

Felicidade e virtude: notas sobre a ética de Aristóteles¹

Leonardo Araújo Oliveira²

Resumo: O presente texto busca apresentar a proposta ética da filosofia de Aristóteles. Discutiremos as noções de *eudaimonia*, *aretê* e *phronêsis*, visando compreender os objetivos e consequências da abordagem aristotélica. Apresentaremos: a) a argumentação em torno das noções de finalidade e bem; b) a influência da antropologia filosófica; c) a relevância do conceito de virtude.

Palavras-chave: Ética. Aristóteles. Virtude. Felicidade. Bem.

Happiness and virtue: notes on the ethics of Aristotle

Abstract: The present text seeks to present the ethical proposal of the philosophy of Aristotle. We will discuss the notions of *eudaimonia*, *aretê* and *phronêsis*, aiming to understand the objectives and consequences of the Aristotelian approach. We will present: a) the argumentation about the notions of finality and good; b) the influence of philosophical anthropology; c) the relevance of the concept of virtue.

Keywords: Ethics. Aristotle. Virtue. Happiness. Good.

Introdução

Com o presente artigo, buscamos expor a discussão ética no interior da filosofia de Aristóteles, tendo como referência principal a *Ética a Nicômaco*. Com essa leitura, apresentaremos a proposta ética do filósofo de Estagira em suas particularidades, acompanhando, sobretudo, os livros I, II, III e VI da referida obra. No primeiro livro, Aristóteles inicia a discussão sobre a *eudaimonia*. Ainda no fim do primeiro livro o autor passa a discutir o conceito de *aretê*, explorando a virtude ética (ou moral). Essa discussão se estende até parte do terceiro livro. No sexto livro o autor continua explorando o tema da virtude, mas a virtude dianoética (ou intelectual).

1 Agradeço ao professor Reinaldo Sampaio Pereira pelas excelentes aulas sobre a filosofia de Aristóteles no curso de mestrado em filosofia da UNESP.

2 Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Mestre em filosofia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Licenciado em filosofia pela UESB. E-mail leovash5@gmail.com

Iniciaremos discutindo os conceitos de finalidade, bem, felicidade e autossuficiência, inteiramente imbricados no contexto ético. A fim de aprofundar o conceito de felicidade, trabalharemos com a ideia de função própria ao homem, demarcando o caráter antropológico da proposta de Aristóteles. Nesse contexto, apresentaremos a teoria da partição da alma, tal como apresentada na *Ética a Nicômaco*, dando ênfase à razão calculativa e ao desejo, bem como aos quatro tipos de vida candidatos à vida feliz (vida dos prazeres, das honrarias, da virtude e da contemplação), em que se faz necessário o conceito de função e o resgate da noção de autossuficiência.

Uma apresentação que envolva todos os elementos citados acima não pode prescindir do conceito de virtude. Aristóteles imprime grande importância ao tema, dedicando praticamente metade dos capítulos da *Ética a Nicômaco* a essa problemática, levando em consideração o conceito de virtude moral (entre os livros I e III), o de virtude intelectual (livro VI) e a apresentação das virtudes particulares (entre os livros III e V). Assim, a última e a maior parte de nosso texto consiste em investigar o conceito de virtude e suas implicações, ressaltando a importância da virtude em sua relação com a felicidade. Apresentaremos os dois tipos de virtude (ética e dianoética), seus contextos específicos e sua relação, que se dá através da ideia de prudência (ou sabedoria prática). Explicaremos no que consiste o vício, figura oposta à virtude, bem como discutiremos conceitos que são desenvolvidos por Aristóteles em torno das etapas que o sujeito moral deve passar para se tornar virtuoso, como a educação do desejo por meio do hábito, a escolha e o justo-meio – aquilo que guia a ação moral. Nesse contexto problemático de maneira mais evidente, mas de modo subjacente durante todo o texto, procuraremos defender que a proposta ética aristotélica se situa numa espécie de relatividade objetiva, em um espaço em que a ação moral possa considerar os contextos particulares, sem, no entanto, desembocar em um completo relativismo moral.

O sumo bem: a *eudaimonia*

A noção de bem aparece logo no início da *Ética a Nicômaco*, bem como nas primeiras linhas da *Política* de 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” (Aristóteles, P, I, 1,1252 a1-3)³. É natural que as ações humanas tendam para algum fim. Também não é difícil de perceber que existem fins que servem como meios para outros fins, isto é, bens que servem a outros bens. Mas não deve haver um bem que determine todos os outros, que não seja meio para outros bens, mas um bem em si mesmo, tendo em vista o condicionamento teleológico das ações e da existência em geral? Ora, argumenta Aristóteles, sem um fim pelo qual os demais fins sejam meios “o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria nosso desejar” (Aristóteles, EN, I, 2,

3 Será utilizada a notação comum às citações das obras de Aristóteles pela tradição do comentário de sua obra. Os trechos da *Política* são da tradução de Mário da Gama Kury do original grego e os da *Ética a Nicômaco* são da tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da edição inglesa de W.D. Ross.

1094 a20-21). Em uma sequência de bens, faz-se necessário um bem-limite, um bem autossuficiente, autárquico. A esse bem Aristóteles nomeia “Felicidade” (*Eudaimonia*).

A *eudaimonia* não é ofertada pelos deuses ou ventilada pelo acaso. Ela também não consiste em algum dos bens tomados por muitos como fins últimos (beleza, posse materiais, títulos honoríficos etc). Tratam-se, somente, de bens relativos, de fins subordinados a outros fins, e não fins em si mesmos, na medida em que são bens buscados com vistas em atingir a felicidade, isto é, o fim último e autossuficiente, que não está subordinado a nenhum outro. Tais bens, contudo, não são excluídos por Aristóteles. Tratam-se de bens que podem auxiliar na procura por uma vida feliz, ou nos termos do autor, bens sem os quais a felicidade ficaria empanada:

Em muitas ações utilizamos como instrumentos os amigos, a riqueza e o poder político; e há coisas cuja ausência empana a felicidade, como a nobreza de nascimento, uma boa descendência, a beleza. Com efeito, o homem de muito feia aparência, ou mal-nascido, ou solitário e sem filhos, não tem muitas probabilidades de ser feliz (Aristóteles, I, 8, 1099 b1-5).

Ao determinar a autossuficiência da felicidade, Aristóteles se refere a vida que é desejável por si mesma e sem carência (Cf. EN I, 6, 1097 b15-16). A autossuficiência se define por certa independência, isto é, a essência de um ente autossuficiente, aquilo que a define, não é determinada de fora, mas pertence a ela de modo intrínseco. Tal conceito é utilizado por Aristóteles na argumentação em torno dos possíveis modos de vida feliz. Vale ressaltar que o sumo bem não é conceituado por Aristóteles apenas como categoria ética, mas também como conceito político, de modo que, ao modo da inseparabilidade grega entre sociedade e cidadão, a autossuficiência não diz respeito somente a um indivíduo, mas também, como já mencionamos, a uma comunidade:

O bem absoluto é considerado como auto-suficiente. Ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e cidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania (Aristóteles, EN, I, 7, 1097 b8-12).

O autor advoga que a realização do homem depende de sua inserção na pólis, pois o bem coletivo é de maior importância do que o bem individual. Assim, como animal político, o ser humano pode alcançar a *eudaimonia* apenas em comunhão com outros seres humanos. Mas o conceito de felicidade é melhor explicado com outra categoria: a noção de função. Para explicar essa ideia, precisamos abordar brevemente a teoria aristotélica das almas. Como veremos, essa fundamentação psíquica estabelece os pressupostos antropológicos da ética aristotélica.

Pressupostos antropológicos da ética

Aristóteles divide a alma em duas partes, uma racional e outra irracional. A primeira se divide em razão científica e razão calculativa, a segunda se divide em parte vegetativa e parte desiderativa. Dentre as quatro, duas interessam mais à ética: a parte desiderativa – correspondente ao desejo – e a parte calculativa – correspondente ao raciocínio deliberativo.

A alma vegetativa é base da vida, todo ser vivo a possui e não prescinde dela para existir, é responsável pela geração, nutrição, crescimento e reprodução dos seres vivos. Se os vegetais se limitam à atividade vegetativa, os animais, por sua vez, pertencem ao plano vegetativo e ao campo desiderativo. O reino animal é regido pela necessidade. Para esse grupo de seres vivos, basta apenas seguir a ordem do desejo. Assim, ao grupo dos animais é dispensada a parte calculativa da alma, uma vez que ela tem razão de existir somente em um mundo contingente, isto é, um mundo em que se faça presente a deliberação.

As questões éticas são particularmente humanas, sendo apenas o ser humano que possui tanto desejo quanto razão; e a boa ação depende de uma boa convivência entre essas duas faculdades. Mas se a parte vegetativa não é de grande importância para a problemática moral, a razão científica também não é tema de primeira ordem, pelo fato de que a ética lida com a contingência. A razão científica dá conta daquilo que é necessário. Isso reflete uma questão de ordem metodológica na filosofia de Aristóteles: a razão científica é fundamental para questões de ordem teórica, como a metafísica e a matemática, mas em filosofia prática, isto é, em ética e política, a razão calculativa é parte seminal da alma racional a ser levada em consideração. Por isso a investigação ética, assim como a política, trabalha no plano do provável e não da prova científica. Ela se situa em um terreno fértil em variáveis e dela deve-se exigir precisão diferente das investigações que lidam com o que é da ordem do imutável (Cf. Aristóteles, EN, I, 3, 1094 b12-28).

Embora componham partes diferentes da alma, o desejo não consiste numa faculdade oposta à razão, ele participa da racionalidade, sendo até mesmo atravessado por ela, na medida em que o desejo, sendo orientado pela razão, atua conforme ao que a razão prescreve como um bem. Vale enaltecer esse aspecto para ressaltar que a ética aristotélica não suprime nenhuma dessas faculdades, estabelecendo as duas como necessárias para a vida ética. A educação do desejo não é realizada por meio de uma completa sujeição, em que se efetua uma obliteração do desejo, pois não se trata de excluir o desejo do campo de ação ética, como se ele fosse um obstáculo à razão e, assim, um empecilho para as boas escolhas. Ao contrário, diferente do que ocorre da escolha para o desejo, sem o desejo não há escolha propriamente dita. Existe desejo sem escolha. Animais, por exemplo, não deliberam, mas é inegável que possuam desejo. Mas se o ser humano não deseja, não há escolha dos meios para realização da ação, pois não há fim almejado. O desejo põe o fim para a ação humana. Optamos sobre os meios que possam satisfazer nosso desejo. Educar o desejo não é negá-lo, pois o desejo é importante em sentido positivo, trata-se do motor seminal para a ação humana.

No percurso teórico de Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* – em que recorre muitas vezes ao senso comum e a concepções teóricas anteriores às dele para refutá-las – surgem alguns candidatos a vida feliz, quais sejam: a vida dos prazeres, a vida política, que se divide em vida honrada e vida virtuosa, e por fim a vida contemplativa.

Aristóteles examina em um primeiro momento a vida dos prazeres, recusando-a por intermédio do conceito de função. A ideia de função aparece na ética com dois sentidos: a) como uma ação própria a determinado ente, que só ele pode realizar; b) como uma ação que pode ser realizada por mais de um ente, mas algum a realiza melhor. A vida dos prazeres é descartada na medida em que ela não diferencia os seres humanos dos animais. Ela se adéqua perfeitamente a parte desiderativa da alma, excluindo, portanto, a razão calculativa, componente fundamental para a vida ética. Pode-se ainda acrescentar o fato de que os animais agem melhor segundo os prazeres, isto é, trata-se de um modo de vida alcançado com mais eficácia fora do domínio da racionalidade. Destarte, a vida dos prazeres é deslegitimada no âmbito ético, sendo uma candidata inadequada à vida feliz pois não está de acordo com conceito de função relacionado ao ser humano, não compreendendo a atividade que lhe é própria ou que a realiza melhor.

O próximo tipo de vida a ser examinado é a vida política, dividida em vida das honras e vida das virtudes. A possibilidade do modo de vida dedicado às honrarias ser concretizado como modo de vida feliz é facilmente descartada, não pode ocupar o posto de vida feliz na medida em que não respeita a noção de autarquia, essencial para que o sujeito moral tenha uma vida feliz. A vida honrada fere a autossuficiência do indivíduo, na medida em que a honra depende mais de quem a dá do que de quem a recebe. Um título honorífico só faz sentido se quem o concede está em uma posição digna para tal, ou seja, uma posição de estima, na maior parte dos casos, superior à de quem é concedido.

Desse modo, ao posto de vida feliz, restam como candidatos pertinentes a vida virtuosa e a vida contemplativa. Esse último não abordaremos aqui de modo mais detalhado, a despeito de sua importância e de seu grau de adequação à *eudaimonia*. Nesse momento de sua investigação, Aristóteles adia a análise da vida contemplativa para o livro 10, após o segundo tratado dos prazeres. Em suma, nesse ponto a contemplação aparece como uma atividade que liga os homens a deus. A pura contemplação é atividade divina. Embora exista para o ser humano a possibilidade da vida contemplativa, ela apenas imita a contemplação de deus, uma vez que a composição divina é diferente da formação humana. O fato de que o ser humano é composto de alma e matéria o coloca no plano da potência e do ato, de modo que haja espaço para a contingência, enquanto o reino divino é pura necessidade, ele não está preso a matéria, sendo assim puro ato.

Após avaliar e descartar a vida dos prazeres e das honrarias, bem como de adiar o exame da vida contemplativa para o último livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles passa a considerar a vida virtuosa.

O conceito de virtude

Antes do nascimento da filosofia a educação grega já era pautada pela *aretê*, entendida como virtude, mas também como excelência, possuindo “aplicação mais ampla do que o contexto propriamente moral” (ZINGANO, 2007, p. 78). A *aretê* possuía também sentido político. Mesmo a *paidéia* “se constituía em si mesma em um aspecto da *aretê*, ou seja, em um modo específico de capacitar, qualificar e de habilitar cultural e civicamente os futuros cidadãos da pólis” (SPINELLI, 2016, p.605). Essa ideia permeia a filosofia e o projeto de formação grega enquanto projeto social e civil. Aristóteles trabalha exaustivamente o conceito de *aretê* em sua *Ética a Nicômaco*, ao ponto de sugerir, sem considerarmos o décimo livro, que a virtude seria o principal elemento condicionante da felicidade.

Entre os elementos enumerados por Aristóteles para ser feliz, como a posse, a amizade, a boa família e a beleza, somente a virtude (*aretê*) se configura como algo necessário, embora sem o restante o alcance da felicidade seja muito difícil. Assim, mesmo se a virtude não for condição suficiente para alcançar a felicidade, ela parece ser condição necessária. Apenas sendo virtuoso é possível ser feliz. O ponto chave da discussão torna-se descobrir qual a função própria do ser humano e como exercê-la. Nisso consistiria ser virtuoso e, portanto, um passo adiante para ser feliz. A ação virtuosa seria uma ação feita com excelência. O ser humano, por ser dotado de racionalidade, é o único apto a ser virtuoso.

Existem dois tipos de virtude. A virtude moral (ou ética) que corresponde à parte desiderativa da alma; e a virtude intelectual (ou dianoética) que se refere à parte calculativa da alma. A virtude moral não é um dom, é fruto de um processo educativo doloroso. A disposição ética não é dada divinamente nem por acaso, mas por uma educação que (talvez) leve a vida toda. Ela não se dá de maneira instantânea, mas por um conjunto de ações. Ela não é natural, do contrário não se daria por meio da educação:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado seu nome (*ἠθικῆ*) por uma pequena modificação da palavra *ἥθος* (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra (Aristóteles, EN, II, 1, 1103 a15-24).

A virtude é fruto do hábito, não sendo natural, contudo, ela não é antinatural, pois o ser humano possui, por natureza, a capacidade de ser virtuoso, e a educação pelo hábito atualiza essa potência, aperfeiçoando a virtude no homem: “Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito”(Aristóteles, EN, II, 1,1103 a25-27).

Mas a virtude em si mesma não é uma capacidade, ela precisa existir em ato. Ela também não é um afeto, pois não basta se sentir virtuoso para sê-lo. Ela é uma disposição, adquirida pela formação do caráter através do hábito, de ações repetidas que não são produzidas pela virtude, mas que a produzem. As ações do primeiro tipo se assemelham as do segundo exteriormente e divergem internamente, pois possuem aparentemente o mesmo efeito, mas são diferentes no que tange à psicologia do agente moral. Ações produzidas pela virtude derivam da disposição, já preparada no agente moral, enquanto ações que produzem a virtude derivam de regras externas ao agente moral, sendo-lhes impostas, até com que o hábito faça com que sejam internalizadas, produzindo, dessa maneira, uma disposição que permita a produção do primeiro tipo de ações virtuosas. A ação propriamente virtuosa se difere da ação conforme a virtude por esta poder ser realizada de modo mecânico, enquanto aquela deve ser realizada de modo que o agente moral esteja consciente das causas e consequências de sua ação e de que ela seja realizada por meio da deliberação do agente moral.

Para que o sujeito da ação realize boas escolhas, é preciso uma razão verdadeira e um desejo reto. Nem a razão nem o desejo podem determinar, separadamente, a boa escolha. A escolha é causa da ação, tendo como sua própria causa o desejo e o pensamento direcionado a um fim (Cf. Aristóteles, VI, 2, 1139 a32-33).

No Tratado sobre a virtude moral (entre os livros I e III) o principal interlocutor de Aristóteles é a filosofia socrático-platônica. Para o filósofo de Estagira o conhecimento do bem não implica sua realização. Desse modo, não basta educar o agente moral de maneira intelectual, é preciso um tipo de educação rígida que o faça controlar seus impulsos, ou seja, é preciso uma educação do desejo. Esse processo se dá através do hábito, de uma instalação de costumes, de um processo repetitivo que crie no ser humano uma segunda natureza, uma segunda pele: a disposição de caráter. Trata-se da natureza moral, pois em um estado natural puro, o homem não é moral. Desse modo, Aristóteles não participa da querela entre aqueles que se posicionam em favor de uma natureza boa do homem e aqueles que defendem a maldade como essencial a sua natureza, uma vez que para Aristóteles o homem natural não é bom nem é mau, ele possui potencialidade para se atualizar em ambos os estados.

A educação do desejo é de suma importância, dentre outros fatores, porque não basta ao agente moral ser virtuoso do ponto de vista dianoético. Aquele que é virtuoso intelectualmente pode não agir virtuosamente do ponto de vista moral. Eis a figura do acrático. Ele pode saber como agir e para que ponto direcionar sua ação e ao mesmo tempo não conseguir agir tal como pensa, se o seu desejo não estiver em harmonia com sua razão.

Enquanto a verdade teórica é alcançada quando o pensamento alcança adequação com o objeto pensado, a verdade prática só é alcançada com a adequação entre pensamento e desejo, tendo o pensamento organizado o plano que produza uma ação conforme o que visa o desejo (Cf. Aristóteles, EN, VI, 2, 1139 a 25-31). O pensamento puro, sem o desejo, não pode mover coisa alguma. Somente com a harmonia entre pensamento e desejo pode haver ação, pois somente com tal junção pode haver

escolha. O conceito de escolha comporta a possibilidade de se adequar em razão desiderativa ou desejo raciocinativo, consolidado em pressupostos antropológicos:

Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático que visa a um fim qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo, já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido absoluto, mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. Só o que se *pratica* é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo. Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo ou desejo raciocinativo, e a origem de uma ação dessa espécie é um homem (Aristóteles, EN, VI, 1139a 35 – 1139 b5, grifo do autor).

A escolha é, então, a razão direcionada a um bem buscado segundo a disposição, isto é, segundo o desejo educado pelos bons hábitos. A escolha consiste também no desejo do fim alicerçado na consideração dos melhores caminhos para se chegar a tal fim.

O desejo é educado pelo hábito. Ele não é bom por natureza. As ações virtuosas antecedem a aquisição da virtude. No processo de educação do desejo, é preciso que os indivíduos pratiquem ações virtuosas mesmo sem serem propriamente virtuosos. Eles praticam ações virtuosas por coerção externa. Assim, sofrem um processo de “adestramento”, em que se torne um hábito ações boas, de modo que o desejo, através da repetição, torne-se um desejo reto. Portanto, o desejo antecede a escolha, na medida em que o desejo é constituído em um processo em que não há deliberação por parte do agente desejante e só haverá deliberação após o desejo fixar seu objeto. Destarte, podemos perceber mais claramente que a relação entre razão e desejo não se dá como um processo de submissão. A razão não pode fazer do desejo seu escravo, ela não parece possuir tanto poder. Caso contrário, o desejo não precisaria ser educado. Desse modo, não basta uma razão bem estabelecida, pois sem um desejo reto previamente, sem um desejo habituado ao bem, a razão não pode levar o ser humano a boas ações.

Diferente do acrático é o *phrónimos*. Ele possui as duas virtudes. Somente com as duas virtudes pode-se alcançar a ação verdadeiramente ética. A figura do *phrónimos* é essencial nesse contexto argumentativo também por ser usado por Aristóteles na determinação daquilo que dá objetividade a ação moral. Aristóteles se preocupa em algum grau com a objetividade na medida em que, embora leve em consideração os aspectos contextuais das particularidades das ações, não adere a um relativismo moral:

Para Aristóteles, há uma única coisa a fazer em dada situação, e isto é o dever moral que o agente reconhece – o relativismo, por conseguinte, não tem lugar no sistema aristotélico –, mas não há regras previamente estabelecidas que possam fornecer a solução, bastando aplicá-las corretamente. Ao contrário, o agente está imerso em um mundo prático tal que a avaliação da relevância moral das circunstâncias em que se desenrola a ação é decidida somente no momento em que passa a agir (ZINGANO, 2009, p.9-10).

Pois bem, o *phrónimos* permite tratar daquilo que completa o crivo que impede a transformação da relatividade contextualista da ética aristotélica em subjetivismo relativista: o justo-meio. O *phrónimos* possui a boa deliberação mais o conhecimento das singularidades nos contextos particulares de cada ação. Contudo, sem o fim bem delimitado pelo caráter, a capacidade de concretizar fins específicos faria da *phrónesis* (prudência, sabedoria prática) mera habilidade. Aristóteles alerta que a atividade do *phrónimos*, a boa ação, não é realizada com vistas a um bem egoísta, mas ao bem em geral. Por isso, após diferenciar produção de ação e incluir a sabedoria prática no domínio dessa última, Aristóteles indica o célebre estadista Péricles como modelo de *Phrónimos*:

Com efeito, ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim. Daí o atribuímos sabedoria prática a Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral (Aristóteles, EN, VI, 5,1140 b 7-10).

A habilidade não envolve conteúdo moral, sendo apenas ferramenta para ações eficientes, ela não é boa nem má, possui apenas sentido pragmático. Ela pode servir a fins moralmente ruins, se configurando simplesmente como esperteza, velhacaria. Mas se ela serve a fins moralmente bons, ela se torna prudência (cf. Aristóteles, EN, VI, 12, 1144 a23-29).

O *phrónimos* possui o conhecimento do universal e do particular, aplicando o primeiro ao segundo. Aristóteles considera esse procedimento como uma espécie de silogismo prático. Conforme Berti:

Também a *phrónesis*, portanto, silogiza, mesmo que a seu modo, no sentido de que argumenta, faz raciocínios com muitos momentos concatenados entre si e é, por isso, também ela uma forma de racionalidade, bem diferente, no entanto, da racionalidade da ciência [...]. Seu silogizar foi denominado “prático” na medida em que resulta em uma ação e por ter sido reconhecido como uma forma em tudo peculiar de racionalidade (BERTI, 1998, p. 152)

Embora o prudente possua as duas virtudes, a prudência propriamente dita é uma virtude dianoética. Assim como é uma virtude dianoética a sabedoria (*sofia*). A *sofia* tem como matéria os objetos mais elevados, as realidades mais divinas. É o conhecimento perfeito, relativo aos princípios. Mas ela faz parte da razão científica, enquanto que a prudência faz parte da razão calculativa, junto com a arte.

A ação virtuosa é aquela que atende ao justo meio, determinado pela razão dotada de *phrónesis*. Existe, assim, alguma determinação para ação moral. Há distinção, no entanto, de outras propostas *a priori*, como a kantiana e a bíblica-cristã, pelo fato de que o condicionamento que atribui validade a ação moral, o justo-meio, varia a cada caso; e pelo fato de que não basta a posse racional daquilo que dá moralidade a ação para que ela exista de fato. Para Aristóteles não é suficiente conhecer o justo-meio para poder realizá-lo, e a virtude moral consiste mais precisamente em uma educação, não do intelecto, mas uma educação desiderativa, um adestramento do desejo pelo costume. Assim, a proposta aristotélica contém certa necessidade, na medida em que para que a ação seja moralmente válida ou boa, ela precisa atender o justo-meio, mas contém também certa relatividade, na medida em que o justo-meio é variável

de acordo com o contexto da ação.

Se a *phronésis* é o que determina o justo-meio e, portanto, a virtude, e se ela pertence ao domínio intelectual, Aristóteles não estaria retornando a Platão e ao intelectualismo socrático? A resposta deve ser negativa. A divisão da alma realizada por Aristóteles pode esclarecer esse ponto, atuando como outro recurso de distanciamento em relação a Sócrates e Platão, uma vez que a parte da alma racional a que a sabedoria prática corresponde é a razão calculativa, sendo responsável pela deliberação e tratando das coisas contingentes. A razão científica seria responsável pela contemplação e por lidar com o necessário. A essa parte da alma a sabedoria seria mais adequada do que a prudência. De acordo com a proposta socrática, a sabedoria seria a base da ação virtuosa, visto que o conhecimento do bem implicaria a realização do bem.

A *phronésis* é uma potência racional somente na medida em que encaminha à verdade no plano das práticas antropológicas, isto é, a verdade prática, voltada para a ação. Mas se a prudência não é ciência, ela não é, por outro lado, arte, pois a arte pertence ao domínio da produção e a prudência ao domínio da ação. A ação moral depende de exigências internas: tem que ser consciente, estar conforme seu valor moral e ser executada de modo categórico, sem oscilação.

O justo-meio é o caminho da virtude, situado entre dois extremos: a falta e o excesso. Direcionar-se tanto para o primeiro quanto para o segundo, se distanciando do justo-meio, é seguir o caminho do vício. Mas o crivo entre a falta e o excesso não é um ponto fixo e bem determinado como uma marcação matemática. Não se trata de uma mediania aritmética. Como já vimos, a ação humana faz parte do mundo da contingência e a matemática lida com o necessário. Há casos em que o justo-meio se aproxima mais do vício por falta e há casos em que se aproxima mais do vício por excesso. Além disso, o justo-meio não pode ser o mesmo para todos, dependendo das singularidades dos sujeitos morais. Ele é variável, assim como a quantidade de alimento adequada varia de indivíduo para indivíduo:

Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que nem é demasiado nem é demasiadamente pouco – e este não é um só e o mesmo para todos. Por exemplo, se dez é demais e dois é pouco, seis é o meio-termo, considerado em função do objeto, porque excede e é excedido por uma quantidade igual; esse número é intermediário de acordo com uma proporção aritmética. Mas o meio-termo relativamente a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve comê-lo, ou demasiadamente pouco – demasiadamente pouco para Milo e demasiado para o atleta principiante. O mesmo se aplica à corrida e à luta. Assim, um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o – o meio-termo não no objeto, mas relativamente a nós (Aristóteles, EN, II, 5, 1106 a 29 - b8).

O justo-meio é o meio-termo relativamente a nós, que determina a ação virtuosa, mas não possui caráter absoluto, variando de contexto para contexto. Como então seguir para o justo-meio e se afastar do vício? Essa precisão se dá pela prudência, que se configura não só como um tipo de cuidado, mas pelo

conhecimento e o poder de como agir no momento e na direção adequada. O prudente consegue deliberar de modo que permita as melhores escolhas, aquelas que se aproximam do que é bom e se afastam do que é mau (tendo em vista que mal e bem, enquanto consequência das ações, não se configuram como universais). O bem e o mal a que o prudente chega está inserido nos contextos particulares das ações e sua sabedoria prática depende não só do conhecimento de como agir bem, mas de como agir bem em cada situação, com suas circunstâncias específicas.

A prudência corresponde à parte calculativa da alma. Sendo racional, de que maneira a prudência seria prática? Pela capacidade de permitir a avaliação sobre as melhores condições para realização das ações, buscando seus fins como bens. Contudo, essa sabedoria prática também depende da virtude moral. O *phrónimos* é virtuoso moralmente e intelectualmente. A prudência faz do ser humano um ser autossuficiente e virtuoso em ato.

O plano antropológico coincide com o mundo da contingência. Desse mundo faz parte a *poiésis* e a *práxis*. O primeiro corresponde a produção de objetos e o segundo a de ações. Na origem da ação reside a escolha, compreendida como comunhão entre desejo e razão guiada pela noção de finalidade. O desejo guiado pela razão determina o fim da ação. A deliberação determina os meios possíveis para se chegar ao fim com a maior eficiência possível. A *phronésis* auxilia na boa deliberação, enquanto a escolha concretiza a ação. Assim, o desejo possibilita a deliberação, para que então haja escolha e por fim, ação. Embora nem todas ações voluntárias sejam escolhas, como as de animais e crianças muito novas, todas escolhas são voluntárias.

Na esfera prática, diferente da teórica, a ação importa mais do que a contemplação, de modo que o papel do ser humano seja ativo e não passivo. O princípio da ação é buscado na essência humana, mais particularmente em sua alma, que Aristóteles divide primeiramente em duas partes: racional e irracional. Como já apontamos, a parte racional é dividida entre razão científica e razão calculativa. A primeira lida com o domínio do invariável e a segunda do variável. A ética está no domínio do contingente, por isso a parte da alma que mais se adéqua ao seu plano de investigação é a razão calculativa. Não há ética sem contingência, pois sem contingência não há *telos* para a razão calculativa. A razão calculativa está particularmente inserida no plano humano. Desse modo, evidencia-se que a ética aristotélica tem como fundamento uma antropologia filosófica. A partir de um estudo da alma, Aristóteles detecta que a ética se relaciona com uma faculdade exclusivamente humana e que lida com o domínio da ação humana. Conforme Carlo Natali:

A noção aristotélica de ação é um conceito complexo, estritamente ligado à antropologia de Aristóteles - antropologia que põe o homem como um ente intermediário entre a esfera puramente natural e a esfera do divino. A teoria da ação é fruto coerente de tal ponto de vista e bem representa, sobre o plano dinâmico, a sua ambígua complexidade (NATALI, 1996, p.123).

A ação humana é um pressuposto para a filosofia prática, no sentido de ser seu objeto de estudo, mas é também seu objetivo, no sentido de que a validade de sua teoria deve ser comprovada na prática,

deve servir à ação.

Mas a razão, mesmo a razão calculativa, não nos leva a ação. Pensar em realizar uma ação não é o bastante para realizá-la e o próprio raciocínio em torno da ação não deriva somente de si próprio. Qual seria, então, o princípio da ação? Seria preciso um elemento diverso do pensamento que atuasse como motor da ação. Para Aristóteles, esse elemento é o desejo. Assim, para que ocorra ação, é necessário a presença do desejo, mas também é preciso que o desejo seja orientado pela razão, pois ação implica escolha – capacidade exclusiva da razão calculativa, que retira a ação humana do império da necessidade. A razão pode fazer com que um único desejo desemboque em diferentes ações e até mesmo ações com efeitos contrários entre si. Ela também determina a voluntariedade da ação, permitindo que o ser humano seja responsabilizado pelo que faz.

Aristóteles é claro quando afirma que a felicidade é um tipo de atividade. Como argumenta Pereira (1999, p. 177), se não o fosse, poderia bastar a um homem o repouso para ser feliz. Por tudo que foi trabalhado, podemos constatar que a felicidade está muito longe de se enquadrar em esquemas e fórmulas simplistas. Contudo, a *eudaimonia* está dentro do campo de possibilidade das ações humanas. Ela consiste numa atividade que atualiza a potência essencial do ser humano, o exercício da razão, isto é, de sua função própria, que, junto ao desejo bem educado, leva o mesmo a realizar boas ações.

Conclusão

Ação e produção se distinguem. A primeira consiste numa atividade que ela própria é o fim, enquanto a segunda consiste numa atividade que possui fins distintos deles próprios. No campo da ética, a ação é mais importante. A ética depende da ação humana, praticável tendo em vista um bem. O bem último visado pelos seres humanos é a felicidade, um tipo de atividade e um tipo de fim autossuficiente. A felicidade resulta da alma humana atuando em sua excelência. O bem humano se situa no ato em coerência com sua alma racional, por isso a vida animal não sobrevive como modelo ético, descartada na forma de vida dedicada aos prazeres. A vida ética precisa estar conforme com aquilo que é próprio ao ser humano.

Detectar o que é o próprio ao ser humano, isto é, sua função, é o que pode indicar a vida feliz, o bem supremo para a vida humana. O ser humano é composto por alma vegetativa, desiderativa e racional, desdobrada em razão calculativa e razão científica. A alma vegetativa é compartilhada entre vegetais, animais e homens. A alma desiderativa compõe animais e homens. Mas a alma racional pertence apenas aos seres humanos, de modo que essa parte da alma seja a raiz daquilo que é próprio ao humano.

Contudo, embora a alma desiderativa seja irracional, ela pode obedecer a parte racional da alma. Para tanto, é preciso que o desejo seja educado. O hábito educa o desejo, de modo que o caminho para ser virtuoso está em agir virtuosamente, ainda que, no início, somente por pura repetição, sem o conteúdo próprio da virtude. A virtude moral diz respeito ao justo-meio, um meio-termo relativo a nós e não um

meio-termo aritmético e absoluto, na medida em que o justo-meio, embora esteja claramente situado entre o excesso e a falta, por vezes tende para um lado e por vezes para outro; além disso, o justo-meio varia caso a caso, dependendo sempre dos contextos particulares de cada ação. Por essa razão que, enquanto proposta que não perde de vista as particularidades, a ética aristotélica tem sido retomada como tema do debate ético contemporâneo, muito em função de sua emergência como alternativa à ética formalista de Kant.

A determinação do justo-meio é dada pela *phrónesis*. O *phrónimos* é a figura capaz de agir bem, levando em consideração a singularidade dos casos em que a ação ocorre; é aquele que bem delibera. Ele é virtuoso tanto do ponto de vista ético quanto da perspectiva dianoética. A excelência moral deriva da relação harmônica, verdadeira e correta entre a razão calculativa e o desejo. O desejo correto visa os fins corretos e a razão calculativa, através da deliberação, agencia os meios adequados ao fim indicado pelo desejo. Assim é possível a virtude na vida humana, bem como seu fim último, o bem supremo a que o ser humano visa e que dá sentido à ética: a felicidade.

Referências

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural: 1991. (Col. Os pensadores).
- _____. **Política**. Brasília: Editora da UNB, 1985.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998.
- NATALI, Carlo. A base metafísica da teoria aristotélica da ação. **Analytica**. V. 1, n.1, 1996, p.101-125.
- PEREIRA, Reinaldo Sampaio. **Ato e potência na Ética a Nicômaco**. Campinas: UNICAMP, 1999.
- SPINELLI, Miguel. O ciclo de estudos básicos (*Egkyklios Paidéia*) da escolaridade grega. **Educação e Filosofia**, v.30, n.60, p.603-646, jul./dez. 2016.
- ZINGANO, Marco. **Estudos de ética antiga**. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2007.
- _____. Prefácio. In: HOBUSS, João. **Eudaimonia e autossuficiência em Aristóteles**. Pelotas: Ed. da UFPel, 2009.