

<sup>182</sup> Ross, 1987, p. 196. Ver também Oliveira, 1993, p. 79.

Sobre isso o autor acima observa o seguinte:

A *pólis* é essencialmente uma comunidade de cidadãos, isto é, de pessoas que são membros plenos da cidade, e não simplesmente dos que moram na cidade. Fazer alguém cidadão significa conferir-lhe o direito de cidadania, que consiste fundamentalmente na participação ativa na administração, na jurisdição e na legislação. A vida política é a forma de vida do cidadão. A *pólis* enquanto comunidade de cidadãos, é, para Aristóteles, a comunidade de homens livres, pois o próprio da *pólis* é possibilitar a liberdade dos cidadãos, é garantir essa liberdade.<sup>183</sup>

Aristóteles, porém, no livro I da EN, observa que “um exame dos tipos principais de vida demonstra que as pessoas mais qualificadas e atuantes identificam a felicidade com as honrarias, pois pode-se dizer que estas são o objetivo da vida política”<sup>184</sup>. Mas isto parece, continua Aristóteles, “muito superficial para o bem que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais daqueles que as concedem do que daqueles que as recebem”<sup>185</sup>. Há nesta passagem uma certa objeção à posição dos que procuram na honra o bem. O bem supremo parece maior que as honrarias concedidas pela atuação política. Em outra passagem bastante significativa do livro VII, Aristóteles, ao mesmo tempo em que exalta a vida prática através da ação política, parece apontar uma outra forma de vida ativa que não é necessariamente política.

Se nos expressamos bem a respeito destas coisas, e se a felicidade deve ser definida como sucesso, a vida ativa é a melhor vida tanto para a cidade como um todo quanto para cada indivíduo. Mas a vida ativa não é necessariamente ativa em relação a outros homens, como algumas pessoas pensam, nem as idéias tidas como práticas são as únicas dignas de ser adotadas se o objetivo são resultados práticos; muito mais que estas devem ser cultivadas as especulações e pensamentos que têm seu fim em si mesmos e são seguidos em consideração apenas a si mesmos; ser bem sucedido é o objetivo e ele é uma certa forma de ação. Logo, são principalmente os homens cujo pensamento dirige as ações que devemos olhar como verdadeiros autores e praticantes de atos exteriorizados.<sup>186</sup>

Com esta passagem de Aristóteles encerramos a exposição da vida ativa pela

<sup>183</sup> Oliveira, 1993, p. 80.

<sup>184</sup> EN I 1096a, p. 20.

<sup>185</sup> Ibid., p. 20.

<sup>186</sup> Pol VII 1325b, p. 228.

política e passamos para a forma de vida mais perfeita que é a felicidade pela vida teórica ou contemplativa.

#### 4.5 A felicidade pela vida contemplativa

Tendo passado pelas três formas de vida descritas por Aristóteles, vimos que o prazer, ainda que seja buscado em si mesmo pelo sentimento do agradável e esteja associado à felicidade, ele não representa o bem supremo. A riqueza que não é um fim em si mesma, pois está sempre para algo mais, também não pode ser identificada com o bem supremo, ainda que necessitemos de bens exteriores para uma vida conforme a virtude. Já a forma de vida ativa pela participação na administração e na aplicação da justiça na *pólis* está entre as mais perfeitas, mas parece que Aristóteles está a indicar uma outra forma além desta, que é a vida teórica (βίος θεωρητικός). A felicidade, conforme já vimos, “é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita”, e dessa forma a virtude moral será a mediadora da ação humana. A abordagem do tema da felicidade no Livro I da EN tem um enfoque diferente da discussão que Aristóteles estabelece no livro X da EN. No livro referido a felicidade será vista em uma outra perspectiva, pois o bem supremo é identificado com a vida do intelecto. Com efeito, no capítulo 6, Aristóteles retoma pontos discutidos anteriormente e diz: “Tendo falado das várias espécies de excelência moral e intelectual, da amizade e do prazer, resta-nos discutir sucintamente a natureza da felicidade, pois afirmamos que ela é o objetivo final da vida humana”<sup>187</sup>.

A felicidade não pode ser uma disposição<sup>188</sup> nem atividades que são desejadas com vistas a algo mais, pois as atividades desejáveis são aquelas em que não buscamos nada além. Os divertimentos são buscados em si pelo sentimento do agradável, porém podem ser mais prejudiciais<sup>189</sup> ao corpo e à saúde. As pessoas que são consideradas felizes são as que muitas vezes se entregam a esses passatempos e são tidas como sendo espirituosas. O entretenimento não é a

---

<sup>187</sup> EN X 1176a 1176b, p. 200.

<sup>188</sup> EN X 1176b, p. 200.

<sup>189</sup> EN X 1176b, p. 200.

felicidade, uma vez que ela é a finalidade da vida humana e deve ser buscada em si mesma. O desejo é sempre com vistas a algo mais e por isso também não pode ser identificado com o bem supremo. “Pensa-se que a vida feliz, diz Aristóteles, é conforme à excelência; então a vida conforme à excelência requer diligência e não consiste em entretenimento”<sup>190</sup>. Diz Aristóteles:

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência é razoável que ela seja uma atividade conforme a mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita.<sup>191</sup>

Conforme David Ross, “a partir do livro VI, sabemos que a virtude intelectual e a moral são distintas uma da outra. Aprendemos que a sabedoria, quer a teórica quer a prática, é boa em si mesma, independentemente de qualquer bem que possa produzir”<sup>192</sup>. No livro VI estão elencadas as virtudes intelectuais que estão de acordo com esta concepção de felicidade apresentada no livro X da EN. A virtude que diz respeito à ação prática é a *phrónesis* (φρόνησις) e a que diz respeito à vida teórica é a sabedoria filosófica. No livro X, capítulo 7, diz Aristóteles, se referindo à vida contemplativa: “Com efeito, em primeiro lugar esta atividade é a melhor, já que não somente o intelecto é nossa melhor parte, mas também os objetos com os quais o intelecto se relaciona são os melhores entre os objetos passíveis de ser conhecidos”<sup>193</sup>. Obviamente os objetos são as realidades universais e imutáveis relacionadas com a sabedoria filosófica. No final do capítulo 7, Aristóteles observa que “uma vida como esta seria demasiadamente elevada para o homem”, “pois seria como se algo de divino estivesse presente nele”<sup>194</sup>. O intelecto é apresentado como divino, como a melhor parte do homem, pois é o que tem de peculiar e por isso mais agradável. Logo, a felicidade é a vida conforme o intelecto. No início do capítulo 8 é dito que a

---

<sup>190</sup> EN X 1177a, p. 201.

<sup>191</sup> Ibid., p. 201.

<sup>192</sup> Ross, 1987, p. 237.

<sup>193</sup> EN X 1177a, p. 202.

<sup>194</sup> EN X 1178, p. 203.

vida de acordo com a excelência moral é feliz de um modo secundário<sup>195</sup>, uma vez que as atividades relativas a estes atos são puramente humanas. O próprio discernimento<sup>196</sup>, por estar vinculado às paixões e emoções e por ter os primeiros princípios na virtude moral, também é classificado como secundário, pois o “primado é da sabedoria filosófica”<sup>197</sup>, como já foi dito no final do livro VI.

Podemos perceber que há dois tipos de felicidade, uma conforme a prática das virtudes morais e a outra conforme a vida intelectual. Aristóteles admite que é preciso ter bens externos, em ambas as hipóteses. “Admitimos então que ambas as formas de felicidade pressupõem a disponibilidade das coisas essenciais à vida, e isto em proporções iguais”<sup>198</sup>. Mas em que consiste a felicidade enquanto contemplação? Os deuses conforme à concepção humana são bem-aventurados e, portanto, sumamente felizes<sup>199</sup>. Em que consiste a atividade dos deuses? O certo é que eles não praticam a excelência moral, pois esta pertence às ações e vicissitudes humanas. As atividades humanas dessa forma são diferentes das atividades dos deuses, pois eles, não praticando a virtude moral, devem ter alguma atividade que seja compatível com a contemplação. Diz Aristóteles: “A atividade dos deuses supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser a contemplativa”<sup>200</sup>, e a atividade humana que está em contato com o divino é a vida intelectual, contemplativa. Esta “atividade tem afinidade com a atividade de Deus” e, portanto, é a que traz a verdadeira felicidade.

Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação.<sup>201</sup>

A contemplação é a sabedoria filosófica em ação, é o contato do homem com

---

<sup>195</sup> EN X 1177a, p. 201.

<sup>196</sup> EN X 1177a, p. 201 e 202.

<sup>197</sup> EN VI 1145a, p. 127.

<sup>198</sup> EN X 1178b, p. 204.

<sup>199</sup> Ibid., p. 204.

<sup>200</sup> EN X 1178b, p. 205.

<sup>201</sup> EN X 1178b, p. 205.

o Inteligível, com o motor imóvel que move toda a realidade, conforme foi exposto no livro XII da *Metafísica*.

O primeiro motor é Deus, a substância supra-sensível eterna e imutável<sup>202</sup>. Essa substância supra-sensível, que está identificada como o Inteligível ou Deus, não possui potencialidade, é ato puro, pois é possível que o que existe potencialmente não exista<sup>203</sup>. Concluindo, a contemplação coloca o homem em contato com o Inteligível ou o divino que também está presente no homem.

#### 4.6 Paradoxos da ética aristotélica

Após a exposição da felicidade como contemplação, ou felicidade perfeita, passamos a apresentar a posição de alguns autores que comentam a ética de Aristóteles.

O primeiro desses autores é Jacques Maritain, que apresenta dois possíveis malogros da ética aristotélica. Quanto ao primeiro deles, observa que o “soberano bem” foi trazido para a terra e humanizado de acordo com as aspirações dos seres humanos. Porém, a felicidade implica tantos ingredientes que se torna inatingível para a grande maioria, sendo relegada a uma pequena aristocracia filosófica. Continuando, o mesmo autor enfatiza: “Não há dúvida que o próprio Aristóteles não pensava em tal consequência. Suas intenções eram generosas”<sup>204</sup>.

A vida bela e boa, consistindo em dons da fortuna e da natureza, seria inalcançável para a grande maioria das pessoas, uma vez que somente os homens livres, graças à escravidão, a poderiam desfrutar. Só os sábios e livres poderiam desfrutar a contemplação filosófica. Diz Maritain: “Toda a nossa vida moral, todo o nosso esforço e a nossa luta pela retidão e pela virtude estão dependentes de um

---

<sup>202</sup> Met 1071b1, p. 300.

<sup>203</sup> Met 1071b1, p. 301.

<sup>204</sup> Maritain, 1973, p. 69.

fim que, na realidade, nos escapa, esvaindo-se das nossas mãos”<sup>205</sup>.

Além do primeiro malogro há o segundo, “que é dependente da própria concepção eudemonista”. O autor observa que o bem e a felicidade estão identificados. Agora “a felicidade é por assim dizer a face subjetiva do bem. No conceito de felicidade a noção de bem se recolhe para dentro da própria pessoa”<sup>206</sup>. Daí resulta que, se não há um bem além da felicidade, esta será amada de acordo com as pessoas que a desfrutam, ficando relativizada dessa maneira. Já Maritain observa que essas duas “fragilidades são a marca da filosofia aristotélica”<sup>207</sup>, sendo esse o paradoxo. Para ele os princípios que norteiam a ética eudaimonista são verdadeiros<sup>208</sup>, “que a felicidade é o fim último ou relativo da pessoa humana”<sup>209</sup>.

Um outro autor que faz considerações críticas à ética de Aristóteles é Osvaldo Guariglia que levanta objeção à questão da contemplação. Para ele a contemplação é uma espécie de corpo estranho na *Ética a Nicômacos*, um modelo de conduta<sup>210</sup> mística que não está de acordo com o conjunto da ética. Para o autor não há como conciliar os ideais de felicidade pela prática das virtudes morais com os da felicidade pela vida contemplativa. Com efeito, Aristóteles no capítulo 8 do livro X apresenta a vida conforme a virtude moral como secundária em relação à vida contemplativa. A vida política mediada pela virtude moral é mais importante e o bem alcançável para Osvaldo Guariglia.

Já para Mário da Gama Kury, os livros VII e IX da *Ética a Nicômacos*, nos quais Aristóteles trata da amizade<sup>211</sup>, destoam dos demais pelo tratamento exaustivo em relação ao restante da obra. O livro X, nos capítulos de 1 a 5, contém uma repetição do que havia sido tratado no livro VII, ou seja, o prazer.

---

<sup>205</sup> Maritain, 1973, p. 69.

<sup>206</sup> Maritain, 1973, p. 70.

<sup>207</sup> Ibid., p. 71.

<sup>208</sup> Ibid., p. 71.

<sup>209</sup> Ibid., p. 71.

<sup>210</sup> Guariglia, 1997, p. 331.

<sup>211</sup> *Ética a Nicômacos*. Comentário introdutório de Mário da Gama Kury, 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1999. p. 11.

Para Henrique C. L. Vaz, a ética de Aristóteles tem como objetivo investigar o fim último do homem ou o bem supremo<sup>212</sup>. Para este autor, o fato de Aristóteles ter ido ao encontro do platonismo no livro X da EN, ao defender a vida ideal como a contemplativa, não contradiz a antropologia aristotélica. Eis o que afirma:

Serão a eloqüente celebração da *theoria* que Aristóteles aqui propõe e a afirmação da sua superioridade da vida contemplativa sobre a vida política, a primeira repousando na *theoria*, a segunda regida pela *phrónesis*, incompatíveis com o espírito e a lógica da EN? É incontestável que, ao fim de seu percurso, a linha da *pragmáteia* ética de Aristóteles reaproximou-se do platonismo, e encontrou-se com Platão na primazia atribuída à vida contemplativa. Mas esta primazia não só não contradiz os fundamentos antropológicos da EN que admitem ser a inteligência e a sabedoria “o divino ou o que há de mais divino no homem, mas mostra-se como consequência irrecusável da concepção da virtude como “atividade” (*enérgeia*), uma vez que, a atividade da *theoria* é a mais perfeita desde que dirigida ao mais perfeito dos objetos, o divino (*to theion*), dela procedendo, portanto, a mais perfeita *eudaimonía*.<sup>213</sup>

Para Luis A. De Boni, a felicidade enquanto contemplação se refere à “concepção que Aristóteles tem da *theoria*, como algo imamente à atividade humana”<sup>214</sup>. Não há para ele contemplação de nenhuma divindade transcendente, “ela se encontra ao alcance do homem, nos limites da pura razão, longe, pois de qualquer ideal místico, ou da contemplação platônica”<sup>215</sup> para a qual o objetivo é ir além do ser e chegar ao bem. Contemplar, continua De Boni, “é a atividade própria da inteligência humana e seria mesmo um contra-senso afirmar que a virtude suprema da contemplação possui uma virtude que lhe é ainda superior”<sup>216</sup>, que o transcende. A posição desse autor difere de Osvaldo Guariglia, como já vimos, para o qual a contemplação é mística. Contudo, se pensarmos em termos evolutivos para o pensamento de Aristóteles como defende Jaeger, para o qual o estagirita teria tido uma evolução: de um período mais próximo de Platão se teria depois distanciado deste. Conforme Jaeger, essa fase seria a partir do *Protréptico*<sup>217</sup> e da *Ética a Eudemo*. Daí se conclui que há uma contradição entre o livro X, mais precisamente

<sup>212</sup> Vaz, 1999, p. 120.

<sup>213</sup> Vaz, 1999, p. 125.

<sup>214</sup> De Boni, 1995, nº 38, p. 289.

<sup>215</sup> Ibid., p. 289.

<sup>216</sup> De Boni, 1995, nº 38, p. 289.

<sup>217</sup> Jaeger, 1984, p. 266 e 267.

os capítulos 6 a 8, e o restante da *Ética a Nicômacos*. Contudo esta discussão não empana de forma alguma a grandeza do pensamento de Aristóteles, pois tanto a vida virtuosa guiada pela *phrónesis* na *pólis* quanto a forma da felicidade perfeita são valiosas em si mesmas. A *phrónesis* é a virtude básica em consonância com a essência do homem, é a racionalidade que guia (πρᾶξις) sua *práxis*<sup>218</sup>. Já a sabedoria filosófica se orienta para o conhecimento do imutável, enquanto que a *phrónesis* está orientada para a ação que ocorre sempre no campo do contingente.

---

<sup>218</sup> Gadamer, 2002, p. 324.

## 5 Considerações finais

O objetivo deste trabalho foi apresentar de um modo geral a Ética de Aristóteles, com ênfase no aspecto racional do pensamento ético do filósofo de Estagira.

Utilizamos dois textos-base de Aristóteles, que são a *Ética a Nicômacos* e a *Política*, e eventualmente nos servimos de outros textos importantes como o *De anima*, a *Ética a Eudemos* e a *Magna moralia*, além de obras de comentadores de Aristóteles.

Iniciamos a exposição do primeiro capítulo com a caracterização geral do pensamento de Aristóteles, o seu contexto. A ética aristotélica, como vimos, é uma ética teleológica, pois há uma razão final, um ponto último a chegar. Este ponto último em função do que não há mais nada além é identificado com o bem. Logo, o bem último será a felicidade ou *eudaimonía*.

A *Ética a Nicômacos* representa o apogeu de Aristóteles, por ser a mais bem acabada, que representa a fase madura do autor. Há quem sustenta que houve uma evolução no pensamento de Aristóteles, que vai de um período mais próximo do platonismo, quando foi escrita a *Ética a Eudemos*, e que caracteriza esta ética como teonômica, conforme vimos com Werner Jaeger, em seu clássico *Aristóteles*. Há também uma outra obra, chamada *Magna moralia*, porém é de autoria duvidosa, mas a tendência é considerá-la como de um seguidor peripatético.

Aristóteles classificou o conhecimento em prático, produtivo e teórico. Para a compreensão da ética de Aristóteles, essa classificação é de suma importância, pois explicita o lugar que o conhecimento prático ocupa na filosofia aristotélica. Há o conhecimento do universal e necessário das coisas imutáveis, das realidades que são invariáveis, e o conhecimento racional relacionado com o saber fazer, ou seja, o produtivo. Já o conhecimento prático diz respeito à ação e está relacionado com a ética e a política. O saber ético está relacionado com o agir e não se confunde com

o saber produtivo ou tecnológico. Através da ação o homem não produz nada diferente de si mesmo, a ação é um aperfeiçoamento do próprio sujeito, se valiosa positivamente.

A filosofia prática, que engloba à ética e a ciência política, têm um método diferenciado do método das ciências exatas. O método aqui é caracterizado por ser uma espécie de silogismo da ação. Há a decisão racional, há a escolha e o resultado é a ação propriamente dita. O método da ciência política é por aproximação e por isso não exige a exatidão das ciências apodíticas. Assim como Sócrates, Aristóteles identifica na alma a parte principal do homem. A alma foi vista por Aristóteles como composta de partes, a vegetativa, a sensitiva e a racional. A vegetativa tem como função a nutrição, o crescimento, a reprodução, em suma, cuida das funções vitais. A sensitiva tem como função a percepção sensível, a imaginação e o desejo que é o apetite do agradável<sup>219</sup>. É de fundamental importância para a compressão das virtudes éticas, pois elas estão relacionadas com o desejo. A racional é aquela que tem como função o conhecimento do inteligível, do universal e imutável. Ela também é responsável pela ação ética regida pela *phrónesis*.

O conhecimento da alma e suas funções são fundamentais para podermos entender a ética de Aristóteles. Com efeito, é pela alma que o homem, composto de corpo e alma, é definido como animal racional. Só podemos compreender as virtudes, à luz dessa concepção antropológica, uma vez que Aristóteles as separou em dois grupos: as virtudes morais relacionadas com o caráter e as intelectuais relacionadas com a parte racional da alma.

A idéia de virtude até atingir seu apogeu com Platão e especialmente com Aristóteles teve um longo percurso desde Homero e Hesíodo e os sofistas. Em Platão, foram tratadas em suas obras *A República*, *As Leis*, *Menon*. No caso, são as virtudes cardeais: a sabedoria, a fortaleza, a temperança e a justiça. Ao redor dessas virtudes, que funcionam como uma espécie de dobradiças (do latim *cardo*) giram ou se agrupam todas as outras.

---

<sup>219</sup> Reale e Antiseri, 1990, p. 200.

A virtude em Aristóteles é a síntese de toda a sabedoria grega antiga caracterizada como meio-termo ou *mesótes*. O meio-termo dessa forma é uma equidistância entre dois extremos que são vícios, um pela falta e outro pelo excesso. Tomemos o exemplo da coragem, que é um meio-termo equidistante entre a covardia e a temeridade. A temperança é o meio-termo entre a insensibilidade e a intemperança. A temperança é uma virtude importantíssima para a ética, ela diz respeito à comida, à bebida e à união sexual. Outra virtude também central é a justiça por dizer respeito à vida coletiva e política do homem em sociedade. Aliás, o homem é um ser social por natureza como diz Aristóteles, por ser portador do *lógos* (λόγος), que é pensamento e palavra. Já as virtudes intelectuais dizem respeito à parte da alma responsável pelo conhecimento filosófico. Essas virtudes, aliás, podem ser reduzidas a duas, sendo uma a sabedoria teórica e a outra a *phrónesis* relacionada com a ação. A *phrónesis* é uma virtude central na ética de Aristóteles, ela intervém na ação através da escolha. A escolha é o desejo deliberado com vistas ao fim, que é o bem. A organização do desejo que capacita o homem a viver verdadeiramente uma vida feliz é o que Aristóteles chama de virtude<sup>220</sup>. A *phrónesis* é a virtude que dirige a ação sempre com vistas ao bem último que para Aristóteles é a felicidade.

Aristóteles descreveu quatro formas de vida: a vida em busca do prazer, a vida em busca da riqueza, a vida ativa pela participação política e a vida contemplativa. Dessas quatro parece que a última é a mais importante, pois coloca o homem em contato com o que ele tem de melhor. As outras formas todas têm sua importância, pois a felicidade pressupõe prazer mediado pela virtude, riquezas moderadas de forma que o homem possa viver bem. Já a participação na vida ativa é talvez o bem mais facilmente alcançável pelo ser humano, e a vida contemplativa é a mais perfeita.

Jacques Maritain chama atenção para o fato de que “a filosofia moral de Aristóteles, é a mais verdadeira e a mais autêntica, a mais leal das teorias éticas

---

<sup>220</sup> Lear, 2006, p. 245.

puramente filosóficas”<sup>221</sup>. A ética de Aristóteles, com efeito, continua atual, como bem observa Mário G. Kury, pois os seres humanos “pouco ou nada mudaram” desde o tempo de Aristóteles<sup>222</sup>. Viver eticamente é viver de acordo com o equilíbrio das virtudes, que disciplinam as paixões, é conquistar a si mesmo sem negar as emoções, é viver de acordo com nosso ser, com nossa alma, parte mais importante de nosso ser.

Conforme a interpretação de Olinto A. Pegoraro, Aristóteles propõe a superação do conflito, de raiz metafísica, da separação entre corpo e alma, “pela prática das virtudes morais que, aos poucos, subordinam a paixão à razão. Quando isto acontece, o homem torna-se senhor de si mesmo”.<sup>223</sup>

A ética das virtudes continua válida, pois, como vimos anteriormente, os seres humanos continuam os mesmos, apesar de todos esses séculos que passaram. Precisamos urgentemente trazer a ética das virtudes para o centro do debate ético atual, uma vez que em nosso mundo de hoje não há temperança, a maioria das ações e emoções são levadas ao extremo paroxismo. Na ética de Aristóteles há equilíbrio entre as paixões e a razão, o corpo não é negado, é apenas disciplinado pelas virtudes.

Terminamos este trabalho sabendo que há muito a fazer no campo da ética e na perspectiva de um aprofundamento da ética das virtudes no neoaristotelismo contemporâneo, especialmente na ética comunitarista de Alasdair MacIntyre, que propõe uma retomada da ética das virtudes como um projeto de pesquisa que possa fazer frente à irracionalidade que vivemos atualmente.

---

<sup>221</sup> Maritain, 1973, p. 72.

<sup>222</sup> Comentário à EN, p. 12.

<sup>223</sup> Pegoraro, 1995, p. 12.

## REFERÊNCIAS

ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid: Alianza, 1996.

ARISTÓTELES. *A ética*. Tradução e notícia histórico-biográfica: Cássio M. Fonseca. Rio de Janeiro: Ediouro, [20 - -?].

\_\_\_\_\_. *De anima*. Tradução e notas: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ethica nicomachea I 13 – III 8*: tratado da virtude moral. Tradução e comentários Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Tradução Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. (Clássicos Políticos).

\_\_\_\_\_. *Ética eudemia*. Edición y material didáctico de Rafael Sartorio 1. ed. Madrid: Alhambra, 1985. (Clásicos del pensamiento).

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2006. (Clássicos EDIPRO).

\_\_\_\_\_. *Metaphysica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2. ed. rev. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. *Obras*. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch. 2. ed. Madrid: Aguilar Sa Ediciones, 1964,1967.

\_\_\_\_\_. *Órganon*: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos

posteriores, tópicos, refutações sofisticas. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2005. (Série Clássicos EDIPRO).

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

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

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

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *Curso de filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento aristotélico*. São Paulo: Manole, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia da Letras, 2002. v. 1.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DE BONI, Luis Alberto. *Idade Média: ética e política*. 2. ed. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia, n. 38).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução Ênio Paulo Giachini; revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes: 2002.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Tradução Ivone C. Benedetti; revisão técnica Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GUARIGLIA, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. 1. ed. Buenos

Aires: EUDEBA, 1997.

HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro, [20 - -?].

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 3. ed. Introdução, tradução e comentários de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

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

JAEGER, Werner Wilhelm. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Versión española de José Gaos. México: Ediciones F.C.E, 1984.

\_\_\_\_\_. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação para a edição brasileira de Monica Stahel; revisão do texto grego de Gilson Cesar Cardoso de Souza. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LEAR, Jonathan. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía; revisión técnica de Fernando Escalante Gonzalbo. Espanha: Paidós Ibérica, 2001.

\_\_\_\_\_. *História de la ética*. Traducción de Roberto Juan Walton. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1998.

MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas*. Tradução Alceu Amoroso Lima; capa de Helena Gebara de Macedo. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

NEDEL, José. *Ética, direito e justiça*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia, n. 74).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção Filosofia, n. 25).

PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

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

PICHLER, Nadir Antonio. *A felicidade na ética de Aristóteles*. Passo Fundo, RS: UPF, 2004.

PLATÃO. *Diálogos III: A República*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Ediouro, [20 - -?] (Coleção Universidade de bolso — Textos Integrais).

\_\_\_\_\_. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Tradução de Edson Bini. 1. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.

PRUDENTE, Mauro Godoy. *Bioética: conceitos fundamentais*. Porto Alegre: Ed. do Autor, 2000.

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antigüidade e Idade Média*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1. (Coleção Filosofia).

\_\_\_\_\_. *História da Filosofia: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1992. v. 2.

ROBLEDO, Antonio Gómez. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

ROHDEN, Luiz. *O poder da linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção Filosofia).

ROSS, David. *Aristóteles*. Tradução de Luís Filipe Bragança S.S. Teixeira. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica I*. 2. ed. corr. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção Filosofia).

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998. (Ensaio Filosófico).