

UNIVERSIDADE PRESBITERIANA MACKENZIE

LEONARDO GUEDES FERREIRA

A MORAL EM ARISTÓTELES:

o amor por “**τὸ καλόν**” (“aquilo que é moralmente bom”) como condição para que possamos nos tornar plenamente bons.

SÃO PAULO

2016

LEONARDO GUEDES FERREIRA

A MORAL EM ARISTÓTELES:

o amor por “tò kalon” (“aquilo que é moralmente bom”) como condição para que possamos nos tornar plenamente bons.

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie como requisito parcial à obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Jorge Luis Rodriguez Gutiérrez

São Paulo

2016

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, por todo suporte e incentivo, que foram essenciais para que eu pudesse ingressar e progredir nesse caminho acadêmico; e por terem me ajudado em todos os momentos no que fosse preciso.

Ao Professor Dr. Jorge Gutiérrez, por todo auxílio, dedicação e confiança em meu trabalho, muito obrigado!

“A virtude está no meio. Quem o ultrapassa não logra mais que os infelizes privados de alcançá-lo.”

(Confúcio)

RESUMO: Perante uma ética aristotélica que possui como temática central a doutrina das virtudes, é necessário que compreendamos qual a origem das mesmas, como são classificadas; e também entendermos que existe uma relação intrínseca das mesmas com o conceito de “eudaimonia” (traduzido recentemente por “felicidade”). Aristóteles teria como um de seus objetivos ao escrever a obra “Ética à Nicômaco”, um suposto engajamento de seus leitores não somente no entendimento do conceito de virtude, mas também na realização do conceito, ou seja, na efetivação das virtudes na vida prática. Porém, para que possam se tornar virtuosos, os mesmos precisariam corresponder com alguns pré-requisitos. Dentre tais requisitos encontram-se: o hábito (enquanto prática repetitiva das virtudes); e uma suposta disposição natural, oriunda do acaso, denominada “amor por τὸ καλόν”, isto é, o amor por aquilo que é moralmente bom. Devido as questões que envolvem o acaso, é possível considerar a ética aristotélica como uma ética circunstancial, pois não dependeria exclusivamente das ações humanas. A partir desta ideia, a presente investigação busca a confirmação acerca do fato de que o estudo da ética no qual Aristóteles engaja seus leitores, tem como objetivo o desenvolvimento moral daqueles que possuem os pré-requisitos fundamentais.

Palavras-chave: *felicidade, moral, virtudes.*

ABSTRACT: In the face of an Aristotelian ethics that has as its central theme the doctrine of virtues, it is necessary to understand the origin of the virtues, besides understand how they are classified, understanding that there is an intrinsic relationship between the concept of virtues and the concept of “eudaimonia” (recently translated as "happiness"). Aristotle would have as one of its goals in writing the book "Nicomachean Ethics", a supposed engagement of its readers not only in understanding the concept of virtue, but also in the realization of the concept, that is the same as a realization of virtue in practical life. However, so that they can become virtuous, they would need to have some prerequisites. Belongs these requirements: the habit (as repetitive practice of the virtues); and a supposed natural disposition, arising from the haphazard, called "love for τὸ καλόν," that is, the love of what is morally good. Owing to the issues surrounding the haphazard, it is possible to consider the Aristotelian ethics as a situational ethics, because not depend solely on human actions. From this idea, this research seeks confirmation about the fact that the study of ethics in which Aristotle engages its readers, aims the moral development of those who possess the fundamental prerequisites.

Keywords: *happiness, moral, virtue.*

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras de Aristóteles:

DA	De Anima
EN	Ética à Nicômaco
Met.	Metafísica
Ret.	Retórica

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A Ética Aristotélica.....	13
1.1 Filosofia Prática: a Ética no contexto geral do pensamento aristotélico.....	13
1.2 A teleologia da Ética: a felicidade e a virtude.....	14
2. As virtudes.....	18
2.1 A natureza das virtudes.....	18
2.2 A classificação das virtudes.....	19
2.2.1 As virtudes morais.....	19
2.2.2 As virtudes intelectuais.....	28
3. A prudência.....	30
3.1 O prudente.....	31
4. A doutrina do meio termo.....	34
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	38
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICOS.....	39

INTRODUÇÃO

Segundo Richard Robinson, em “Sobre a Akrasia em Aristóteles”, “no to tocante a “Ética a Nicômaco”, Aristóteles se limita a remover as dificuldades e manter todas as opiniões que não é compelido a rejeitar. Ele considera seu trabalho como um estudo do senso comum. Seu trabalho se resume a suscitar certas dificuldades, e a fazer algumas poucas alterações para removê-las. Essa é, para o Estagirita, uma demonstração suficiente, pois a solução da dificuldade é uma descoberta.” (In: ZINGANO, 2010, p.65-83).

Em sua obra “Ética a Nicômaco”, em especial no Livro II, Aristóteles apresenta a doutrina do meio termo como sendo um dos principais temas de sua obra. Tal doutrina, por sua vez, está pautada no conceito de virtude. Assim, ao iniciar a discussão das virtudes morais, Aristóteles afirma:

O presente empreendimento não visa ao desenvolvimento de teorias como visam nossos demais empreendimentos, pois não investigamos para conhecer o que é a virtude, mas para nos tornarmos boas pessoas; devemos, pois, investigar o que diz respeito à ação, ou seja, como devemos agir (1103b 26 – 28).

De acordo com John M. Cooper, em “A comunidade política e o bem supremo”, “Aristóteles julga que engajar-se no pensamento e argumentação filosófica envolvidos em seu estudo da ética (isto é, na discussão que a constitui) é um meio necessário ou, de todo modo, um meio especialmente efetivo de se tornar uma boa pessoa (uma pessoa plenamente boa que realmente possui todas as virtudes)¹. Ao se tratar de um estudo que tem em vista a possibilidade de nos tornarmos plenamente bons, através do entendimento prático da doutrina das virtudes,

¹ Na concepção de J.M Cooper, ser plenamente bom para Aristóteles, significa possuir todas as virtudes humanas para a ação, incluindo a sabedoria prática. Aristóteles sugere na passagem em *Ética à Nicômaco* II 2 que, o estudo de ética no qual ele engaja seus leitores tem esse objetivo em mira.

tal entendimento constitui a φρόνησις (“sabedoria prática, como os tradutores recentes o vêm traduzindo”), que também pode ser traduzida por prudência.” (In: ZINGANO, 2010, p.439-492).

Para que um leitor seja motivado a se empenhar em adquirir a prudência, através do estudo da ética, Aristóteles admite a necessidade de uma certa predisposição, que serviria como a motivação para que o mesmo se engaje nesses estudos. O Estagirita denomina tal disposição natural, como amor por τὸ καλόν “aquilo que é moralmente bom”, como os tradutores recentes o vêm traduzindo.

Como já mencionado, o estudo da ética poderia proporcionar aos estudantes o entendimento da doutrina das virtudes. Porém, devido ao fato de haver a necessidade de uma disposição natural para que haja um engajamento pleno do aluno acerca desses assuntos, por mais que o ensino das virtudes se efetivasse, não teria como resultado a motivação da totalidade dos estudantes para estes estudos. Contudo, seria de grande utilidade para aqueles alunos que possuem o amor por τὸ καλόν; havendo assim, a possibilidade de encorajá-los também a praticar tais virtudes e por conseguinte, proporcioná-los um certo aprimoramento moral.

Nesse aspecto, vem à tona duas questões de suma importância e que se caracterizam como a temática central deste trabalho: a existência de uma certa predisposição necessária para que haja a motivação que permita o empenho no estudo da doutrina do meio termo, formulada na *Ética à Nicômaco*; e em que medida Aristóteles estipula como objetivo desta obra um certo aprimoramento moral, oriundo da prática das virtudes, pois de acordo com o mesmo: “Precisamos tentar possuir e empregar as virtudes – ou o que quer mais que nos torne boas pessoas”. (1179b 3 – 4).

Somente possuir o amor por τὸ καλόν e por conseguinte, se engajar no estudo e na prática das virtudes, não é o bastante para que consigamos nos tornar plenamente bons, pois a φρόνησις, só pode ser adquirida mediante a prática repetitiva das virtudes, que se resume ao hábito.

Segundo John M. Cooper, em “A comunidade política e o bem supremo”, “além da prática repetitiva das virtudes, Aristóteles ainda estabelece outro requisito para que possamos nos tornar bons: a necessidade de uma compreensão acerca da política, advinda do estudo e da experiência adquirida com a prática da mesma. Assim, somente através desta compreensão que as virtudes podem se tornar efetivas em sua totalidade, podendo se realizar não somente no âmbito da particularidade, mas perante toda uma κοινονία (termo convencionalmente traduzido

por “comunidade”). Desta maneira, todas as ações virtuosas individuais seriam apreciadas pelos demais e pelos que as praticam como partes de um projeto conjunto mais amplo, de viver virtuosamente em meio aos concidadãos como em uma comunidade.” (In: ZINGANO, 2010, p.439-492). Como Aristóteles afirma: “o bem de uma cidade é algo maior e mais final, assim como algo mais belo e mais divino a se atingir do que tão-somente a felicidade individual” (1094b 8 - 10).

Portanto, de acordo com Aristóteles, devido ao fato de nem todas as pessoas possuírem os requisitos necessários para se tornarem plenamente boas, aquelas que não os possuem precisariam tornar-se ao menos pessoas “decentes” e é por isso que precisaríamos das leis e da política, pois através delas todos os cidadãos poderiam ser mais disciplinados através de uma certa “força” coercitiva, externa a eles.

Alguns julgam que nos tornamos bons por natureza; outros, por habituação; outros, ainda, por ensinamento. Evidentemente, a parte da natureza não depende de nós, mas, como resultado de certas causas divinas, está presente naqueles verdadeiramente afortunados; ao passo que o argumento e o ensinamento não têm poder sobre todos os homens, antes a alma do estudante deve haver sido cultivada, por meio dos hábitos, de modo a regozijar-se e a odiar com nobreza, como a terra prestes a receber a semente. Pois quem vive segundo as paixões não escuta argumentos cujo intuito seja dissuadir, nem os entenderia se os escutasse. Como persuadir a mudar quem é assim? Em geral, as paixões parecem ceder não a argumentos, mas à força. Portanto, o caráter deve possuir de antemão certa familiaridade com a virtude, tendo amor pelo que é nobre e ódio pelo que é vil. (1179b 19-31).

Em linhas gerais, Aristóteles, em seu Livro X 9 da “Ética a Nicômaco”, deixa claro que não convém discutir com pessoas que não possuem os requisitos necessários para a compreensão de seus ensinamentos no tocante à ética, o que reforça a ideia de que, para se manter uma certa ordem social, necessita-se que se recomende as virtudes a tais pessoas, na medida em que estas evitariam o sofrimento da punição, ou seja, por razões de cunho exteriores e coercitivos.

Em suma, Aristóteles está demonstrando que, para aqueles que possuem todos os requisitos, há uma classificação de virtudes que, caso sejam efetivadas, podem proporcionar um aprimoramento do caráter, oriundo do hábito de tais práticas, onde só podem ser efetivadas por completo, no âmbito de uma comunidade. Para os que carecem de tais requisitos, existe a possibilidade de se tornarem ao menos decentes, vivendo de acordo com a legislação, conforme estabelece a política.

Conforme apresentado, o objetivo deste trabalho é tratar do pensamento aristotélico acerca da “Ética a Nicômaco”, e sua relação com: a) o conceito de virtude, b) a existência de uma predisposição necessária para possibilitar o entendimento prático da doutrina das virtudes; e c) o desenvolvimento moral como proposta de sua obra.

Cabe elencar que o trabalho será conduzido por duas questões primordiais:

- 1) Em que consiste a existência de uma predisposição necessária que possibilite o entendimento prático em Aristóteles?
- 2) Em que medida, o estudo da ética no qual Aristóteles engaja seus leitores, tem como objetivo o desenvolvimento moral?

1. A Ética Aristotélica

Este capítulo apresentará a divisão aristotélica das ciências, dando ênfase à filosofia prática com a finalidade de compreender a função da Ética no pensamento aristotélico e deste modo iniciar a investigação acerca da teleologia da ética e sua relação com as virtudes.

1.1 Filosofia Prática: a Ética no contexto geral do pensamento aristotélico

Dentre um grande acervo de obras a nossa disposição, às quais os estudiosos recentes estimam em aproximadamente quarenta obras, as mesmas seriam apenas o correspondente a cerca de um terço da totalidade dos escritos aristotélicos. A maioria das obras que a tradição nos reservou não correspondem aos textos de Aristóteles dedicados ao grande público (leigos), mas tão somente aos seus “discípulos”, ou seja, para um público mais restrito, que, por sua vez, já havia estabelecido um certo contato com os seus ensinamentos.

Em uma das principais obras de Aristóteles “Metafísica”, encontra-se a clássica divisão das ciências, que se dá mais especificamente no livro IV, onde o autor as divide em: teóricas, práticas e “poiéticas” (ou produtivas). Nesta ordem respectivamente, Aristóteles atribui uma hierarquia de importância. O que as diferenciam é a finalidade de cada uma delas.

Quanto às ciências teóricas, têm como finalidade a contemplação, buscando compreender o saber das verdades que independem do ser humano, ou seja, situam-se no âmbito dos saberes necessários, imutáveis e universais. Tais ciências, por serem contemplativas, possuem um fim em si mesmas, não tendo assim uma utilidade aplicável. Dentre estas ciências, encontram-se: a teologia, a física e a matemática, como afirma o próprio Aristóteles: "são três os ramos da filosofia teórica: a matemática, a física e a teologia" (Met VI – I 1026a 20).

Em relação às ciências práticas, têm como finalidade a moral. O termo moral deriva do latim “mores”, que por sua etimologia originou-se da tentativa dos romanos de traduzirem a palavra grega “*êthica*”, que para os gregos possuía dois significados complementares. Quanto ao primeiro sentido, deriva de “*êthos*”, significando a interioridade do ato humano, ou seja, aquilo que gera uma ação genuinamente humana, o que nos remete ao âmago do agir, isto é, a intenção. Já o segundo sentido, deriva de “*éthos*”, que pode significar três coisas: “o lugar costumeiro da vida, os costumes que são vividos neste lugar e, finalmente, o modo de pensar e o modo de sentir, o caráter” (HÖFFE, s/d, p.169).

Dentre as ciências práticas, estão presentes a ética e a política, que podem ser consideradas como “filosofia aplicada”. Diferentemente das ciências teóricas, as ciências práticas situam-se no âmbito dos saberes contingentes, mutáveis e particulares, pois dependem do ser humano. Aristóteles atribui à ciência política uma importância maior que as demais ciências, pois de acordo com o mesmo:

“E ao que parece, ele é objeto da ciência mais prestigiosa e que prevalece sobre tudo. Ora, parece que esta é a ciência política, pois é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas em uma pólis, quais as que cada cidadão deve aprender, e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas em maior apreço se incluem entre elas, como a estratégia, a economia e a retórica”. (EN 1094a 28 – 1094b 4).

No que tange às ciências “poiéticas”, a finalidade se encontra na produção, isto é, na “transformação da matéria”. Assim como nas ciências práticas, estas também ocorrem no âmbito da contingência. Um exemplo de aplicação dessa ciência é a construção de casas, onde a madeira (enquanto matéria) é transformada em casa ao ser construída, ou seja, ela deixa de ser um “produto”; e por intermédio da ação humana passa a se tornar uma produção (ou fabricação).

Apesar da diversidade das ciências estipuladas por Aristóteles, a presente investigação se limita a tecer algumas observações em relação às ciências práticas, em especial, a ética.

No tocante às obras de Aristóteles relacionadas à temática da ética, encontramos três tratados: A “*Ética a Nicômaco*”, A “*Ética a Eudemo*” e A “*Grande Moral*”. As duas primeiras são consideradas obras de maturidade, enquanto a terceira, de acordo com Marco Zingano, se trata de um curso de ética proferido pelo jovem Aristóteles, porém há ainda controvérsia sobre

a autenticidade ou não desta obra cuja transcrição, contudo, foi realizada provavelmente após sua morte. (Zingano, 2008).

Segundo Zingano, a “Ética a Nicômaco” é a obra ética mais comentada de Aristóteles e também a mais conhecida. A ética aristotélica possui uma estrutura geral que se inicia com o estabelecimento da noção de felicidade, sendo neste sentido uma ética tipicamente “eudemonista”. (Zingano, 2008).

1.2 A teleologia da Ética: a felicidade e a virtude

Para que compreendamos a noção de felicidade na ética aristotélica é preciso que assumamos alguns pressupostos iniciais estabelecidos por Aristóteles. Um dos pressupostos fundamentais para tal compreensão é aquele no qual o autor afirma que todas as escolhas e ações tendem a um fim, ou seja, tendem a um bem. Desta forma, Aristóteles afirma que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (EN 1094a).

A maioria dos bens seria desejado em vista de algo distinto do próprio fim, como é o caso da medicina, por exemplo, que tem como finalidade proporcionar a saúde, que, por sua vez, também tem em vista um outro fim, e assim sucessivamente. Porém, a partir da constatação empírica, Aristóteles chega a constatar a existência de um sumo Bem (ou Bem Supremo). Tal bem seria, diferente dos demais bens, o fim desejado em si mesmo enquanto fim último de todas as ações que fazemos.

De acordo com Aristóteles, a maioria das pessoas, quando perguntadas sobre qual seria o fim último para qual todas as ações tendem, respondem ser ele a felicidade “e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (EN 1095a 15).

Por ser a felicidade algo desejado sem ter em vista uma finalidade outra, Aristóteles caracteriza esse bem como algo incondicional e absoluto. Uma vez tomado como algo absoluto, o mesmo pressupõe uma ausência de carência, o que o torna autossuficiente por excelência, isto é, algo em si mesmo. Disto segue uma primeira conceituação aristotélica do termo felicidade no tocante à “Ética a Nicômaco”, sendo a felicidade “algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação.” (EN 1097a 20).

Apesar de haver uma definição do termo felicidade, o mesmo ainda não parece tão esclarecido, pois não basta sabermos apenas o que Aristóteles define por felicidade, mas também devemos considerar outros fatores que se fazem fundamentais para a compreensão do

termo em geral; e dentre eles está o questionamento acerca de quem poderá ser considerado feliz, ou seja, a quem destina-se a aplicação do conceito de felicidade?

Em relação ao questionamento referido acima, Aristóteles considera que a felicidade, enquanto Bem Supremo, equivale a um bem realizável, não podendo ser equiparado desta forma com uma suposta “Idéia de Bem”, como o fazem alguns pensadores²; portanto, seria um bem Supremo passível de alcance do homem, ou seja, tal conceito aplicar-se-ia especificamente ao ser humano enquanto espécie.

Uma vez que o conceito de Sumo Bem está estritamente vinculado com a espécie humana, para que se possa compreender o termo felicidade, é preciso destacarmos uma questão anterior a esta, que seria em relação ao “érgon” (ou função) do homem.

Para que possamos classificar uma função específica do ser humano, é necessário primeiramente ressaltar a principal característica que o diferencia das demais espécies de seres vivos, como as plantas e os animais. Quanto a esta característica, pode ser considerada a razão, pois de acordo com Aristóteles: “a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional” (EN 1098a 10).

A partir destes pressupostos, a resposta para o questionamento acerca de quem poderia ser considerado feliz ressalta o homem, pois somente o mesmo seria capaz de agir segundo um princípio racional; e além disso, surge também um outro aspecto em relação a este assunto, que seria o fato de que, para Aristóteles, somente aqueles homens que já atingiram uma certa idade “madura” é que podem alcançar a felicidade, pois um jovem, por exemplo, pode ser influenciado pelas paixões, dificultando assim o alcance de uma vida ativa conforme a razão.

Diferentemente da concepção destacada acima por Zingano, que ao caracterizar a ética aristotélica como uma ética eudemonista, associa tal característica a uma estrutura geral pautada pelo estabelecimento da noção de felicidade na obra “Ética a Nicômaco” de Aristóteles, John Lloyd Ackrill elenca uma posição crítica em relação à tradução do conceito de “eudaimonia” pelo termo felicidade, pois, segundo ele, a “eudaimonia” (aquilo que todo homem quer) não é,

² Na “Ética a Nicômaco”, Aristóteles faz menção à supostas Ideias de bem, as quais pertencem a teorias de outros pensadores, que seriam distintas da sua concepção de Bem Supremo, pois tais teorias enfatizam a universalidade do Bem, não sendo essa a posição de Aristóteles na presente investigação. Quanto a tal menção, seria mais precisamente enfatizada no livro I da EN, enquanto uma alusão a Platão e seus seguidores no tocante à Teoria das Idéias (que alguns traduzem como Teoria das Formas).

na visão de Aristóteles, consequência ou resultado do esforço de toda uma vida, ou seja, não é algo que se antecipa, como, por exemplo, uma aprazível aposentadoria; mas é antes uma vida digna e agradável em sua totalidade. Disto segue que suas várias partes devem ser em si mesmas agradáveis e dignas, não sendo apenas meios para engendrar as partes subsequentes. (In: ZINGANO, 2010).

De acordo com Ackrill, a palavra “eudaimonia” possui um significado que nada se parece com a noção de felicidade, prazer ou conforto, mas sim com a melhor³ vida possível, pois o conforto e a prosperidade podem ser objetivos a ser assegurados mediante uma ação, porém a “eudaimonia” não é precisamente um objetivo deste tipo. A “eudaimonia”, que não se traduz por resultado de agir bem, ou seja, é uma vida, o que se diferencia da gratificação de uma vida. (In: ZINGANO, 2010).

Após a análise da interpretação de Ackrill em relação ao significado de “eudaimonia”, é possível considerarmos uma suposta imprecisão na tradução deste conceito pelo termo “felicidade”, pois a mesma não se trata de uma ação, mas sim de um resultado mediante uma ação. Este significado, por sua vez, contrastaria com a noção de “eudaimonia” afirmada por Aristóteles, que se resume em “agir bem”, portanto, não poderia ser tomado como o resultado de agir bem. Ao traduzir o conceito de “eudaimonia” por felicidade, a mesma equiparar-se-ia com uma espécie de “efeito” da ação, ou seja, seria algo proporcionado por uma ação, assumindo assim uma conotação distinta da proposta de tomar a “eudaimonia” como uma ação cujo fim seja a própria dignidade agradável da ação.

Portanto, à luz da perspectiva na qual Ackrill interpreta a ética aristotélica, a “eudaimonia” não é uma vida gratificante, isto é, uma vida feliz, pois tanto a gratidão quanto a felicidade são resultados subsequentes de ações prévias, mas é tão somente um agir bem, não tendo em vista uma finalidade outra, mas somente um conjunto de ações agradáveis e dignas que se têm ao longo de toda uma vida, que se caracterizam por terem seus fins voltados para si mesmas, distinguindo-se, portanto, de atividades que servem apenas como meios para se alcançar uma outra finalidade externa à própria ação. (In: ZINGANO, 2010).

Independentemente de haver divergências acerca da precisão correta da tradução do conceito de “eudaimonia” em Aristóteles como já mencionado, existiria ainda uma outra problemática que também circunda este conceito, seja ele traduzido por uma ação ou por

³ O termo “melhor”, neste caso, não possui um sentido moral estrito.

felicidade. Em relação a esta outra problemática, Terence Henry Irwin tece algumas considerações. Primeiramente, Irwin ressalta a posição de Aristóteles sobre o fator da instabilidade da “eudaimonia” (ou felicidade), pois a mesma estaria vulnerável ao acaso e às circunstâncias exteriores. (In: ZINGANO, 2010).

Porém, disto não segue que estaremos certos se supusermos que o acaso determina se somos ou não felizes, como também não segue que estaremos certos se escolhermos nos tornar adaptáveis às circunstâncias exteriores. Desta forma, Irwin enxerga como uma possível solução para essa problemática, a inflexibilidade. Tal posição sugere que ser inflexível é correto, desde que sejamos inflexíveis a respeito das coisas corretas. Pautando-se por esta afirmação, devemos perceber que as virtudes aristotélicas são o componente dominante da felicidade e que, embora a felicidade seja instável, seu componente dominante é estável, pois como afirma o próprio Aristóteles a felicidade é definida como “uma certa atividade da alma segundo perfeita virtude.” (I 6 1098a 16 – 17).

Portanto, a partir da interpretação de Irwin acerca da felicidade na ética aristotélica, pode-se considerar que apesar da felicidade ser passível de influência pelo acaso e também por bens exteriores, o que a caracteriza como algo instável, estes não são determinantes para que alcancemos a felicidade, mas tão somente as virtudes o são; e na medida em que as virtudes são estáveis, não bastaria que fossemos flexíveis em relação ao acaso, mas sim, inflexíveis em relação as nossas virtudes para que sejamos felizes. (In: ZINGANO, 2010).

2 As virtudes

Uma vez que a virtude é considerada como o componente dominante para que alcancemos a felicidade, Aristóteles passa a investigar a natureza das virtudes.

O objetivo deste capítulo é apresentar a investigação aristotélica acerca da natureza das virtudes e posteriormente demonstrar como Aristóteles classifica as virtudes.

2.1 A natureza das virtudes

Devido ao fato de que a “eudaimonia” é uma atividade da alma humana conforme a virtude, é necessário primeiramente destacar algumas considerações aristotélicas sobre a alma humana, para podermos compreender melhor a natureza das virtudes.

Apesar de apresentar uma divisão da alma humana (EN 1102 a 32.), Aristóteles fala que as partes da alma não devem ser compreendidas como se realmente fossem algo separável⁴. Desta forma, é somente no conceito que as partes da alma podem ser separadas, tratando-se da variedade de aspectos do princípio vital de um ser vivos.

Após esclarecermos que as partes da alma elencadas por Aristóteles se constituem somente no tocante ao conceito, é preciso que demonstremos como se dá esta classificação.

A divisão da alma sugerida por Aristóteles parte do princípio que a alma humana se constitui de duas partes: a desprovida de razão e a dotada de razão. A parte desprovida de razão subdivide-se em: vegetativa e faculdade desiderativa. Já a parte dotada de razão, por sua vez, subdivide-se em: faculdade desiderativa e razão.

Uma vez apresentada a classificação das partes da alma, cabe agora uma exposição detalhada acerca de cada uma das capacidades vitais da alma humana.

Quanto à vegetativa, trata-se da capacidade de se alimentar e de proliferar (EN 1102 a32 – b12). Aristóteles considera que é esta a parte que temos em comum com as plantas. Essa parte da alma trabalha também durante o sono; não pressupõe, portanto, consciência, razão por que não pertence aos aspectos especificamente humanos da alma; e assim, sua “arete” (ou virtude) não pode ser a virtude humana almejada.

Em relação à faculdade desiderativa, Aristóteles atribui o segundo nível da alma, sendo considerada uma faculdade que temos em comum com outros animais. Esta parte contém os impulsos (enquanto apetites e desejos) e afeições. No ser humano, essa faculdade se dá de maneira específica. Ela por si só é desprovida de razão, mas, de modo distinto da parte vegetativa, esta é passível de orientar-se pela razão.

No tocante à parte da alma dotada de razão, é mencionada por Aristóteles apenas de passagem, de forma em que o mesmo atribui a ela dois aspectos: a razão, em sentido estrito, e a faculdade desiderativa, na medida em que pode seguir à razão.

Após tais considerações a respeito da alma humana, é possível compreender melhor acerca da natureza das virtudes, uma vez que a mesma só pode originar-se das partes

⁴ Para os gregos, a alma não é uma coisa composta de partes, mas a totalidade das capacidades vitais.

⁵ Entre os escritos filosóficos, há um tratado próprio sobre a alma, “De anima”. Neste tratado, Aristóteles avalia que só podemos determinar a “alma” em esboço, enquanto só é possível apresentar uma definição para a alma de cada tipo específico de ser vivo.

especificamente humanas, ou seja, daquelas dotadas de razão, tanto no sentido estrito quanto na medida em que pode se dar conforme à razão. Disto segue que as virtudes se originam de duas partes da alma humana, podendo ser consideradas pertencentes a dois âmbitos distintos: o moral, que está vinculado à faculdade desiderativa da alma e o intelectual, que está ligado à faculdade estritamente racional da alma.

2.2 A classificação das virtudes

Conforme o referido, do mesmo modo que Aristóteles estipula uma divisão para a alma humana, o mesmo também estabelece uma divisão em relação aos tipos de virtude, denominando-se como virtudes morais e virtudes intelectuais.

2.2.1 As virtudes morais

Quando se fala em virtudes morais, vem à tona a questão do hábito, pois não podemos afirmar que as virtudes morais são inatas, “pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso” (EN II 1 a15). Desse modo, poder-se-ia afirmar ainda que somos potencialmente virtuosos, porém devemos sê-lo em ato, pois segundo Aristóteles: “do que naturalmente surge em nós possuímos primeiramente suas potências, depois exercitamos as atividades” (EN II 1 a20). A partir desta afirmação, é correto dizer que só é possível adquirirmos as virtudes morais na medida em que nos habituamos a praticá-las, ou seja, nos tornamos virtuosos através do exercício das virtudes. De acordo com este raciocínio, infere-se que nós somos aquilo que praticamos, isto é, aquilo que nos habituamos a fazer.

Ainda no tocante às virtudes morais, é preciso ressaltar que para que nos tornemos virtuosos é necessário haver um aprendizado das virtudes. Tal aprendizado, por sua vez, à luz da interpretação de Myles Frederic Burnyeat, é exposto no livro II da “Ética a Nicômaco”, de modo em que Aristóteles não estaria simplesmente a fazer a observação ociosa de que a virtude exige prática, mas antes que a prática possui poderes cognitivos. (In: ZINGANO, 2010).

Para Burnyeat, precisamos abandonar o sentido fraco de “aprender”, no qual, por exemplo, ter aprendido que esquiar é prazeroso é simplesmente ter adquirido uma informação, independentemente de ter tido uma experiência pessoal acerca do mesmo. Já no sentido forte de “aprender”, em relação ao mesmo exemplo, somente é possível aprender que esquiar é

prazeroso ao experimentar tal ação pessoalmente e com isso sentir prazer. (In: ZINGANO, 2010).

A partir desta análise, é possível perceber o caráter prático da ética aristotélica, uma vez que para se tornar virtuoso não é necessário somente saber o que é a virtude, mas sim, praticá-la.

De acordo com Zingano, as virtudes morais são “constituídas” por uma “mediedade” relativa a nós; e são definidas como disposição de escolher por deliberação. Desta forma, para que as virtudes morais se efetivem é necessário que haja uma espécie de boa deliberação, que, por sua vez, só pode ser alcançada mediante uma virtude intelectual, denominada “phronesis” (ou prudência). Quanto à temática da relação intrínseca entre as virtudes morais e a prudência, será posteriormente abordada no capítulo seguinte deste trabalho. Em suma, o núcleo argumentativo da ética aristotélica baseia-se na relação entre prudência e saber, isto é, entre vida ativa e vida contemplativa. (Zingano, 2008).

Para melhor compreendermos as virtudes morais, faz-se necessário o entendimento acerca do conceito da deliberação (ou “bouleusis”), que, por sua vez, está estritamente vinculado a outros dois termos: o voluntário (ou “hekousion”) e a escolha (ou “proairesis”).

Quanto ao termo voluntário, no âmbito da ação, Aristóteles considera somente os atos que se originam no próprio agente. Para que uma ação possa ser considerada involuntária, dois critérios são estabelecidos: o da coerção e o da ignorância.

A coerção é definida por Aristóteles como uma influência “física” (enquanto material) que impede a própria movimentação do agente. Uma vez que a coerção só qualifica um ato como involuntário na medida em que o mesmo deve ser impedido fisicamente, influências que não são físicas, como no caso das emoções, por exemplo, a ira, não são suficientes para qualificar uma ação como involuntária.

A ignorância, por sua vez, só qualifica uma ação como involuntária na medida em que o agente desconhece os fatores concretos da situação.

A exposição da noção de ato voluntário fez-se necessária devido ao fato de que, para explicar o conceito de “escolha”, já se pressupõe tal noção, pois a escolha seria uma espécie de querer racional, ou seja, algo voluntário precedido de uma deliberação.

Aristóteles distingue o conceito de “escolha” do termo “desejo”. Tal distinção está ligada com os diferentes objetos de aspiração, uma vez que, enquanto desejo, qualquer coisa pode ser aspirada; já no tocante às escolhas, só podemos escolher as coisas que são passíveis

de realização, isto é, que estão ao nosso alcance. Outro fator que distingue a escolha do desejo é o fato de que o desejo, segundo Aristóteles, está estritamente ligado aos fins da ação, isto é, ao motivo que nos impulsiona de certa forma a agir de determinado modo e não na direção contrária; enquanto a escolha, por sua vez, está atrelada aos meios, pois a mesma pressupõe a deliberação, que se dá necessariamente em relação aos meios, como afirma o autor: “deliberamos com relação não a fins, mas com relação a meios” (EN III 3 1112b 14).

Como foi exposto acima, o fator que diferencia o termo “escolha” do termo “desejo” seria o objeto correspondente a cada um dos termos, que no caso da escolha seria os meios; e no caso do desejo seria os fins, não podendo ser diferentemente. A impossibilidade de que o objeto correspondente à escolha seja um fim está no fato de que a mesma pressupõe a deliberação; e caso o objeto da deliberação fosse os fins, iríamos ao infinito e a deliberação seria vazia. Tal fenômeno se daria porque se o fim fosse objeto da deliberação então ele seria um meio para um outro fim que, por sua vez, seria um meio para outro fim e assim seguiria infinitamente.

Uma vez demonstrados os conceitos de “escolha” e de “voluntário”, é possível que compreendamos as considerações de Aristóteles em relação à deliberação.

Para Aristóteles, a deliberação delimita-se somente ao âmbito do possível, ou seja, na intermitência. Desta forma, o objeto da deliberação jamais pode abranger o campo da perenidade. Por tratar-se de objetos intermitentes, a deliberação se faz presente nas situações da vida prática, mais especificamente na vida humana.

O vínculo existente entre a deliberação e as virtudes morais se dá pelo fato de que é através da deliberação acerca dos meios que o agente é capaz de realizar uma escolha para alcançar o fim último, ou seja, a felicidade. Caso este fim for alcançado, o agente realizou uma ação virtuosa, caso contrário, o mesmo não realizou uma boa deliberação.

A boa deliberação evidencia-se a partir da noção de prudência, que será mais bem detalhada no capítulo seguinte.

De acordo com Ursula Wolf, a deliberação seria o processo de ponderação acerca dos meios para a realização de uma ação com vistas ao alcance do fim último. Já a escolha seria o resultado desse processo, isto é, uma aspiração deliberada dentro daquilo que está ao nosso alcance. Desta maneira, uma ação ética caracterizar-se-ia pelo resultado de uma aspiração sintetizada pela deliberação. (Wolf, 2010).

Uma outra característica das virtudes morais seria o fato de que as mesmas estariam de certa forma atreladas ao prazer e à dor, podendo, dessa forma, ser classificadas como uma espécie de medida das nossas emoções.

Para Aristóteles, o ser humano possui uma tendência para realizar ações que lhe proporcione o prazer, da mesma maneira que tende a evitar a prática de ações que lhe cause a dor. A partir desta afirmação, Aristóteles acaba considerando que, em última instância, o fator motivador e de certa forma decisivo para a ação são as aspirações (ou desejos). Tais desejos teriam um certo “peso” maior de influência em relação à escolha das ações humanas, pois de certa forma acabariam proporcionando ao agente uma espécie de prazer imediato.

Apesar de Aristóteles atribuir um peso maior de influência aos desejos, no tocante às escolhas das ações humanas, disto não segue que os mesmos sejam a única maneira de influência nas decisões do agente, pois a razão, por exemplo, também é considerada pelo autor um tipo de influência motivacional autônoma para a tomada de decisões dos agentes, por mais que a mesma desempenhe uma influência de intensidade mais branda no comparativo com os desejos.

Em decorrência das considerações acima referidas, diversos comentadores constataam uma problemática significativa no “tratado” aristotélico acerca do prazer, mais especificamente no livro VII da “Ética a Nicômaco”, que seria a questão da “acrasia” (ou falta de domínio).

À luz da interpretação de Wolf acerca do livro VII da “Ética a Nicômaco”, a falta de domínio ocorre quando os apetites (ou desejos) sobrepõe-se em relação à deliberação, isto é, quando motivações de “natureza” emocional acabam prevalecendo sobre os motivos racionais que levariam o agente a realizar uma ação em vista do que é virtuoso ao invés de escolher agir somente em função do prazer imediato. (Wolf, 2010).

A noção aristotélica de que a falta de domínio de fato pode ocorrer é contrastante com a perspectiva socrática, que é conhecida na contemporaneidade como intelectualista⁶, que, por sua vez, acaba negando a possibilidade da “acrasia”. Na perspectiva socrática, o indivíduo que possui o conhecimento acerca das ações corretas jamais poderá agir de forma incorreta, mas somente aqueles que guiados pela ignorância, por desconhecerem o que é correto, poderiam agir contrariamente em relação às ações corretas.

⁶ O termo intelectualista significa que o saber (enquanto racional) é decisivo e orientador no agir, não podendo ser dominado por qualquer outro fator.

Em contraste com o pensamento intelectualista, Aristóteles considera a possibilidade de ocorrer o fenômeno da “acrasia”. Para corroborar sua posição, o mesmo se apoia nos fatos da experiência (enquanto empírica), pois um indivíduo pode conhecer o que é correto e, mesmo assim, ainda agir contrariamente à sua deliberação correta. Tal fenômeno seria possível devido ao fato de que os desejos muitas vezes acabariam influenciando o sujeito para agir contrariamente à sua deliberação. Um exemplo do cotidiano evidencia-se na alimentação, pois uma pessoa pode conhecer os males que um determinado tipo de alimento causa no organismo e, mesmo assim, movido pelo apetite do prazer em relação ao sabor deste mesmo alimento, acabar por ingeri-lo.

Segundo a análise que Wolf faz do texto aristotélico, não é possível que compreendamos o fenômeno da “acrasia” em sua totalidade, mas somente é possível constatá-lo. Tal observação está, de certa forma, calcada na noção de um suposto método utilizado por Aristóteles em sua obra “Ética a Nicômaco”. Tal método, caracterizado pela autora como “método dialético”, seria a forma em que Aristóteles trabalha neste tratado, isto é, explicitando o senso comum, uma vez que seu intuito não seria o de superá-lo. Este processo seria realizado em três etapas: primeiramente, são listadas as opiniões acerca do fenômeno, depois, são demonstradas as dificuldades (ou aporias⁷) e, por fim, resolve-se as dificuldades sem rejeitar, na medida do possível, qualquer opinião listada. (Wolf, 2010).

A passagem mais conhecida da “Ética a Nicômaco” em que Aristóteles expõe o método dialético encontra-se no livro VII, onde afirma o autor:

Em primeiro lugar, devemos ter diante de nós os fenômenos, e, então, depois de termos discutido as aporias, tentaremos demonstrar se possível, a verdade de todas as opiniões examinadas, ou, onde isso não é possível, a maioria delas e as mais decisivas; pois, uma vez que tenhamos resolvido as aporias, mantendo ademais as opiniões examinadas, teremos demonstrado o caso de maneira suficiente. (1145b 2 – 6).

Em síntese, o intuito de Aristóteles não seria o de compreender o porquê do fenômeno da “acrasia”, isto é, entender o motivo pelo qual por vezes agimos contrariamente à deliberação racional, acabando por realizar atos viciosos ao invés de virtuosos mesmo sabendo o que é o correto a se fazer, mas somente, diferente do pensamento socrático, demonstrar que tal fenômeno por vezes ocorre.

⁷ O termo aporia neste contexto não se refere estritamente à contradição, mas aos problemas que derivam das opiniões, sejam eles passíveis de solução ou não.

O motivo pelo qual foi apresentada a problemática da “acrasia”, é demonstrar que a mesma seria mais um fator limitador em relação à prática das virtudes morais, pois uma vez constatada a possibilidade de ocorrência de tal fenômeno, não bastaria para o agente somente bem deliberar, isto é, ser prudente, mas também possuir uma espécie de autodomínio, pois a falta de domínio acaba por limitar a boa deliberação, na medida em que aquele que não possui um autodomínio pode até deliberar corretamente acerca dos meios para realizar uma ação conforme a virtude moral, porém, mesmo sabendo o que é certo, pode ainda assim, movido por fatores do âmbito dos desejos, acabar agindo de modo distinto da sua deliberação racional.

Contudo, apesar de o fato de que os desejos sejam tidos como um fator limitador para que o agente pratique ações conforme a virtude, uma vez que a influência dos desejos seria mais “intensa” do que a influência da deliberação racional, ainda assim, não é possível afirmar que as ações praticadas pelo agente são determinadas de modo absoluto pelo desejo. Tal afirmação não é possível, pois, apesar de o desejo não ser considerado por Aristóteles como essencialmente racional, o desejo ainda assim, pode ser orientado pela razão.

O fato de que o desejo possa ser orientado pela razão é garantido em função da constituição natural da alma humana. Tal garantia se dá porque, como já mencionado anteriormente, a parte desiderativa da alma humana, que no caso seria a capacidade que permite a manifestação do desejo, por natureza, pode ser orientada pela parte racional da alma humana. Desta forma, pode-se considerar a natureza da alma humana como sendo a condição de possibilidade para que o desejo possa ser passível de orientação através da razão.

A partir do referido acima, podemos entender que, mesmo não sendo possível atribuir racionalidade ao desejo, ainda assim é possível orientarmos os desejos para que possamos agir corretamente, isto é, de acordo com a boa deliberação. Porém, ao constatarmos o fato de que o desejo pode ser orientado pela razão, ainda não é possível compreender de forma clara, de que maneira o desejo pode ser influenciado pela mesma.

Quanto à questão acerca do modo como o desejo pode ser orientado pela racionalidade, para ser melhor esclarecida, faz-se necessário tecer algumas considerações sobre a noção de “hábito”. Como afirma o próprio Aristóteles: “a virtude moral é adquirida em resultado do hábito” (EN 1103a 18). Com base nessa afirmação, é possível compreendermos que para nos tornarmos virtuosos, precisamos habituarmo-nos a praticar ações virtuosas repetidas vezes, para que as mesmas deixem de ser ações “esporádicas” e passem a se tornar uma disposição (ou “hexis”).

A partir das considerações acerca do hábito, nas quais demonstra-se que nossas disposições seriam formadas por meio da prática repetida de determinadas ações, no que tange aos nossos desejos, na medida em que nos habituamos a desejar determinados fins, adquirimos uma disposição para desejar sempre os mesmos fins.

Conforme o referido, é possível compreender o modo pelo qual o desejo pode ser orientado, pois, uma vez que o hábito é o fator que determina as aspirações do desejo, caso fôssemos educados desde a infância a nos habituar a desejar sempre a prática daquilo que é virtuoso, o desejo estaria sendo efetivamente orientado pela deliberação, pois a ação virtuosa pressupõe uma boa deliberação e, portanto, a influência da parte racional da alma humana.

Porém, não basta demonstrar a possibilidade da orientação do desejo por meio da razão somente no caso das crianças, pois caso assim o fosse, um adulto que não teve seus desejos educados em vista da prática das virtudes desde sua infância, jamais conseguiria tornar-se virtuoso. No tocante ao caso dos adultos, seria preciso admitir a possibilidade da mudança de hábitos, pois os mesmos já estariam habituados a agir em discordância com a virtude, em função da influência de seus desejos não educados pela razão.

Para afirmar a possibilidade da mudança de hábito, é necessário, primeiramente, distinguir “hábito” de “natureza”. De acordo com Aristóteles, o hábito é aquilo que frequentemente ocorre, enquanto a natureza é algo que sempre ocorre, ou seja, que permanece sempre a mesma, pois como afirma o autor, “aquilo que é habitual é o que se tornou como que natural; pois o hábito é semelhante à natureza, já que a distância é pouca entre o frequente e o sempre. A natureza concerne ao sempre e o hábito ao frequente” (Ret. I 11. 1370a 5 – 9).

Uma vez que, na perspectiva aristotélica, o hábito não concerne àquilo que ocorre sempre da mesma forma, é possível admitir que o mesmo é passível de mudança, pois, por mais que estejamos habituados a agir frequentemente da mesma forma, sempre é possível agir diferentemente, devido à indeterminação da escolha. Disto segue que, uma vez habituado a realizar ações de acordo com a razão, o indivíduo acaba de certa forma influenciando suas disposições, até mesmo aquelas concernentes ao desejo.

Em conformidade ao referido, uma vez que as disposições é que são responsáveis pela constituição do caráter (enquanto disposições morais), podemos inferir que, ao mudarmos nossos hábitos, mudamos então nosso próprio caráter.

Em suma, apesar de apresentarmos um contraposto em relação ao problema da falta de domínio, ainda assim, a mesma não pode deixar de ser considerada como um fator limitador em relação à prática das virtudes morais, pois, mesmo que haja a possibilidade de educarmos os nossos desejos para que possamos agir orientados pela razão em conformidade com a virtude, a realização dessa possibilidade implica em muitas dificuldades, devido aos requisitos necessários para que haja uma mudança efetiva dos hábitos viciosos (ou não virtuosos).

Dentre os requisitos necessários para haver uma mudança do caráter, primeiramente é preciso que o agente tenha uma espécie de conhecimento de si, ou seja, deve saber quais são as tendências e disposições que necessitam de mudança para que se tornem hábitos virtuosos, em segundo lugar, o mesmo deve querer (ou desejar) mudar e, por fim, é preciso que o indivíduo pratique ações na direção contrária à disposição viciosa, o que, para Aristóteles, implica em dificuldade, pois de acordo com o mesmo: “as coisas para as quais mais tendemos por natureza nos parecem mais contrárias ao meio-termo; por exemplo, tendemos mais naturalmente para os prazeres, e por isso somos levados mais facilmente à intemperança do que à moderação” (EN 1109a 13 – 16).

Após a exposição das principais características acerca das virtudes morais e suas respectivas problemáticas, cabe agora elencar quais são as partes do texto da obra “Ética a Nicômaco” em que Aristóteles trabalha com uma espécie de tratado das virtudes morais.

Para Zingano, o tratado da virtude moral situa-se basicamente entre os livros I e III da “Ética a Nicômaco”, mais precisamente no livro II. Porém, apesar de o fato de que o tratado das virtudes se estabeleça no livro II, é somente a partir do livro III que tais virtudes são examinadas de maneira mais particularizada, ou seja, a discussão acerca das particularidades das virtudes depende do tratado geral das mesmas e vice-versa. Um exemplo claro é a noção de “τὸ καλόν”, (“aquilo que é moralmente bom”, como recentemente vem sendo traduzido), que é mencionada em diversas passagens, porém só ganha uma certa consistência no exame específico das virtudes, em especial no caso da coragem, pois em um ato de coragem, expomos a vida em perigo, podendo até morrer por conta disto, de modo a demonstrar uma noção moral de bem que esteja claramente desvinculada do que é proveitoso ou benéfico para o agente. Desta forma, Aristóteles afirma que o bem que procuramos é o bem em escala humana, definindo assim, o conceito de felicidade, sendo feliz aquele que age bem, buscando sempre o que é moralmente bom (“τὸ καλόν”) à custa do que nos é benéfico ou vantajoso. Com isso, o agente

deve fazer algo porque reconhece as razões que qualificam tal ação com o que convém fazer, independentemente dos fins que esteja a perseguir. (Zingano, 2008).

A partir desta consideração, é possível desvincular o dever do imediatismo relacionado aos desejos e fins, o que torna o “eudemonismo” aristotélico uma reflexão sobre o bem agir em escala humana, indiferentemente do bem-estar dos indivíduos. Esta noção de “τὸ καλόν”; embora apareça recorrentemente na obra de Aristóteles, não é um objeto de estudo exposto pelo mesmo, passando a tradição unicamente sob a forma operacional, desacompanhada de uma reflexão explícita acerca da dimensão altruísta que ela introduz no gesto moral.

Uma vez que para Zingano as virtudes morais são “constituídas” pela “mediedade” e que as mesmas são, por definição, disposições de escolher por deliberação, estabelecem-se três noções-chaves para a compreensão do tratado das virtudes morais: a mediedade, a escolha deliberada e a disposição. (Zingano, 2008).

No tocante à “mediedade”, Aristóteles relaciona tal noção com o seu forte jargão metafísico: “a mediedade é a quidade da virtude” (II 6 1107a 6-7). De acordo com essa passagem, Aristóteles evidencia seu interesse em abordar as emoções (ou fatores não cognitivos) como objeto de referência para a aplicação da noção de “mediedade”, pois a mesma, enquanto trabalha também de modo quantitativo, só o faz em concordância com elementos passíveis de quantificação que, neste caso, seriam as emoções (ou paixões). Deste modo, Aristóteles estaria acentuando o papel dos fatores não cognitivos no agir moral.

Baseando-se na análise de Zingano, é possível notar uma opção tomada por Aristóteles que se distingue da noção socrática e da platônica em relação à razão como fator determinante da ação, pois, de acordo com o contexto histórico de Aristóteles em que prevalecia a filosofia ateniense clássica, já havia uma noção socrática de intelectualismo excessivo, que eliminava por completo o fator emocional, assim como também havia uma versão atenuada platônica que atribuía demasiada proeminência à razão em detrimento da emoção no tocante à determinação do agir. (Zingano, 2008).

2.2.2 As virtudes intelectuais

Conforme o referido, Aristóteles estaria de certa forma rompendo com ambas as noções ao propor uma doutrina na qual a razão prática (ou prudência, como os tradutores recentes vêm traduzindo) só pode aplicar-se às ações mediante um hábito moral previamente estabelecido concernente às emoções. Desta forma, Aristóteles atribui uma condição prévia para que possa

haver uma compreensão do sentido moral, tal condição seria uma espécie de educação das emoções. O fato de Aristóteles atribuir uma condição prévia para a compreensão do sentido moral representa uma importante inovação em relação à filosofia ateniense clássica: a “razão prática” (“phronesis” ou prudência, como os tradutores recentes vêm traduzindo) necessita de algo previamente adquirido para poder atuar. Tal prudência é classificada por Aristóteles como sendo uma virtude intelectual.

Em relação às virtudes intelectuais, em especial à prudência, Aristóteles afirma que o homem que delibera bem é o prudente. Este tema está ligado à tese aristotélica do particularismo na ética, pois, de acordo com o mesmo: “Tampouco a sabedoria prática se relaciona apenas com o universal. Deve também levar em conta os particulares, pois ela é prática, e a ação se relaciona com os particulares” (EN VI 7 1141b 15-17).

A escolha deliberada, como já referido, é um outro ponto chave primordial para a compreensão do tratado das virtudes morais. Sendo a virtude moral uma disposição de escolher por deliberação, a escolha deliberada encontra-se, deste modo, no centro da noção de virtude moral. Zingano interpreta a questão da escolha deliberada em Aristóteles com uma visão de que o autor elucida o fato de nós só deliberarmos sobre os meios, nunca sobre os fins, como pensam outros comentadores. (Zingano, 2008).

Quanto à noção de disposição, uma vez que a virtude moral é uma disposição de escolher por deliberação, tal escolha, de acordo com Zingano, seria a base para atribuir a responsabilidade moral ao agente que, por sua vez, pode optar por certos meios em detrimento de outros. A partir de repetidas vezes deliberar sobre os meios, o agente se habitua a repetir suas escolhas, fazendo com que o hábito passe a se tornar uma disposição (repetição de atos voluntários). Na medida em que o agente passa a adquirir disposições, sua liberdade (enquanto poder agir diferentemente) acaba por se limitar. (Zingano, 2008).

O fato da limitação de liberdade de escolha caracteriza, para Zingano, um problema na obra de Aristóteles, pois haveria uma espécie de “determinismo do caráter” relacionada paradoxalmente com a formação do caráter moldada por diferentes escolhas deliberadas, ou seja, escolhas livres. Quanto a esta problemática, Aristóteles apresenta uma solução que se limita aos casos onde há, de modo momentâneo ou definitivo, a perda do uso da razão:

Na verdade, até ocorre que um homem seja punido por sua própria ignorância, no caso de ser julgado responsável por ela, como nas penalidades dobradas para os ébrios. Com efeito, o princípio motor está no próprio indivíduo, pois ele tinha o poder de não se embriagar,

e o fato de ter-se embriagado foi a causa da sua ignorância. (III 7 1113b 30-34).

Além de apresentar uma solução limitada (pautada por casos específicos), Aristóteles também se vale das noções de precedência e prevalência para resolver a questão problemática da existência de uma suposta “psicologia fixista do caráter” (ou determinismo do caráter) que estaria atrelada concomitantemente com uma espécie de “ontologia do agir indeterminado” (ou liberdade de escolha), o que caracterizaria um certo paradoxo em sua obra. Desta forma, Aristóteles assinala no livro II da “Ética a Nicômaco” que a ação, além de ter precedência sobre a disposição (pois é a partir dos atos repetidos em uma certa direção que adquirimos as disposições correspondentes), também prevalece sobre a disposição pelo fato de que, por maior que seja o hábito de um agente, ele sempre pode, em relação a cada ação particularmente, agir diferentemente.

A partir de tal análise, Zingano interpreta a ética de Aristóteles como uma ética da liberdade, devido ao fato de que, por mais que a fixidez das disposições adquiridas pelo agente condicionem o seu modo de agir, o mesmo não é impedido de agir diferentemente do modo como sempre agiu e, graças a esta ordem precisa de precedência e prevalência entre ação e disposição, é que se possibilita o fato de uma coexistência de um certo determinismo do caráter com uma espécie de ontologia do agir indeterminado na obra aristotélica. (Zingano, 2008).

Em suma, a partir da análise de Zingano, as virtudes têm um papel relevante na doutrina moral, uma vez que são submetidas à uma certa “teoria da ação”, pois, de acordo com Aristóteles: ser bom é agir bem, ou seja, o objetivo moral é praticar atos moralmente bons. Além disso, é somente com base nas virtudes do prudente que podemos reconhecer o que deve ser feito. (Zingano, 2008).

3 A prudência

Conforme o demonstrado na parte final do capítulo anterior, Aristóteles atribui um papel muito relevante às virtudes intelectuais, em especial à prudência, pois uma vez que é somente com base nas virtudes do prudente que podemos reconhecer o que deve ser feito, o bem agir teria como pressuposto um vínculo intrínseco com a virtude da prudência.

O objetivo do presente capítulo é o de apresentar o conceito de prudência de modo geral, demonstrando sua importância na constituição da ética aristotélica e também o de demonstrar as respectivas problemáticas em relação ao conceito.

De acordo com Pierre Aubenque, para que se possa tomar por base as virtudes do prudente, é necessário primeiramente compreender o que Aristóteles entende por prudência. Aristóteles utiliza o termo “phronêsis” para se referir à prudência, porém, o significado atribuído a este conceito assume uma conotação diferenciada dependendo da obra em que Aristóteles o utiliza. Desta forma, é possível constatar um duplo aspecto do conceito de “phronêsis” (ou prudência) em Aristóteles, pois em algumas de suas obras a prudência caracteriza-se por ser tomada como algo necessário (no âmbito da imutabilidade) e, por outro lado, existem obras em que o autor atribui um teor de contingência (no âmbito da mutabilidade) ao conceito. (Aubenque, 2008).

Quanto ao uso do conceito no âmbito do necessário, um exemplo encontra-se presente na “Metafísica”, onde Aristóteles assimila a noção de “phronêsis” à mais alta das ciências, ou seja, a um saber (ou conhecimento) primordial e, portanto, necessário. (Met., A, 2, 982b 4.”)

Apesar do uso empregado por Aristóteles do conceito de “phronêsis” de modo necessário, há outros exemplos onde o autor se vale do mesmo conceito para demonstrar um sentido contingente do termo, como no caso da “Ética a Nicômaco”, por exemplo, onde a prudência não é retratada mais como uma ciência, e sim como uma virtude e, portanto, é contingente às ações humanas.

A partir dessa análise, Aubenque irá constatar uma certa assimilação da noção de “phronêsis” em relação à Sophia (ou sabedoria), na “Metafísica”, ao passo que Aristóteles irá contrapor estes dois conceitos na “Ética a Nicômaco”. (Aubenque, 2008).

Enfim, a sabedoria diz respeito ao necessário, ignorando o que nasce e perece, ou seja, é imutável, ao passo que a prudência (ou “phronêsis”) diz respeito ao contingente, uma vez que é variável de acordo com os indivíduos e as circunstâncias.

Sob a luz da perspectiva interpretativa que Aubenque faz de W. Jaeger, haveria uma suposta “evolução” no conceito de “phronêsis” ao longo da obra aristotélica. A tese de Jaeger seria a de que movido por uma grande influência platônica, o jovem Aristóteles tomaria Deus (enquanto objeto de contemplação) como norma moral absoluta, a semelhança de Platão, que tomava o conhecimento inteligível como “provedor” do princípio e da norma da retidão da ação. Tal influência caracterizaria o período “teológico” do pensamento de Aristóteles. (Aubenque, 2008).

A suposta evolução do conceito de “phronêsis” se daria na medida em que a noção de um Deus como princípio regulador (ou norteador) da ação humana vai perdendo espaço para

uma nova noção de prudência, que especificamente na “Ética a Nicômaco”, apontaria para um Deus oculto, de modo onde o homem é que deve contar com as suas próprias forças para organizar sua vida terrestre, ou seja, a ação nada mais tem a esperar da teoria, isto é, da contemplação. Essa mudança caracterizaria a passagem do jovem Aristóteles, para o Aristóteles maduro.

Uma vez que na “Ética a Nicômaco”, o conceito de prudência é tratado como algo contingente e, portanto, avesso ao necessário, Aristóteles, de acordo com Aubenque, trabalha este conceito à revelia de um certo “método indutivo”. Tal método distinguir-se-ia do método dedutivo, pois quando tratamos de assuntos de cunho necessário, é preciso que a definição do conceito (enquanto hipótese ou especulação) anteceda a sua aplicação “empírica” (enquanto efetivação do conceito por meio da experiência no âmbito da realidade), porém tratando-se de um suposto método indutivo, Aristóteles busca a definição de prudência a partir da seguinte frase: “A melhor forma de compreender o que é a prudência é considerar quais são os homens que chamamos prudentes” (EN, VI, 4, 1140a 24.). Ou seja, a existência do prudente precederia a determinação da essência da prudência. (Aubenque, 2008).

3.1 O prudente

Quanto à precedência da noção de “prudente” em relação ao conceito de “prudência”, podemos perceber um certo movimento no método utilizado pelo autor que parte da constatação de um exemplo particular empírico que, por sua vez, possibilitaria a definição de um conceito mais “universal” (enquanto um termo que possibilite a condição para uma situação em geral, contudo ainda se aplicando a casos particulares, ou seja, circunstanciais...).

Aubenque elenca um exemplo utilizado por Aristóteles para ilustrar este método, que é o de Péricles⁸ que, na visão de Aristóteles, seria um exemplo de “homem prudente” (ou “phronimos”), cuja derivação de suas práticas possibilitariam a elaboração de um conceito de prudência, ou seja, para Aristóteles a noção de homem prudente precede o conceito de prudência. (Aubenque, 2008).

Segundo Aubenque, o “phronimos” (ou prudente) em Aristóteles permanece como o herdeiro de uma tradição aristocrática, pois somente os ditos “bem-nascidos”, privilegiados pela boa fortuna, é que teriam os pré-requisitos para que pudessem agir conforme a prudência, pois

⁸ Governador dos tempos áureos da Grécia Antiga.

Aristóteles irá afirmar: “A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em decorrência de alguma causa divina, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados” (EN, X, 10, 1179b 23.).

A partir da análise dessa citação, é possível estabelecer um vínculo existente entre a “boa fortuna” (enquanto um privilégio “divino”) e o amor por “τὸ καλόν”, pois somente aqueles sujeitos “bem nascidos” é que teriam uma espécie de pré-disposição natural para amar o que é bom e odiar o que é vil. Esse vínculo permitiria um suposto desenvolvimento moral destes indivíduos mediante a prática das virtudes, o que possibilitaria a caracterização dos mesmos como “prudentes”, uma vez que seriam dotados de virtude intelectual (“phronesis”) capaz de possibilitá-los a boa deliberação e, por fim, a prática habitual das virtudes morais.

Para Aristóteles, somente esses pré-requisitos iniciais não bastariam para que um homem possa se tornar virtuoso mediante à prática repetidas vezes das virtudes, possibilitada pela boa deliberação oriunda da prudência, pois tais requisitos seriam somente condições necessárias para que um homem prudente, ao tornar-se virtuoso, alcance enfim a “felicidade” (“eudaimonia”), não sendo assim, garantias de que possam alcançar a felicidade, pois a mesma, além de requisitar estas pré-disposições, ainda estaria condicionada a outros fatores externos que independeriam do “bom nascimento” e da “boa fortuna” do indivíduo, devido ao fato de que, por maiores que sejam as condições favoráveis que uma pessoa disponha, ainda assim, ela estaria limitada por diversas interferências do “acaso” e, portanto, sujeitas à infelicidade, pois como afirma Aristóteles: “Mas o homem feliz, enquanto homem, necessita também de bens exteriores, pois nossa natureza não basta a si própria para os fins da contemplação” (EN, X, 9, 1178b 33).

Através da análise dessa citação, Aubenque irá constatar em Aristóteles uma inevitável condenação do homem à heteronomia, ou seja, a dependência em relação ao acaso que, por sua vez, limitaria até mesmo o homem prudente, possibilitando assim, sua infelicidade. Porém, disso não resultaria um determinismo pois de acordo com Aristóteles: “Pensamos que o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade todas as contingências da vida e sempre tira o maior proveito das circunstâncias” (EN I, 11, 1101a 2).

Com isso, é possível constatar em Aristóteles que, por mais que haja limitações externas, oriundas do acaso, que dificultariam a realização da felicidade, o homem prudente pode,

independente das circunstâncias, buscar viver da melhor maneira possível, ou seja, buscar a prática das virtudes, o que Aristóteles denomina como “bem viver” (ou bem agir).

Para Aubenque, Aristóteles opta por dar uma ênfase maior à noção de “melhor possível” do que à noção de “bem” ao tratar sobre a maneira de viver que mais se aproximaria da felicidade. Tal escolha se daria devido ao fato de que Aristóteles concebe a felicidade como uma espécie de “bem agir”, ou seja, como um tipo de ação e, por se tratar de uma ação, uma vez que as ações estariam sempre circunscritas a circunstâncias contingentes, as situações éticas (enquanto mais próximas da felicidade) seriam sempre singulares. (Aubenque, 2008).

Tal concepção acerca da ética, acaba sendo crucial para a escolha de Aristóteles pois, em um mundo pautado pelas variadas circunstâncias, somente seria possível tentar viver da melhor maneira possível pois, neste caso, não haveria espaço para uma ideia de alcançar uma vida plena, conforme a realização de um suposto ideal de bem supremo que fosse passível de efetivação independentemente de qualquer circunstância, o que caracterizaria a ética como algo universal.

Caso a ética fosse abordada como algo universal, Aristóteles teria que admitir que as relações humanas do cotidiano (enquanto vida prática) fossem pautadas por uma concepção de necessidade; porém, a ética aristotélica é avessa a este modelo pois, por mais que Aristóteles considere assuntos como a metafísica, dentre outras ciências, como sendo pertencentes ao âmbito do necessário, o mesmo não atribui à vida prática esta mesma característica, mas pelo contrário, ele a considera como algo contingente.

No tocante ao mundo das relações humanas, Aristóteles as relaciona com a ideia de contingência pois, diferente de um mundo “natural” (enquanto natureza), as ações humanas seriam submetidas à imprevisibilidade do futuro. Essa imprevisibilidade se daria devido ao fato de que o ser humano detém o poder da escolha, isto é, da deliberação, ou seja, por mais que sejamos limitados por diversas circunstâncias, sempre poderemos decidir agir de um modo, ou agir diferentemente. Porém, Aristóteles enxerga essa escolha, não como um privilégio divino, mas sim, como uma espécie de atributo substitutivo, capaz de suprir uma certa “impotência divina”. Com relação a este atributo, Aristóteles o denomina prudência.

A partir desta análise, Aubenque constata uma ênfase dada por Aristóteles para a responsabilidade do homem que, uma vez situado em um mundo contingente, não teria a segurança de um futuro previsível assegurado por Deus e, por sua vez, deveria ele mesmo

buscar exercer a prudência da melhor maneira possível para, somente assim, viver da melhor forma possível.

De acordo com a interpretação de Aubenque, é possível perceber o “acaso” em Aristóteles sob duas perspectivas diferentes. Por um lado, o acaso pode ser tomado como uma espécie de “ferida”, uma vez que consideramos o mundo das relações humanas como indeterminado, ou seja, sem nenhuma asseguuração “divina”, que nos garantiria uma vida feliz. Por outro lado, este mesmo acaso pautado pela indeterminação pode ser considerado como um remédio, pois na medida em que houvesse uma determinação divina nas relações humanas, não careceríamos do subterfúgio da deliberação, ou seja, não precisaríamos da escolha e, portanto, não seríamos livres. (Aubenque, 2008).

Desta forma, Aristóteles desconsidera o determinismo (no tocante à vida prática), pois a imprevisibilidade do futuro nos permite a escolha de agir de um jeito, ou agir diferentemente frente as diversas circunstâncias, o que seria um “fardo” de deter toda a responsabilidade sobre nossas ações, mas ao mesmo tempo, seria um “alívio”, pois seríamos livres para poder decidir acerca do futuro. Em suma, Aristóteles estaria, de certa forma, pressupondo um vínculo existente entre a liberdade e a responsabilidade nas ações humanas.

4 A doutrina do meio termo

De acordo com Ursula Wolf, apesar do acaso (ou “tykhe”) possibilitar a liberdade do homem em relação às ações deliberadas pelo mesmo frente às circunstâncias variadas da vida prática, este mesmo acaso também seria um problema na ética aristotélica, pois acabaria sendo uma espécie de fator limitador para que o homem, mesmo agindo conforme a virtude (ou “arete”), ainda assim não tenha como garantia a possibilidade de que consiga alcançar a melhor maneira de se viver, ou seja, a “eudaimonia”. (Wolf, 2010).

À luz da interpretação da autora, Aristóteles conseguiria dar conta de solucionar tal problemática recorrendo ao significado mais próximo do termo “eudaimonia”, que seria “bem agir”, demonstrando assim, que o foco de uma vida aproveitada da melhor forma possível deve ser a ação, ou seja, uma vida ativa. Quanto a essa forma de viver, uma vez norteadas por ações conforme a virtude, possibilitaria ao homem alcançar a “eudaimonia” através do exercício da virtude, fazendo com que o mesmo não acabe ficando tão refém do acaso que, por sua vez, o faria ter de somente viver esperando de modo passivo, até que conseguisse alcançar a felicidade

por meio da “sorte”, isto é, de “muletas” externas (enquanto fatores independentes da escolha do homem). (Wolf, 2010).

Porém, somente o fato de considerar a “eudaimonia” como passível de ser alcançada por meio do exercício e do aprendizado do próprio indivíduo, não bastaria também para que Aristóteles pudesse solucionar completamente este problema, devido ao fato de que, por mais que a ação deliberada pelo homem seja o fator norteador para alcançar a “eudaimonia”, proporcionando assim, que a mesma seja alcançada pela maioria dos indivíduos; e não somente por uma menor quantidade de sujeitos afortunados pelo acaso, ainda assim haveriam condições prévias para que possa haver o exercício e o aprendizado das virtudes, de forma que nem todos os indivíduos possam alcançar a “eudaimonia”.

De acordo com Aristóteles, essas condições de acesso são dadas a poucos sujeitos, o que somente retomaria a mesma problemática inicialmente apresentada, na qual existem limitações do homem perante a possibilidade de alcançar uma vida de acordo com a melhor forma de agir, ou seja, de acordo com a virtude.

Quanto a essas condições de acesso, Aristóteles delimita que não podem alcançar a “eudaimonia” aqueles que não têm acesso ao exercício das virtudes por intermédio da educação. Tal educação, por sua vez, só pode ser alcançada por aqueles que têm bons educadores, que conhecem e praticam eles próprios a virtude ética e conseguem fazer que as outras pessoas se exercitem nela.

Em relação à virtude ética, Wolf elenca duas definições propostas por Aristóteles: uma quanto ao gênero; e a outra quanto à espécie. (Wolf, 2010).

No tocante ao gênero, a virtude ética seria uma espécie de “Hexis” (ou disposição). Tal disposição, por sua vez, estaria vinculada ao caráter e, portanto, a mesma poderia ser resumida como um hábito em relação ao caráter, ou seja, uma postura duradoura de caráter, pressupondo assim uma noção de continuidade.

Em relação à virtude enquanto espécie, seria definida como o meio-termo (ou “mesotes”). Esse meio termo proposto por Aristóteles se resume ao tipo de disposição que caracteriza a virtude ética que, neste caso, é definido como a distância entre dois vícios (ou “Kakia”). Tais vícios caracterizam-se pela falta de virtude ou pelo excesso da mesma. Um clássico exemplo é a virtude da coragem, na qual um agente torna-se corajoso ao habituar-se a agir de forma corajosa na hora certa, no lugar certo e na medida certa. Caso o mesmo demonstre uma ausência de coragem, estará agindo de acordo com o vício da covardia, do mesmo modo

em que ao agir com excesso de coragem, o agente estará em concordância com seu outro vício, que seria a temeridade. Conforme o exemplo, é possível perceber que ambos os vícios se resumem aos extremos do ato corajoso, seja pela falta ou pelo excesso, porém, disso não segue que o meio-termo aristotélico seja caracterizado como um parâmetro exato e exclusivamente quantitativo, pois a equidistância entre os vícios, que caracteriza a virtude, não se dá pelo fato da mesma ser a medida equilibrada entre os seus respectivos extremos, mas sim pelo fato de que a mesma estaria situada entre ambos.

Além do fato de que a virtude não se resume à uma medida exata, a mesma também pode variar de acordo com as circunstâncias, ou seja, ela pertence ao âmbito das situações particulares; por exemplo: a medida ideal da alimentação de um atleta não pode ser a mesma para uma pessoa que não pratica atividades físicas. Uma vez que o meio-termo não pode ser definido por fatores estritamente quantitativos, o mesmo seria definido como uma “boa execução”, ou seja, como uma eficiência. Esta eficiência estaria pautada pela noção de sucesso ao alcançar o fim desejado através da ação, o que torna a ética aristotélica uma ética teleológica (que busca sempre uma finalidade); portanto, ao sintetizar ambas as definições de virtude, a mesma pode ser definida como uma disposição (enquanto gênero) de ser eficiente (enquanto espécie).

Para Aristóteles, toda ação tende a um fim, todo fim por sua vez tende ao bem e todo ser humano busca um fim último, que seria a felicidade (ou “eudaimonia”). A “eudaimonia” entretanto, seria o fim último da “Tekné” (ou da técnica) e, portanto, constituir-se-ia enquanto um termo técnico, isto é, meramente funcional, diferenciando-se assim, de um termo com teor moral por exemplo: a técnica de um construtor de casas é construir casas, logo, a “eudaimonia” para o mesmo seria construir casas da melhor maneira possível. A partir deste exemplo é possível perceber que o “bem agir” neste caso, não possui cunho moral, mas somente funcional. Desta forma, a felicidade buscada pelos seres humanos se resumiria no sucesso (enquanto excelência).

Apesar da concepção apresentada do termo “felicidade” se resumir na eficiência das ações, somente obter sucesso também não define por completo o conceito de felicidade, pois a mesma pressupõe como consequência a alegria. Porém, em alguns casos, a realização de uma virtude não implicará como consequência imediata uma alegria, como no caso da coragem por exemplo pois, uma vez que um soldado age corajosamente frente a participação em grandes batalhas, o mesmo provavelmente não irá sentir-se alegre ao correr riscos de perder sua vida.

Nesses casos, apesar do fato de não se sentir alegre, uma vez que o mesmo não é tomado pelo medo, já seria suficiente para considerar o agente como virtuoso.

Nessas situações, pelo fato de que a ação virtuosa por si só não proporciona uma alegria imediata, Wolf irá interpretar o conceito de “καλόν” em Aristóteles como uma espécie de “motivação” para a realização das virtudes, tornando-as prazerosas em uma última instância, na medida em que o conceito de “καλόν” caracteriza para Aristóteles um ato “nobre”, ou seja, representa o que é digno na pólis e, portanto, Aristóteles indica que o agir ético é uma forma de “eudaimonia” “que se torna prazerosa num segundo nível, representando assim um prazer reflexivo, visto que a percepção do “καλόν” que realizamos pela ação é prazerosa. (Wolf, 2010).

Conforme mencionado, o conceito de “τὸ καλόν” seria uma pré-disposição necessária para que uma pessoa possa se engajar na prática das virtudes propostas por Aristóteles, tornando-se assim uma pessoa virtuosa; por conseguinte, feliz. Porém, após a análise dos textos interpretados neste trabalho, é possível afirmar que somente o fato de uma pessoa possuir uma disposição natural (enquanto o amor por “τὸ καλόν”) não garante que a mesma se torne uma pessoa virtuosa ou feliz, pois existem outros fatores externos que não dependem da vontade do indivíduo. Tais fatores estariam estritamente ligados ao acaso como, por exemplo, o generoso precisa de dinheiro para colocar em prática sua generosidade.

Em suma, aqueles que possuem o amor por “τὸ καλόν”, apesar de serem capazes de alcançar a “eudaimonia” através da prática das virtudes, não podem ter a garantia de que serão felizes, pois enquanto seres humanos, estarão sempre sujeitos aos futuros contingentes indeterminados pelo acaso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a análise e interpretação de textos de Aristóteles, em especial a “Ética a Nicômaco” e também de seus comentadores que tratam sobre a ética aristotélica, chegamos à

duas possíveis considerações ao término deste trabalho. Tais considerações vinculam-se com os dois principais questionamentos iniciais que nortearam esse trabalho.

Quanto ao primeiro questionamento, que diz respeito à possível existência de uma predisposição necessária para o entendimento prático em Aristóteles, ela se resumiria no amor por “τὸ καλόν”, isto é, o amor por aquilo que é moralmente bom que, enquanto interpretada por diversos comentadores, em especial por Ursula Wolf, como sendo uma espécie de motivação para a prática das virtudes éticas, pode ser considerada assim, um pré-requisito necessário para o entendimento prático em Aristóteles. Porém, disso não segue que o mesmo seja decisivo para que um sujeito se torne virtuoso, pois a “eudaimonia” enquanto “bem agir” não depende exclusivamente desta motivação, mas também depende de outros fatores externos, que dependem somente do acaso e a partir desta síntese é possível concluir que, por mais que exista uma disposição natural, da qual somente indivíduos considerados por Aristóteles como “bem nascidos” a possuam, isso não garante a estes afortunados a felicidade plena, porém, capacita-os a terem a chance de alcançá-la.

Em relação ao segundo questionamento, que aborda a questão acerca do desenvolvimento moral como o objetivo no qual Aristóteles supostamente engajaria seus leitores, pode ser parcialmente levado em consideração, pois na medida em que a ética aristotélica propõe que alcancemos o fim último, ou seja, a felicidade que, por sua vez, pressupõe a prática das virtudes éticas como meio para alcançá-la, o agir de acordo com a virtude possuiria então um vínculo com a ação moral. Este vínculo se caracteriza pelo fato de que a motivação para a prática destas virtudes tenha como condição necessária a disposição natural do amor por “τὸ καλόν”, isto é, o amor por aquilo que é moralmente bom, o que para Aristóteles representa algo nobre e digno na pólis.

Por outro lado, uma vez que a virtude enquanto meio termo é interpretada como sendo uma “boa execução”, ou seja, uma ação eficiente para alcançar o fim desejado, a doutrina das virtudes aristotélicas pode também ser resumida como uma proposta meramente funcional, onde a “eudaimonia” seria apenas o fim último da técnica, tornando assim, o suposto objetivo de Aristóteles algo distinto de uma teoria de cunho moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGGIO, J.O. **Prazer e desejo em Aristóteles**. 2011. 205 f. Tese - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ALLAN, D.J. **A filosofia de Aristóteles**. Lisboa: Presença, s/d.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1996.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale, São Paulo: Editora Loyola, 2014.

ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2015.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008.

BARNES, Jonathan. **Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2001.

BITTAR, Eduardo. **Curso de Filosofia Aristotélica**. Barueri: Manole, 2003.

BOTO, Carlota. **A Ética de Aristóteles e a Educação**. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur16/carlota.htm> Acesso em: 17 de Setembro de 2016.

BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010, p.155-182.

CHARLES, Sébastien. **É possível Viver o Que Eles Pensam?**. São Paulo: Editora Bacarolla, 2006.

COMTE-SONVILLE, André. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COOPER, John M. A comunidade política e o bem supremo. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010, p.439-492.

HÖFFE, O. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HOURDAKIS, Antoine. **Aristóteles e a educação**. São Paulo: Loyola, 2001.

ROBINSON, Richard. Sobre a Akrasia em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010, p.65-83.

WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: tratado da virtude moral**; Ethica Nicomachea I 13 – III 8. São Paulo: Odysseus, 2008.