

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE BOLSAS DE INICIAÇÃO
CIENTÍFICA**

**O Conceito de Areté nos Livros I, II e III da Ética Nicomaquéia.
(Relatório Final)**

Bolsista: Daniel Barbosa Sales - CNPq

Orientadora: Profa.Dra. Maria do Socorro da Silva Jatobá

Manaus

2010

O Conceito de Areté nos Livros I, II e III da Ética Nicomaquéia.

Relatório final da monografia Programa interinstitucional de Bolsas de Iniciação Científica, intitulado “O Conceito de Areté nos Livros I, II e III da Ética Nicomaquéia”, em cumprimento às exigências do programa.

Orientanda: Daniel Barbosa Sales
PIB – H 0026 /2009

INTRODUÇÃO

“Porém, em que consiste a felicidade humana?” Eis uma pergunta que se faz ponto de partida para a investigação da ética aristotélica. Com ela, Pallí Bonet faz mais que abrir uma simples mais fundamental e esclarecedora nota de rodapé para sintetizar a essência da *Ética Nicomaquéia*, faz uso de uma ceta para indicar o norte que orienta tanto a busca pela reconstituição do *ethos* clássico como o ponto de passagem para uma específica investigação de um conceito. E é tendo em vista a definição do conceito de *areté* na ética aristotélica que se faz necessário começar a presente investigação buscando responder a esta pergunta imprescindível. Aqui, a intenção é tão somente definir *virtude*, *prudência* e *eudaimonia* nos três primeiros livros da *Ética Nicomaquéia*, valendo-se para isso da leitura, análise de texto e cotejo entre traduções. Aristóteles distinguirá a razão em três modalidades, dando a cada uma um campo de atuação, sendo que caberia à *razão prática* tudo o que escapasse à *razão teórica*, ou seja, o campo móvel e indeterminado das ações humanas. À *razão prática*, portanto, competiria, sobretudo, o exame das práticas humanas, visando o que seja a *eudaimonia* (felicidade) na medida em que esta é considerada o motivo pelo qual age o homem, e é visando sua melhor compreensão que a *virtude* passa a ser analisada. Portanto, é tendo em vista a compreensão dos conceitos fundamentais para a compreensão do comportamento humano que esta pesquisa se debruça sobre a articulação dos mesmos, buscando oferecer, conforme as fontes de pesquisas mais conceituadas nesse assunto, uma compreensão satisfatória sobre pelo menos um conceito no filósofo cuja abordagem ética se faz cada vez mais atual.

O BEM E FINALIDADE

Partindo das questões mais gerais para chegar às mais particulares, e buscando precisar o máximo possível as verdades da investigação, Aristóteles¹ faz uma reflexão *teórica* na *Ética Nicomaquéia*² tendo por objeto a *práxis* humana. Inicia afirmando que tudo que o homem faz quando modifica e instrumentaliza o real (*téchnē*), e toda busca que empreende (*méthodos*) e, do mesmo modo, tudo que faz (*práxis*) ou que escolhe (*proaírēsis*) aspira a um bem (*agathón*), que é o fim por que tudo mais é feito.

Embora alguns fins se dêem em vista de outros, há fins que não se subordinam, sendo fins em si mesmos. Esses fins são fundamentais e devem sempre ter a preferência, uma vez que em vista deles todos os demais são buscados. Como em Aristóteles, diferentemente da *univocidade* dos conceitos de Platão, estes bens se mostram distintos para cada caso em que se apliquem, o bem de cada coisa será o fim pelo qual tudo mais é feito. É assim que Aristóteles apresentará, no capítulo 2 do livro I, o sumo bem, ou o bem supremo, o bem sem vista em outro, mas que é ele mesmo o bem em vista do qual todos os demais são buscados, sendo, assim, auto-suficiente (*autárkeia*).

A importância, portanto, de conhecer esse bem supremo é de tão fundamental implicância para a vida quanto conhecer o alvo o é para o arqueiro, uma vez que estará determinado aquilo que se cumpre alcançar. Seu estudo caberá àquela que é, segundo Aristóteles, a arte mais prestigiosa, a arte Política, pois sua determinação no Estado e abrangência às demais ciências lhe conferem tal apreço. Sob esse aspecto que Aristóteles diz ser política sua investigação, uma vez que o fim político visa o bem não somente de um indivíduo, mas de toda a cidade ou estado.

Até o capítulo 3 do livro I, Aristóteles delinea a natureza e o método da investigação política em seu sentido amplo, e traça em linhas gerais alguns princípios ao procedimento. Já no início do capítulo 4 do mesmo livro, há o encontro do sumo bem com a felicidade, embora, neste estágio da investigação, tal encontro esteja amparado unicamente pela opinião comum. Aristóteles propõe a retomada

¹ Filósofo macedônio do sec. iv a.C.. Nasceu em Estagira, vilarejo ao norte da Grécia. Escreveu cerca de 550 obras sobre os mais variados assuntos, desde o formato das conchas do mar até a esterilidade.

² Um dos três tratados éticos mais conhecidos atribuídos a Aristóteles. Não é claro o que sugere o título da obra: se foi dedicada a seu filho, ou por ele escrito, ou a seu pai, de mesmo nome. Daí ser mais conveniente seu título latino *Ethica Nicomachea*, ou sua forma aportuguesada *Ética Nicomaquéia*.

das investigações – pois é comum que o autor em muitos momentos faça uma digressão – só que, agora, buscando determinar à luz do fato de que todo conhecimento e todo trabalho visa algum bem. Tal encontro dá-se a partir da pergunta feita neste capítulo por qual o mais alto de todos os bens que se pode alcançar por meio da ação.

A resposta a essa pergunta advém da unanimidade do senso comum com os homens de cultura, pois, verbalmente, quase todos estão de acordo que esse fim é a felicidade, a divergência surge, no entanto, quanto ao que vem a ser ela. As flutuações de opiniões presentes na ciência política, mesmo que Aristóteles ressalte seu caráter convencional, encaminha a investigação para verdades aproximadamente e em linhas gerais, o que, evidentemente, indica conclusões de mesma natureza, pois que também o conhecimento prático, as questões de conduta são de pouca fixidez, de modo que é ressaltado pelo filósofo no capítulo 3 do livro I ser requisito para uma boa discussão a aceitação da natureza do assunto e o máximo de clareza possível.

FINALIDADE HUMANA

Ao passo que a investigação avança, as proposições adquirem paulatinamente novos delineamentos, oferecendo um contorno mais definitivo: toda ação é em vista de um fim; como nem todos os fins são em vista de outro, há um fim, pelo menos, que seja em si; tal fim é, portanto, auto-suficiente; ora, a felicidade parece ser esse fim, pois é em vista dela que todos os demais bens são buscados, e ela mesma é auto-suficiente, pois se esgota em si mesma e é carente de nada.

Mesmo que os diferentes raciocínios empreendidos por Aristóteles (e é a isso que se devem suas digressões) o levem por outros caminhos para as mesmas conclusões: bem supremo, auto-suficiência e felicidade como idênticos – no capítulo 7 1098b a compreensão de felicidade ainda não o satisfaz, e falta também defini-la claramente, diz ele. Apresenta-se finalmente o obstáculo cuja transposição Aristóteles assegura trazer luz à definição de felicidade, pois, considerando o princípio de que o "bem" e o "bem feito" residem na função, o mesmo ocorreria com o homem, se ele tivesse uma.

A função do homem é apresentada no capítulo 7 1098a a partir da passagem 5: como a peculiaridade do homem consiste no elemento racional (1098a 5-10), sua

função é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional (1098a 5-10). Como a esse homem é acrescentado ainda o adjetivo de bom, e à sua ação boa e nobre realização da mesma, terá de fazê-lo de acordo com a excelência (*areté*) que é própria de sua ação. Assim, temos que *o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e a mais completa* (1098a 15). Logo, o bem do homem, ou seu fim, será uma *atividade* (enégeia) da alma em conformidade com a razão. A tal atividade Aristóteles chamará de felicidade, ou *eudaimonia*.

DEFINIÇÃO DE FELICIDADE

O fato de Aristóteles definir a felicidade, um dos temas principais que discute a *Ethica Nicomachea*, como uma atividade da alma em conformidade com a perfeita virtude, trará sua solução para o problema apresentado à discussão no capítulo 10 do livro I, quando se menciona a afirmação de Sólon, segundo a qual a felicidade só pode ser atribuída a um homem depois de sua morte (no *Édipo Rei*, de Sófocles, também semelhante menção é feita). Aristóteles vê nisto um paradoxo, pois o predicado devido a esse homem não pode lhe ser atribuído enquanto vivo por causa da variação de sua sorte, ao passo que, quando isso é possível, ele já não está presente e cessaram-se suas ações, pois tal homem está morto.

A razão pela qual Sólon é levado a fazer esta afirmação está no fato de o homem ora ser ditoso, ora sofrer desdita. Tal homem, na figura usada por Aristóteles, seria semelhante a um camaleão sem base segura. *O que constitui a felicidade ou o seu contrário*, diz Aristóteles, *são as atividades virtuosas ou viciosas* (1100b 10). A atividade é condição *sine qua nom* da felicidade na ética aristotélica, de modo que no capítulo 8 da passagem 30 à passagem 5 da página 1099a, se faz necessária toda uma distinção entre por o sumo bem na posse, e pô-lo na ação, donde se concluirá que o sumo bem é ação (*práxis*), e uma boa ação. A felicidade consiste, então, em atos virtuosos. Ela não acompanha as mudanças da sorte, pois o sucesso da vida ou o seu fracasso não depende das vicissitudes, mas das ações pautadas na virtude, de fato, é pelas ações virtuosas que os homens são lembrados, e nenhuma ação humana é tão permanente quanto a estas.

Um argumento que apresentara um certo ar de plausibilidade, para Aristóteles, no Livro I, 1097a 1-5, quando da refutação da concepção do bem platônico, é o de que alguém poderia supor que fosse interessante ter como

parâmetro um bem universal que norteasse a investigação. Mas Aristóteles descarta essa necessidade porque em muito pouco nas ciências o conhecimento do bem pode favorecê-las em seus objetivos. Assim, supor que o conhecimento do bem possa afetar positivamente a investigação entraria em choque com o procedimento adotado nas ciências. No mais, o bem que Aristóteles procura deve ser um bem alcançável pela ação, e não um bem ideal inatingível.

Esse bem é a finalidade de tudo o que se faz; é o bem realizável mediante a ação (1097a 22), e será absoluto porque é único, pois é por ele que todos os outros bens são buscados. Em 1097a 30-1097b, temos a definição de absoluto que mais uma vez coincidirá com o conceito de felicidade (1097b 1-5). Enquanto em 1095a 15-20 o mais alto dos bens se encontra com a felicidade por meio do consenso de opiniões, aqui se encontrará por meio de uma definição conceitual, é o argumento chegando ao mesmo ponto por um caminho diferente.

O conceito de *eudaimonia* aparece pela primeira vez na *Ética Nicomaquéia* em 1095a 19, vem de *eudaimon*, traduzido por Isidro como *feliz, ditoso*, e por Barnes como *bem sucedido*. É o supremo bem prático para os homens, em Aristóteles.

O conceito que se faz preeminente de *eudaimonia* é o de sumo bem, cujo valor se mede em vista de si mesmo e se encontra no topo da hierarquia dos interesses. Há virtudes cuja escolha se dá por interesse nelas mesmas, mas não são absolutas e incondicionais porque acima delas está a felicidade, e para a qual a posse dessas virtudes pode colaborar. A felicidade é, portanto, algo de absoluto.

Para dizer o que seja a felicidade é preciso definir primeiramente a função do homem, pois não basta conformar-se apenas com a de sumo bem. E ela é um modo de vida, que consiste em uma atividade da alma de acordo com a razão (1098a 10-15). Assim, a função do homem é um certo tipo de vida que consiste em atividade da alma segundo a razão, e, como se dá em toda arte que possui uma função cujo bem é a boa realização da mesma: o bem do homem consiste na boa realização de sua função. Ora, qualquer ação é, de fato, bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria, de modo que é por meio da *virtude (arete)* que o homem é feliz, e além disso, acrescenta Aristóteles, da mesma forma que uma andorinha só não faz verão, também um dia não é bastante para tornar um homem feliz, é portanto necessária uma vida completa acrescida de recursos, bens exteriores (1098a 16-18; 1101a 14-16).

A *felicidade* consiste na contemplação intelectual. Porém, antes de Aristóteles definir esse conceito, no Livro X, faz uma digressão a tudo que já fora dito – que a *eudaimonia* não é uma disposição, e sim uma atividade desejável por si mesma e auto-suficiente – todas estas características das ações virtuosas. Ratifica ainda o fato de que o homem deseja as atividades que concordam com as disposições do seu caráter, ressaltando a necessidade do caráter virtuoso, uma vez que a *eudaimonia* é uma atividade conforme a *virtude* do que há de melhor no homem, a saber, a razão. Finalmente, a atividade do que há de melhor em nós conforme a *virtude* é a perfeita *felicidade*, e essa atividade é a *contemplação* (theóresis) da verdade. Ela oferece “prazer maravilhoso pela pureza e pela durabilidade”, por isso é contínua. Sua auto-suficiência está em que encerra seu fim em si e possui seu próprio prazer (*hedoné*), que intensifica a atividade, e contém em si todas as qualidades que são atribuídas ao homem sumamente *feliz*, desde que este possua uma vida cuja existência proporcione a aquisição dos atributos da *felicidade* (1177a - 1178a), porque, nas palavras de Zingano, “a felicidade seria constituída não por uma única virtude, mas pelas virtudes morais que são acompanhadas da virtude intelectual que é a prudência”.

A bem dizer, o conceito *eudaimonia* é o tema sobre o qual se desenrola toda a ética aristotélica, bem como toda a ética antiga, cuja missão era responder à pergunta em que consiste o bem viver. Ou seja, antes do grande modelo de pensamento ético aristotélico já podemos encontrar um saber ético, como, por exemplo, os ensinamentos de Sócrates, cujo início de sua inquisição ética se dava pelo “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sauton*), nos informa um testemunho de Aristóteles conservado por Plutarco³, aliás, essa máxima constitui-se peça fundamental para a busca da definição de virtude. Mas esse não é ainda o registro mais antigo, uma vez que Sócrates, bem como todos que vieram após ele, apenas constitui-se herdeiro do rico legado que recebeu dos antigos. Contudo, é no Aristóteles que é visto o fundador da Ética, desde que a consideremos como uma disciplina específica e distinta no corpo das ciências organizado por ele, e que serviu de instrumento para as tradições escolares posteriores.

O ser humano, dotado de razão, deve agir de tal modo que o bem de suas ações contenha em si predicados justificados pela razão, de modo que o resultado

³ Plutarco, *Moralia*, 1118 c (*Aristoteles fragmentas selecta*, Ross, p. 73)

dessa atividade implique na sua perfeição ou excelência, em uma palavra, sua *areté*. A ação, portanto, pautada nesse princípio, produzirá, na alma, um estado de auto-realização, cuja designação Aristóteles dará de *eudaimonia*, usualmente traduzida por felicidade, embora essa designação realce um caráter contingente e transitório. Além disso, essa tradução limita uma compreensão mais abrangente que tem o verdadeiro conceito. Entre os testemunhos mais antigos, Hesíodo no-la indica como o *ólbios*, ditoso, um estado de paz, serenidade (Hesíodo, Op 826; Teogonia 1013). Em Heródoto (Heródoto, I 133), temos a *eudaimonia* como “prosperidade”, “posse de bens”. Já Demócrito não a concebia como consistindo em bens externos (Diels, frgs. B 170, 171, 40), e, na *República* (353 b – 354a), Platão a associa à justiça e à melhor vida. Os filósofos estóicos a viam como um resultado da vida harmoniosa, embora ela não fosse um fim (*telos*), antes uma situação concomitante com o estado de resignação com a natureza.

1. A VIRTUDE

A *virtude* começa a assumir forma na *Ética Nicomaquéia* a partir do capítulo 7 do livro I (a investigação, como já foi dito, caminha de proposições mais gerais para conclusões mais precisas possíveis), vem acompanhada do dever que tem o homem de exercer sua capacidade racional, sendo ela a eminência conveniente a esta capacidade, isto na medida em que tal excelência é comportável. A menção à sua peculiaridade aparece em 1097b 25, embora ainda não totalmente explícita, mas já em sua forma característica: distinta no sentido de melhor em relação ao comum: Aristóteles apresenta uma atividade qualquer e distingue sua execução qualitativamente, destacando a forma de fazer eminente, superior. Mostra, com isso, que esse “fazer bem” é adjetivo próprio das atividades que tem uma função a ser executada virtuosamente: a função de um tocador de lira é tocá-la, a de um bom tocador, é fazê-lo bem. Este mesmo princípio, se aplicado ao homem, levará à compreensão de homem cuja função, afirmada pelo filósofo como uma atividade da alma segundo a razão, só é virtuosa quando feita em conformidade com a excelência conveniente a ela. A virtude se mostra, até aqui, como a melhor execução possível de uma ação.

Areté é traduzido freqüentemente por *excelência*, *virtude*, com algumas variações, que não deixam de ser pertinente, como a que faz Isidro, que traduz por *capacidade*, *aptidão*. Ele aparece pela primeira vez na *EN* no Livro I, 1095b 26,

como sendo uma qualidade própria do homem de grande *sabedoria prática* (*phronesis*).

O tratamento da noção de *virtude* tem o seu início em 1102a 6, o objetivo é determinar qual o seu gênero e diferença específica. A necessidade da determinação da natureza da *virtude* surge em decorrência de um melhor esclarecimento concernente à *eudaimonia*, dado que esta tem o seu suporte estabelecido sobre a *perfeita virtude*.

“Em função da amplitude de aplicação de *areté* em grego antigo, propôs-se não sem freqüência verter este termo por excelência, o que teria a vantagem suplementar de evitar um termo (*virtude*) fortemente matizado pela análise moralista dos últimos séculos.” Assim, para Zingano não há fundamento o bastante nessa proposição, uma vez que a interpretação dada a determinado conceito não o converte definitiva e necessariamente em um conceito próprio dessa interpretação, além disso, há que se notar que, além da natureza do conceito ser moral, ele indica a *excelência* dessa natureza.

Aristóteles identifica a *areté* com a *medida* (*meson*) das *emoções* (*pathe*). Isso por que elas a assumem um papel privilegiado em sua ética. De fato, encontramos no período helenístico, na ética *peripatética*⁴, sua representação como *metriopatheia*, de *metron* (medida) e *pathos* (emoção) – a boa medida das emoções, pois o homem virtuoso não as extirpa, e sim as comede.

A *metriopatheia* é a adequação das emoções à ação moral, pois é na busca da justa medida das ações com relação às circunstâncias que consiste a virtude moral, e é a essas ações que a *felicidade* está estritamente vinculada, uma vez que ser feliz não se trata de um estado momentâneo da alma.

Embora a *felicidade* não prescindia da *virtude perfeita*, como já se mencionou, não encontramos o que de fato esse adjetivo queira dizer: *virtude perfeita* pode ser uma *virtude* que contém a *razão prática*, ou a *razão teórica*, ou ainda certa dosagem destas duas. De todo modo, trata-se de uma *virtude* na qual opera a razão independentemente de sua modalidade. Entenda-se *virtude* quanto a seu gênero, isto é, uma disposição, um modo pelo qual o homem se comporta relativamente às emoções.

⁴ De *peripatos*, circulação, passeio, como caracterizava-se a escola de Aristóteles.

Sob esta perspectiva, a razão ocupa um papel secundário que corresponde a uma espécie de guia da emoção pelo seu próprio mundo, dando a ela a capacidade de ação moderada: a razão ditaria o justo modo de agir, dado que é na alma não racional que a razão tem sua origem e não é possível extirpá-la. Daí a importância das disposições morais, modeladas pelo hábito e pelo exercício, requisitos para a razão *prática*.

A razão se mostra ainda subalterna na medida em que sua participação na ação se dá em função da busca por eficientes meios que atinjam o fim em vista, e embora as paixões exerçam forte influência sobre o caráter e o princípio da ação, mostrando-se, portanto, mais determinante ainda, a razão as pode redirecionar a fins melhores como também mudar essas ações, ou mesmo refreia-las.

Tomando esse fato nítido de predomínio das paixões sobre a ação, pô-las sobre um mesmo patamar só é possível da seguinte forma: partindo da compreensão de paixão como “uma qualidade em relação à qual uma coisa pode ser alterada, como a brancura e a negridão, a doçura e o amargor, o peso e a leveza e tudo mais da mesma espécie”⁵, ou seja, de que a paixão é uma mudança de um extremo a outro⁶, e compreendendo afecção como a de sujeito que age, toma-se na acepção de *sentimentos*, *emoções* ou *paixões*, equivalentes a *pathos*, leve-se em consideração ainda o fato de que a paixão provém de uma opinião, segundo o exame que Aristóteles faz das emoções: de tudo isso, nas palavras de Zingano, “pode-se dizer que a emoção é, segundo Aristóteles, uma alteração que gera uma tendência a partir de uma discriminação da parte do sujeito”, sendo formada, portanto, a partir de uma cognição. A emoção não está alheia à razão, de modo que pode ser moderada por esta.

É só no mundo das emoções que a *virtude* moral torna-se possível graças a um comportamento estável bom com relação a elas, nisso se mostra sua dependência com as emoções. A *virtude* é um justo meio relativo a nós, em que cada média é determinada em função das circunstâncias nas quais se produz a ação.

1.1 DIFERENÇA DE VIRTUDE

⁵ *Metafísica*, V 21.

⁶ Esse sentido entenda-se como *afecção*.

O capítulo 13 inicia uma nova investigação: a virtude é estudada em sua natureza e espécie; Aristóteles presume que sua compreensão dará um melhor entendimento sobre a *eudaimonia*, dado que a proposição que abre o capítulo aponta para a felicidade como uma atividade da alma em conformidade com a *virtude perfeita*. Estudá-la é aplicar mais uma vez o princípio já antes aplicado por Aristóteles no capítulo 7 do livro I, quando investiga a função do homem em busca de uma melhor definição para a felicidade. É, portanto, notável que Aristóteles se serve de um recurso que não despreza a compreensão de cada elemento componente da definição de um conceito visando melhor entender o conceito principal, idéia semelhante à da ação que visa sempre um bem, sendo em ambos os casos possível se notar a idéia de mediação.

Para tal propósito Aristóteles se servirá de estudos alheios à sua escola – serve de amparo à investigação do filósofo a conformidade com o pensamento dos filósofos antigos, vale ressaltar. As discussões estranhas à escola *peripatética* fazia uma divisão da alma em duas partes, uma racional e outra irracional. A análise se servirá apenas desta divisão, deixando de lado considerações quanto às partes, se são elas diferentes entre si, como cada parte do corpo, ou somente quanto à definição. Feita tal separação, toma a parte *irracional* e a subdivide em *vegetativa*, que, por natureza, não tem participação na excelência humana, e acrescenta à parte restante um elemento, que, embora irracional, participa da razão por meio da submissão, essa é a parte *apetitiva* ou, em geral, *desiderativa*.

Aristóteles ainda considera a possibilidade desta sub-parte, *desiderativa*, pertencer à parte racional, o que a elevaria à condição de dupla natureza, sendo, então, um composto de parte racional e parte parcialmente racional. É segundo esta divisão que a virtude se distingue entre virtudes morais e virtudes intelectuais, respectivamente virtude do caráter e virtude dianoética. Como Aristóteles centra sua preocupação na alma humana, e nisso encontramos resquícios platônicos, entende, também, por virtude uma disposição da alma, que será trabalhado melhor no Livro II, capítulo 5. Identifica-se, assim, a natureza da virtude, da *alma*, e seu gênero, *disposição*.

No mesmo capítulo, 1103a 1, temos a virtude dividida em *espécie*. De acordo com a divisão da alma, a virtude pode ser de espécie *moral*, ou do caráter – quando ela é produto da *alma irracional*; ou *intelectual* – quando da *racional*. Corroborando à resposta à pergunta como se adquire a felicidade, feita no livro I, capítulo 9, no

primeiro capítulo do livro II é apresentada a forma como se adquire essas virtudes. No que diz respeito à felicidade, esta é um coroamento da ação virtuosa, ao mesmo tempo em que é também a própria ação. A virtude intelectual, ou *dianoética*⁷, tanto tem sua origem com o ensino quanto é com ele que ela tende a crescer e desenvolver-se, daí o papel fundamental do tempo e da experiência. Um dos requisitos, segundo Aristóteles, para a discussão da política é o conhecimento dos fatos da vida, visto ser em torno deles que se articula a ciência política. Portanto, conclui Aristóteles, *um jovem não é bom ouvinte das preleções sobre ciência política. Com efeito, ele não tem experiência dos fatos da vida, e é em torno deles que giram nossas discussões.* (1095a 1-5), afirmação tão surpreendente quanto a que faz em 1010a 1, de que um menino não pode ser feliz, uma vez que a felicidade é uma atividade puramente racional. No que concerne à virtude moral, sua origem está no hábito, o *ethos*, que, por uma leve modificação, dá origem à *ethiké*, que forma o nome dessa virtude. Isso tudo leva à conclusão de que nenhuma virtude, e especificamente a moral, nasce no homem por natureza, antes, segundo Aristóteles, somos adaptados por ela para receber a virtude por meio da prática constante (1103a 25), assim, herdamos dela a potência e exteriorizamos o ato. A virtude é, portanto, algo que adquirimos por meio de exercícios: *as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo* (1103a 20-25).

1.2 PRAZER, DOR E VIRTUDE

No livro II, mais especificamente no capítulo 3, é feita uma relação do prazer (*hedone*) e a dor (*lype*) com a virtude. Para Aristóteles o caráter pode ser indicado por essa relação existente na virtude moral. Todas as escolhas que se faz estão baseadas nessa relação, que, por sinal, não tem uma origem tardia no desenvolvimento humano, mas, ao contrário, se manifesta desde a infância e, não obstante determinar em muito as ações, tende a ser o alimento principal de uma determinada conduta. Em decorrência desse contato com a dor e o prazer desde a infância, é forçoso que o homem busque ao prazer e evite a dor como sendo algo de comum, de modo que se acostuma a medir suas ações de acordo com as

⁷ Em Aristóteles, corresponde à atividade intelectual. Significa raciocínio discursivo, silogístico. Opõe-se a *nous* (=conhecimento intuitivo). É subdividida em *episteme* (conhecimento procurado por si próprio), *techne* (conhecimento aplicado à produção) e *phronesis* (conhecimento aplicado à conduta).

proporções que tomam prazer e dor. É assim, aliás, que se preserva uma conduta viciosa, ou se destrói um comportamento virtuoso.

No capítulo 8 do livro I, onde Aristóteles classifica as atividades e os bens realmente importantes como sendo aqueles que se relacionam com a alma, temos o homem construindo seu prazer. A felicidade está intimamente ligada à virtude na ética aristotélica: o homem virtuoso não apenas age virtuosamente porque busca a felicidade, mas também porque agir de tal forma lhe é aprazível. Essa ligação tende a fortalecer sua prática virtuosa, pois *o prazer é um estado da alma, e para cada homem é agradável aquilo que ele ama* (1099a 5), de modo que, amando a virtude, no agir virtuosamente encontrará prazer, amando o vício, no vício terá prazer, e nisso são baseadas suas escolhas e suas práticas.

Na definição de prazer (*hedoné*) oferecida por F. E. Petters, é-nos informado que não raramente pensa-se que as discussões sobre o prazer como a finalidade última do homem tiveram lugar em terreno altamente ético e subjetivista na geração de Sócrates e dos sofistas. Isto é possível graças a reconstruções extra-diálogos platônico: no *Górgias* (491e – 492c), a discussão gira entorno do *hedonismo*, posição defendida por um sofista desconhecido que se apóia em uma teoria psicofisiológica do prazer dos sentidos, que poderia estar em voga no século quinto; Empédocles talvez explique (*Diels*31a95) a origem da natureza do prazer a partir de uma teoria médica sobre a saúde, onde o prazer seria o resultado da plenitude do corpo. Mais tarde, os horizontes do prazer são alargados e a posição puramente hedonística é abandonada. Platão busca integrá-lo em sua teoria (*Phil.* 20a – b. 59c – 61c) mais moderada, gerando, com isso, desacordo dentro da própria Academia (ver *Eth. Nich.* VII 1153a 10). Sabe-se, por Aristóteles (*ibid.* VII 1152b, 1153b), que Espeusipo concebia o prazer como um processo, portanto como um meio, não um fim, não sendo de modo algum um bem. Como exemplo da escola hedonista, Aristóteles toma a Eudoxo, hedonista empírico que sustentava que o único bem para o homem residia no prazer (*ibid.* X, 1172b).

Todavia, Aristóteles não aceita a nenhuma destas posições, nega que o prazer seja um processo e o chama de *atividade (energeia)* conforme a um estado próprio em harmonia com a natureza (*Eth. Nich.* VII 1153a 10). Ou seja, a prescrição moral hedonista consiste nas atividades (*energeia*) com as quais o indivíduo está associado. O prazer não se dá em partes, é um estado atribuído a uma atividade quando esta não é obstruída nem pelo sujeito, nem pelo objeto desta atividade (*Ibid.*

1174b). Assim, Eudoxo, por pouco, não se deu conta: não é que todo homem deseje o prazer, mas deseja, sim, viver, e o prazer completa essa atividade básica. É a vida o desejado, não o seu prazer, pois são as atividades que o gera, não o contrário.

1.3 A VIRTUDE E O MEIO TERMO

No capítulo 5 do Livro II, Aristóteles analisa três estados que se geram na alma a fim de enquadrar num deles o *gênero* da virtude, pois já nos foi dito que a virtude é de natureza da alma, mas aqui definirá melhor quanto a seu gênero. Como, porém, não é em função das *emoções (páthos)* que se pode dizer virtuoso ou vicioso, pois não se elogia nem se censura por causa delas; nem tampouco se faz tal pela faculdade de senti-las, não sendo, portanto, a *capacidade (khóresis)*, resta, por fim, a *disposição (diáthesis)*. Logo, está definida a virtude quanto a seu gênero. Como a *virtude* consiste no aprimoramento de tudo aquilo de que ela é virtude, e Aristóteles exemplifica com o cavalo, cuja virtude consiste em correr bem, portar bem ao cavaleiro e resistir bem ao combate, semelhantemente, a virtude do homem consistirá na disposição graças à qual ele torna-se um homem bom e desempenhe bem sua função. Visando, então, um melhor esclarecimento sobre isso, o capítulo 5 continua, dando início a uma explanação onde o filósofo busca mostrar, por meio de exemplos aritméticos, onde se localiza o meio termo entre o excesso e a falta. É que a virtude moral diz respeito a ações e emoções, nas quais estão presentes excesso, falta e o meio termo. Disso Aristóteles subtrairá que: *portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo* (1106b 1). Como no capítulo 4 é apresentada a virtude quanto a seu gênero, *disposição*, no capítulo 5 tem-se a disposição quanto a sua competência: a virtude é uma *disposição* de escolher por *deliberação (proaíresis)*, sendo que tal escolha visa uma mediedade entre dois males.

1.3.1 A PROAÍRESIS

O aparecimento do conceito *proaíresis* gera a necessidade de uma análise do mesmo, o que é feito no Livro III, após um estudo do ato voluntário, que Aristóteles classifica como todo ato onde o indivíduo conhece as circunstâncias particulares da ação, age conscientemente e por vontade própria (1111a 20). Mais especificamente no capítulo 2, temos a escolha deliberada como uma escolha voluntária feita em

perfeito juízo dos meios que estão em nosso alcance para alcançarmos um determinado fim. A *proairesis* é um apetite cuja *bouleusis*, deliberação, tem por função dirigi-lo por meio daquilo que se encontra em nosso poder escolher. Ou seja, deliberar é escolher voluntariamente um meio para alcançar um fim que se quer obter. O termo que traduz o conceito *proairesis* para o português, segundo a tradução fornecida pelo *Dicionário Grego-português e Português-grego*, de Isidro Pereira, é *preeleição*, ou *desígnio premeditado*. Em *Termos Filosóficos Gregos, um Léxico Histórico*, de F. E. Petters, temos *escolha deliberada*. É a mesma tradução que faz Zingano, ao traduzir parte dos três primeiros livros da *Ética Nicomaquéia*. Em 1111b 1, após Aristóteles haver delimitado as ações *voluntárias* e *involuntárias*, o exame volta-se para ela, pois *escolher*, na tradução da versão inglesa de W. D. Rosá por L. Vallandro e G. Bornheim, sugere estar mais estreitamente vinculada à virtude do que às ações, pois toda escolha tende a manifestar as inclinações, além de mostrar-se como voluntária, ao passo que agir se faz mesmo sob impulso, e embora se faça voluntariamente, não se faz necessariamente por escolha.

Mas escolher não se identifica com voluntário pelo fato deste poder agir independentemente da escolha. Escolher é próprio do animal racional, enquanto que agir voluntariamente não se aplica somente a ele. Mais próximo da escolha está o desejo; embora ambos sejam de tal natureza que concorram para o horizonte das possibilidades, o desejo relaciona-se com o fim e a escolha com os meios, é possível “desejar o impossível – a imortalidade, por exemplo” – ao passo que a escolha dá-se graças àquilo que se pode realizar por meio de esforços.

A *escolha deliberada* tem como objeto “as coisas que são realizadas pelos nossos esforços, mas nem sempre do mesmo modo” e “que estão ao nosso alcance”: estabelece-se um fim e considera-se a maneira e os meios de alcançá-lo, da melhor forma possível, o que demandará, por conseguinte, uma análise, uma vez que investigar a melhor forma possível de executar os meios requer análise.

A escolha é um *desejo deliberado*, ou um apetite guiado pela *deliberação*, para coisas dentro de nosso poder (1113a 10). Petter chama ainda a atenção para o fato de que é por meio da escolha que as ações humanas adentram o reino da moralidade; e que, pressupondo o ato *voluntário*, Aristóteles desloca a discussão da moralidade da área da inteligência para a da vontade.

1 A MEDIEDADE

Com a definição da virtude como disposição de escolher o meio termo entre dois males, nos é acrescentada a idéia de mediedade, objeto da disposição do caráter do homem virtuoso, onde por meio da qual ele escolherá por deliberação um meio termo entre dois males, um por excesso, outro por falta. Temos agora a virtude em duas faces: a virtude como um meio termo, no campo das ações e emoções, e como extremo, no campo do bem e da excelência. Embora se faça necessário acrescentar que o filósofo alerta para o fato de que às ações e emoções cuja essência já é em si mesmo um extremo não admite um meio termo, é o caso, por exemplo, da maldade, desrespeito, despudor, etc. Uma melhor definição de virtude poderemos visualizar em 1106b 35-1107a 1-5: *A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente. É uma mediedade entre dois males, o mal por excesso e o mal por falta. Ainda, pelo fato de as disposições faltarem umas, outras excederem no que se deve tanto nas emoções como nas ações, a virtude descobre e toma o meio termo. Por isso, por essência e pela forma que expressa a quiddidade, a virtude é uma mediedade, mas, segundo o melhor e o bem, é um ápice.*

1.1 A PHRONESIS

A prudência, embora já mencionada aqui no livro II como uma qualidade do homem que age virtuosamente, será detalhadamente estudada no livro VI, que está intimamente ligado à investigação que se inicia no livro I e vai até o livro III. Nestes livros, Aristóteles examina a noção de virtude moral, no livro VI, a de virtude intelectual, que atua no domínio prático.

Petters nos informa que a phronesis, acreditou-se, era certa espécie de domínio intelectual na virtude⁸, foi o que nos registrou Antístenes (*D. L. VI 13*) e Platão (*Rep. VI 505b*). Dentre os muitos conceitos que traduzem a *phronesis*, encontramos um que é o mais comum, qual seja, o de *prudência*, cuja definição no léxico português é de “qualidade de quem age com condimento, buscando evitar tudo que seja fonte de erro ou de dano”.⁹ Além deste conceito, F. E. Petters forneceu-nos o de *sabedoria prática*. Este último de igual modo comum nas traduções. Isidro

⁸ E era, pelos cínicos, identificado com o bem.

⁹ Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaturélio século XXI*, 2001.

também oferece uma variedade, dentre os quais são os que nos interessam o de *ação de pensar*, *inteligência divina* e finalmente *prudência*.

No *Protrepticos*, onde Aristóteles fará uma espécie de apologia à filosofia, a posição sustentada acerca da *phronesis* será a platônica. Platão, em sua preocupação com a metafísica, deixa a *phronesis* perder seu sentido, ganhando novo de contemplação intelectual do *eides* (*Rep.* 505a ss). Porém, já na *Ética Nicomaquéia* (VI 1140a-b), a *phronesis* retorna à esfera moral. Essa alternância de Aristóteles dará suporte à sua tese. Há uma interessante, e digna de nota, relação da *phronesis* com o diafragma, que, sustentado pela autoridade homérica (*IL.* IX, 186; XIII, 493, etc.), era considerada a sede da alma por uma fisiologia pré-socrática. Segundo a tal, o homem pensa e sente com o diafragma, ou *phrenes*, daí *phronesis*.

A definição de *prudência* em Aristóteles é de tal forma elevada à técnica que podemos encontrar nisso, como bem assinala Aubenque, o motivo pelo qual o ocidente tão pouco reteve dela. Enquanto os estóicos a definiam como “ciência das coisas a fazer e a não fazer”, o Livro VI, da *EN* elabora a definição de *phronesis* como uma “disposição prática acompanhada de regra verdadeira concernente ao que é bom ou mau para o homem” (*EN*, VI, 5, 1140b 20).

Para chegar a essa definição, Aristóteles usará um método que estreita cuidadosamente o conceito, delimitando cientificamente a unidade semântica, uma vez que é na definição que Aristóteles tem seu ponto de partida. O homem capaz de deliberar é denominado *phronimos*; a deliberação, por sua vez, se dá unicamente com o que é contingente, disso se conclui que a *phronesis* não pode ser ciência (*episteme*), e como ela visa a ação (*práxis*), também não pode ser arte, pois esta é produção (*poiesis*). Não sendo nem arte nem ciência será uma *disposição prática*.

A *phronesis* é uma *disposição prática* que concerne à regra da escolha – não se trata de agir bem, mas de como agir bem – nisso ela se distinguirá da virtude moral, que diz respeito à escolha.

Em *EN* VI, 4, 1140a 24, Aristóteles busca compreender a *prudência* considerando que tipo de homem é chamado de prudente. Desse modo, a existência do prudente precede a determinação da essência de *prudência*. Esse caráter não sistemático, contrário à classificação platônica e estóica, foi tanto saudado quanto criticado por comentadores. A análise de Aristóteles das virtudes nos livros III e VI parte da enumeração de personagens populares tendo em comum certa

característica, o filósofo molda uma forma tendo em vista uma determinação da essência da virtude, já tendo, porém, um esboço dessa virtude.

A *phronesis* está situada na mesma esfera da alma encarregada de formar *opiniões*, uma vez que estas versam sobre o variável, aquela, de igual modo (1140b 25). No capítulo 7, do mesmo livro, a prudência se mostra como uma virtude não somente encontrada no homem, mas, uma vez que ela concerne àquilo em benefício de quem a possui, também em alguns animais inferiores. Fica logo evidente que prudência e *arte política* não podem ser a mesma coisa, embora o seja seu modo de ser, ou sua disposição mental. Em 1142a 20, ela também se mostra diferente da *razão intuitiva*, outra disposição pela qual se adquire a verdade. Enquanto esta se ocupa com premissas limitadoras, das quais não se pode dar razão, aquela ocupa-se com o particular imediato, objeto da percepção. Ainda há uma outra disposição, que é a sabedoria filosófica, mas, como esta é um conhecimento científico mesclado à razão intuitiva (1141 1), de igual modo, não poderá identificar-se à sabedoria prática, ou *phronesis*.

Uma notável característica presente no método de Aristóteles é um freqüente processo ao mesmo tempo indutivo e regressivo. Por esse modo é que a definição de *phronesis* nos será apresentada como resultado desse processo da seguinte forma. A *phronesis* se apresenta como uma dentre as cinco disposições – *arte, ciência, prudência, sabedoria e intelecto* – pelos quais a alma adquire a verdade. Mas ela mesma ainda não é definida. Aristóteles parte do uso comum da *phronesis*, e verifica a que tipo de homem é aplicado o termo, pois julga possível compreender sua natureza considerando o homem a que chamam de prudente. Sob esse aspecto, a existência do prudente, ou *phronimos*, precede a determinação da essência da *prudência*. Uma característica do prudente é ser próprio dele a capacidade de *deliberar* retamente sobre o que é bom para si, não somente num sentido particular, mas num sentido de bem comum. A isso Aristóteles chama de *sabedoria prática*. Mas essa *deliberação*, Aristóteles lembra, se limita ao contingente, não podendo ser *ciência*, porque esta diz respeito ao necessário, nem *arte*, porque diz respeito à produção. Conclui-se, portanto, que a *prudência* é uma *disposição prática*, “uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para os homens” (1140b 5). Precisando o aspecto de Bem e Mal para o homem como objeto da regra de escolha, Aristóteles

distinguirá a *phronesis* da *sabedoria*, que, em 1141a 16-20, é predicado do homem que é sábio em geral, não em uma coisa só, e a que, sugere Aristóteles, devemos dar preferência. Desse modo, sendo uma *disposição prática* que concerne à regra da escolha, se distinguirá das virtudes morais; precisando-lhe o domínio às coisas que são boas ou más para o homem, se distinguirá de outra virtude intelectual.

A análise deste conceito parte de um conjunto de personagens unidos por determinadas características e destacados pela linguagem comum, esse método não sistemático e denominado *retrato* visa determinar o que é comum a esses personagens e os torna o que são, propõe a essência da virtude não por meio de um dado empírico, mas por um dado lingüístico, embora considerado em si mesmo um modo de manifestação da própria coisa.

CONCLUSÃO

A investigação que compõe os três primeiros livros segue em conformidade com a divisão estabelecida da alma, que, por conseguinte, está repartida em duas partes: racional e irracional. Essa divisão dará a Aristóteles dois campos distintos, a saber, um moral e outro intelectual, que comporão um tratado da virtude. Ele faz parte de um núcleo argumentativo, que, junto com outras unidades temáticas, compõem a *Ética Nicomaquéia*. Neste contexto a virtude assume a base que sustenta todo esse projeto que tem na felicidade seu ápice. Embora por vezes se tenha a impressão de que o estilo de Aristóteles é dos mais claros possível, mesmo porque o filósofo cobra isso de si, deve-se levar em conta o fato de que tudo o que nos sobrou foram escritos cuja utilização se dava em ambiente interno da *Academia*, eram textos *esotéricos* – os *exotéricos* se perderam – voltados exclusivamente para seus alunos, tratava-se de apontamentos, que não raro requer muita perícia pela exatidão e ordem de estrutura, que por isso mesmo careciam de polimento estético. Contudo, a caráter de conclusão, uma definição que apresenta o conceito de *arete*, ou virtude, correspondendo o máximo possível ao objetivo desta pesquisa consiste em que *arete* é o pleno desenvolvimento do ser humano em todas as suas faculdades e o máximo desempenho das mesmas.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: editora da UNB, 1992.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. notas adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2ª Ed., 2007.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia; Ética Eudemia*. Introduccion por Emilio Lledo Inigo e traduccion por Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. With an English Translation by H. Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge Massachusetts, London: Harvard University Press, 1990.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Mendes. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

BARNES, Jonathan (org.). *Aristóteles*. Tradução de Ricardo Herman Ploch Machado. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2009.

BODÉUS, Richard. "Virtude acabada e vício acabado". In: *Analytica: revista de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ; Seminário de Filosofia da Linguagem, 2004.

IRWIN, T. H. "Aristóteles e seus intérpretes sobre *kalon e honestum*". Tradução de Juliana Aggio e revisão de Ethel Meneses Rocha. IN: *Analytica: revista de filosofia*, vol.8, n2. Rio de Janeiro: UFRJ; Seminários de filosofia da linguagem, 2004.

KRAUT, Richard (org.) *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Consultoria, tradução, supervisão e revisão técnica de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MARTINICH, *Ensaio filosófico: o que é, como se faz*. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

NATALI, Carlo. *Por que Aristóteles escreveu o livro III da EN*. In: *Analytica: revista de filosofia*, vol. 8, n.2. Rio de Janeiro:UFRJ,2004.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português, Português-Grego*. Braga: Livraria apostolado da Imprensa, 1990.

PETTERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um lexico histórico*. Tradução de Beatriz Rodrigues Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

ROWE, Christopher. "O Estilo de Aristóteles na *Ethica Nicomacheia*." In: *Analytica: revista de filosofia*. Vol. 8, n. 2. Rio de Janeiro:UFRJ; Seminário de Filosofia da Linguagem, 2004.

VIANO, Cristina. “O que é a virtude Natural”(Eth. Nich. VI, 13).” In: *Analytica: Revista de Filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

ZINGANO, Marco. “ Escolha dos meios...” In: *Analytica: revista de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

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

ZINGANO, Marco. *Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tradução e estudos. São Paulo: Odysseus, 2009.