

Noções introdutórias sobre a ética das virtudes aristotélica

3

*Introductory notions about the
Aristotelian virtues' ethics*

*Idalgo J. Sangali**
*Jaqueline Stefani***

Resumo: Não é possível ter pleno desenvolvimento da *virtude* moral e, conseqüentemente, uma boa educação sem entender o uso da razão e dos recursos metodológicos que orientam à ação moral. A partir de conceitos da ética aristotélica, seu método e sua finalidade, o objetivo deste estudo é apontar à necessidade de compreendê-los adequadamente para poder indicar possíveis contribuições para o debate em torno da necessidade de formação moral e ética nos ambientes educativos. “Saber viver”, para além do conhecimento científico e mesmo do conhecimento do bem, significa desenvolver habilidades de deliberar bem, de escolha acertada no rumo da vida, visando sempre ao melhor dos bens: a felicidade. Isso exige entender a estrutura e as funções das partes anímicas responsáveis pelo ato moral da proposta aristotélica, cuja tarefa da *filosofia prática* é ensinar a “agir bem” e tornar os homens bons e virtuosos e, conseqüentemente, verdadeiros cidadãos.

Palavras-chave: Ética. Virtudes. Sabedoria prática. Método. Educação.

Abstract: It is not possible to have full development of moral virtue and, consequently, a good education without understanding the use of reason and methodological resources that guide to moral action. From concepts of Aristotelian ethics, his method and purpose, the aim of this study points out to the need to understand them properly in order to indicate possible contributions to the debate on the need for moral and ethical educational environments. “Living well” beyond the scientific knowledge and even the knowledge of good, means developing skills to deliberate well, to choose wisely on the path of life, always seeking the best of goods: happiness. This

* Doutor em Filosofia. Professor na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

** Doutora em Filosofia. Professora na Universidade de Caxias do Sul (UCS).

requires understanding the structure and functions of the parties responsible for the psychic of the proposed Aristotelian moral act, whose task is to teach practical philosophy of “doing well” and make men good and virtuous, and consequently, true citizens.

Keywords: Ethics. Virtues. Practical wisdom. Method. Education.

Considerações iniciais

Dilema morais e situações manifestas de violência e corrupção causam diferentes reações nas pessoas. Da ideia superficial de que, no processo educativo, não se estuda ética, pois é uma mera questão de caráter pessoal e moral de predomínio familiar ou, então, da constatação de que parece haver “lacunas” ou desinteresse pela formação ética na proporção inversa ao enfoque cognoscitivo-epistemológico de assimilação e produção de conhecimento nos ambientes educacionais, urge a necessidade de que as questões vinculadas à ação humana sejam abordadas. Tal abordagem, se feita com certa propriedade e coerência, requer subsídios teóricos e metodológicos. Nesse sentido, um estudo das diferentes propostas éticas produzidas por filósofos e que constituíram a história da filosofia torna-se importante fonte balizadora para tais questionamentos. Por exemplo, a concepção de *viver bem* ou *ser feliz* que figura em modelos éticos do tipo aristotélico, certamente não se restringe à aquisição de um bom emprego e dinheiro.

Quando um tema como a ética emerge com força na vida cotidiana, tornando-se um problema socioeducacional, ele passa a atrair a atenção tanto dos leigos quanto dos especialistas. A violência, a corrupção, a perda dos valores, etc. são sintomas de que a esfera da moralidade está doente. Uma das formas de contribuir para iniciar a possível superação dessa enfermidade da alma é a reflexão ética.

Quando usamos conceitos como *bem*, *mal*, *virtude*, *liberdade*, *dever*, *felicidade*, *justiça*, entre outros, é preciso ter uma adequada reflexão teórica, através de uma análise crítica dos conteúdos morais, que devem ser metodologicamente trabalhados e ensinados. Tais conteúdos morais estão presentes no fazer tanto científico quanto na vida cotidiana. Para fazer uma reflexão crítica radical, é preciso conhecer ao menos alguns dos modelos éticos e, principalmente, responder à pergunta: qual concepção de homem está impregnada em nosso pensamento e qual é a concepção de humano que almejamos?

Como sujeitos que constroem o caráter desde a infância (é suficiente recordar aqui do processo de formação da consciência moral explicitado por Piaget e Kohlberg) construímos um tipo de saber prático comum, em geral, destituído de fundamentação teórica. O caráter é construído na convivência familiar e na social, na interação com o meio, seguindo exemplos e conselhos, passando pela experiência cotidiana de tomar decisões com consequências morais. De certo modo, via senso comum, a maioria das pessoas sabe ou ao menos supõe que sabe o que é o *bem* e o que é o *mal* para si mesmas e, também, até certo ponto, para os outros. Usa-se dessa familiaridade e da consciência dessa forma de saber para justificar a premissa de que “qualquer um pode e sabe falar de ética”.

Existem muitas abordagens sociológicas, psicológicas ou religiosas que tentam explicar a questão ética, mas estudar teorias éticas, refletir, ou seja, “fazer” ética tomando consciência dos pressupostos ético-metafísicos, antropológicos e metodológicos que condicionam o agir moral – além de decidir e escolher com liberdade e autonomia a melhor alternativa de ação na perspectiva do bem comum – passa a ser tarefa discursiva restrita a alguns poucos filósofos, educadores e estudantes de filosofia. Infelizmente, falta reflexão, e as pessoas, em geral, não têm posição firmada sobre o que é ética e o que é moral e confundem ambas com os códigos de ética profissional ou atitudes moralizantes.

Uma das características dos estudantes de nosso tempo é a pouca leitura e a ânsia por uma formação meramente técnica, deficiente de habilidades argumentativas. Por isso, produzir textos de caráter didático e de leitura complementar caracteriza-se como uma alternativa positiva que visa a introduzir e auxiliar os estudantes, em geral, para uma melhor compreensão das ideias dos clássicos e, conseqüentemente, aprimorar a reflexão como condição para uma ação mais justa e cidadã em seu cotidiano. A própria eficácia de tomar decisões acertadas, boas e justas na perspectiva da ética aplicada aos diferentes campos das atividades tecnocientíficas necessita de subsídios e orientações conceituais que o discurso ético-filosófico disponibiliza.

O objetivo geral deste estudo está em explicar e analisar alguns dos principais conceitos e argumentos das propostas éticas do filósofo grego Aristóteles. As derivações disso exigem a análise de algumas das principais categorias da ética aristotélica, o tipo de método mais adequado ao seu estudo e a própria estrutura da alma, levando em conta o tipo de relação existente entre os homens, principalmente na esfera ético-política. A

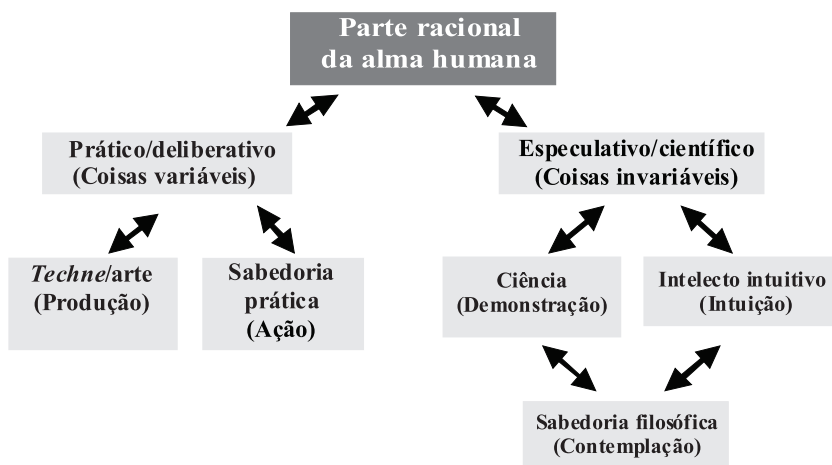
abordagem será limitada em torno de alguns conceitos e passos da reflexão aristotélica, sem adentrar no tratado das virtudes morais. A originalidade de Aristóteles em propor o primeiro tratado sistemático e *científico* de ética, focado num ideal de felicidade que é o elemento atrativo para um agir orientado que possibilite *conduzir-se bem* e *ir bem* na vida, parece sugerir uma leitura diferente do que seja uma vida ativa e política, especialmente quando confrontada com nosso contexto socioeducacional.

A ética no quadro geral da reflexão filosófica aristotélica

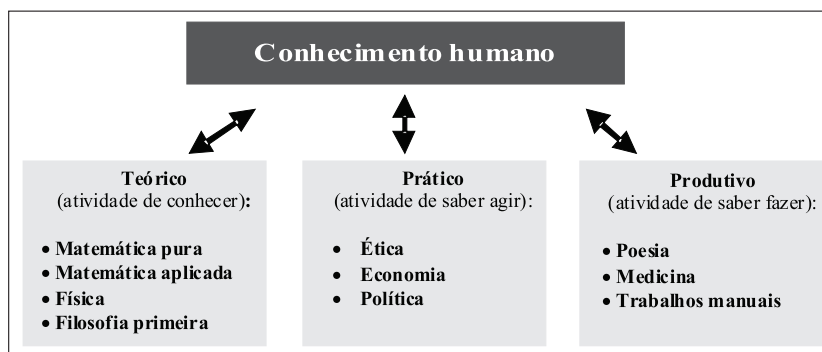
A sentença antropológica: “Todos os seres humanos desejam, por natureza, conhecer” e que abre a *Metafísica* aristotélica é, sem dúvida, instigante. Tal sentença é assumida pela tradição e retomada por São Tomás de Aquino como um princípio ontológico essencial cuja ânsia humana pelo saber só poderá atingir a sua plenitude na vida transcendente. Isso, em geral, todo cristão sabe. Todavia, no pensamento de um pagão como Aristóteles, o que, precisamente, todos desejam conhecer e como se obtém tal conhecimento?

No Livro VI da *Ética a Nicômacos* (EN), Aristóteles caracteriza duas disposições da alma nas quais há um princípio racional: a calculativa, cuja contemplação se embasa em coisas de causas variáveis, e a científica, a contemplação de coisas cujas causas são invariáveis. A calculativa, ou deliberativa, compreende a arte (*techne*) e a sabedoria prática (*phrónesis*), também chamada de discernimento ou prudência. A primeira visa à produção de algo, e a segunda tem a ação por finalidade. A científica compreende a ciência (*epistheme*) e a sabedoria filosófica (*sophia*). A ciência é aquela disposição da alma que nos torna aptos a demonstrar, partindo dos primeiros princípios, porém não é ela a responsável pela aquisição de tais princípios, que nos são facultados pelo intelecto intuitivo ou inteligência (*nous*). A sabedoria filosófica, a mais perfeita e completa de todas, se compõe da junção da ciência com o intelecto intuitivo. Temos, então, que “são cinco as disposições em virtude das quais a alma alcança a verdade por meio da afirmação ou da negação: a arte, a ciência, o discernimento, a sabedoria filosófica e a inteligência”. (EN VI 3, 1139b, 2-4).

Tal estrutura pode ser visualizada na seguinte figura:



Outra forma canônica de dividir as esferas de conhecimento em Aristóteles é através da tripartição: *teórico* (busca a verdade); *prático* (realiza ações); e *produtivo* ou *poiético* (faz ou produz algo). O conhecimento teórico compreende a matemática pura (aritmética e geometria), a matemática aplicada (astronomia, mecânica, náutica, óptica e harmônica), a física (cosmologia, meteorologia, psicologia, zoologia e botânica) e a filosofia primeira (teologia filosófica, ontologia e teoria dos princípios do pensamento). O conhecimento prático compreende a ética, a economia, a política. O conhecimento produtivo compreende a poesia, a medicina e os diversos tipos distintos de trabalhos manuais. É o que pode ser visto na figura 2.



A questão do método na ética

O conhecimento não se obtém de um único modo, por meio de um único método. Várias são as sentenças que corroboram tal ideia de pluralidade aristotélica, e vários são os livros em que Aristóteles as expõe. “Da mesma forma que é insensato aceitar raciocínios apenas provável [sic] de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas.” (EN I 3, 1094b, 25-28), ou ainda, que “não se deve exigir em todos os casos o rigor matemático”. (*Metafísica*, á 3, 995a, 15).

Aristóteles abre os *Tópicos* definindo o conhecimento, o raciocínio ou o argumento como algo em que, estabelecidas certas coisas, outra diferente se deduz. Há diferentes tipos de conhecimento, dentre eles se destacam os conhecimentos: i. *demonstrativo*, quando parte de premissas verdadeiras e primeiras que geram convicção por si próprias; ii. *dialético*, quando parte de premissas que são opiniões reputadas, aceitas por todos, pela maioria ou pelos mais sábios; e iii. *retórico*,⁴ semelhante ao dialético, parte de premissas que são prováveis, porém, para obter uma aceitação e um impacto maior, os silogismos retóricos, às vezes, são incompletos.

Aristóteles nomeou “conhecimento do *que*” – da coisa, daquilo que *é*, do fato – aquele que se obtém por sensação, por observação empírica e “conhecimento do *porquê*” – da razão, da causa da coisa em questão ser o que *é* – ao conhecimento científico, “de fato, se as sensações são, por excelência, os instrumentos de conhecimento dos particulares, entretanto não nos dizem o porquê de nada: não dizem, por exemplo, por que o fogo *é* quente, apenas assinalam o fato de ele ser quente”. (*Metafísica*, A 1, 981b, 10). Pode-se perceber aqui a primeira evidência, em Aristóteles, acerca do conhecimento e de suas distinções: uma coisa *é* saber algo, e outra distinta *é* saber o porquê de algo. A primeira diz respeito aos particulares, e a segunda, aos universais, “a experiência *é* conhecimento dos particulares, enquanto a arte *é* conhecimento dos universais”. (*Metafísica*, A 1, 981a, 15).

A experiência *é* a responsável por traçar o caminho que conduzirá cada ciência aos primeiros princípios por meio da razão intuitiva, faculdade responsável pela apreensão das essências ou definições que servirão de premissas aos silogismos demonstrativos, “inicialmente, são-nos evidentes e claras sobretudo coisas confusas: depois, a partir delas, para aqueles que as

⁴ Na abertura dos *Tópicos*, Aristóteles não menciona o silogismo retórico. Tal menção foi feita levando-se em consideração as demais obras do filósofo.

discernem, tornam-se conhecidos os elementos e os princípios”. (*Física*, I, 184a, 21). A partir de particulares se extrai o universal por meio da razão intuitiva para, então, demonstrar cientificamente.

Antes de partir para a investigação ética propriamente dita, Aristóteles introduz, na *Ética a Nicômacos*, algumas considerações metodológicas nos três primeiros capítulos do Livro I e as renova no sétimo capítulo (1098a) e no início do Livro II (1104a). Cabe ressaltar aqui, *en passant*, que Aristóteles faz uma ética como filosofia prática, englobando o social e o político, em oposição à filosofia teórica, embora tenha, em sentido estrito, além de uma intenção prática, também um aspecto teórico. Como filosofia prática, a ética é uma ciência apenas esquemática, ou seja, não deve pretender alcançar a clareza e a exatidão como nas ciências matemáticas, por exemplo. Há uma concepção não absoluta, isto é, relativa de exatidão, sem cair em um *relativismo absoluto*.

As questões práticas são orientadas pelo princípio de que “nossa discussão será adequada se tiver a clareza compatível com o assunto, pois não se pode aspirar à mesma precisão em todas as discussões”. (EN I 3, 1094b, 11). Desse modo, a possibilidade de um estudo da ética só é possível na medida em que a estrutura, as causas e os princípios morais forem buscados e apresentados como *esquema* ou *esboço* que deve ser completado pela *razão prática (phrónesis)* na consideração de cada situação específica particular. O comportamento e o agir moral modificam-se, pois estão no âmbito da contingência, mas isso não afasta a possibilidade, embora limitada, de a ética ser um tipo de conhecimento universal, necessário e coerente, dentro de sua especificidade e singularidade, considerado pelo viés metodológico da analogia. (EN VI 5, 1140a, 24-35).

As regras da razão prática são diferentes das regras da razão teórica, que trabalha com o nexos causal necessário e universal. No âmbito do dever-ser, da contingência, da liberdade, as regras não podem ser rígidas e exatas. Não dá para usar o silogismo teórico como nas ciências. Contudo, é possível o uso de um tipo de silogismo prático. Tendo o *esboço* ou *esquema*, cabe ao agente, através dos critérios práticos, preenchê-lo a partir das situações particulares e concretas, conforme o próprio Aristóteles (EN I 7, 1098a, 21).

Como o pensar começa com o conhecido, não em si, mas para nós, é razoável pensar no agir prático a partir de um pré-saber ou de uma pré-compreensão, isto é, do próprio conhecimento prático cotidiano adquirido mediante uma boa formação. Esse é o subsolo no qual as raízes da ética se encontram enterradas e sem o qual não é possível compreender o ponto de

partida e os critérios, ou princípios, buscados e trabalhados por Aristóteles. Nesse caso, quem tem mais experiência e “adquiriu bons hábitos em sua formação” (homem instruído e não o jovem inexperiente ou as pessoas com falta de controle, “fraqueza da vontade” [*akráticas*]), além de “bom juiz de tais assuntos”, está em condições de discutir os assuntos “referentes à ciência política” e, o que é mais importante, agir eticamente e não se restringir ao conhecimento teórico da ética. (EN I 3, 1095a, 1; 4,1095a, 8-30).

Como a ação humana está sujeita à transformação, ao movimento, ao contingente, então o critério metodológico deve ser buscado em um tipo de conhecimento advindo da experiência ordinária e de acordo com as *opiniões reputadas* [*endoxai*]. Nas opiniões habituais dos homens instruídos, encontramos um tipo de conhecimento geral ou típico, que pode ser fundamentado pela argumentação articulada, já que não é possível pela dedução do silogismo teórico. Desse modo, é identificada por Aristóteles uma instância normativa nas experiências da vida prática através dos juízos de alguns poucos homens, identificados como excelentes ou virtuosos – *phrónimos* –, dos quais são extraídos os critérios do *meio-termo* [*mesótes*] e o da *reta razão* [*orthós logos*]. (DÜRING, 1995, p. 523).

Mas a orientação metodológica assentada na análise e no estudo da experiência pré-filosófica expressa na própria linguagem ordinária e, portanto, nas *opiniões reputadas* [*endoxai*], não é a única, pois no sétimo capítulo (1097b e 1098a) Aristóteles parece interromper e abandonar os primeiros passos até aqui sugeridos e adotar um novo ponto de partida metodológico em direção à definição da *eudaimonia*. Essa mudança, que vai caracterizar a maior parte do conteúdo do Livro I e do X, introduz a tematização do fim último do homem e a sua mais alta virtude mediante a sua *função* específica, ou seja, na esfera do intelecto ou entendimento, que tem como função sublime a contemplação filosófica.

Parece haver um duplo procedimento metodológico, apontando para as duas principais candidatas à vida eudaimônica, que se distinguem. A dificuldade está em saber qual é, para Aristóteles, o tipo de vida correspondente à *felicidade*. É a vida da prática das virtudes políticas ou a vida contemplativa ou, talvez, a união de ambas numa única concepção de *felicidade*?

Em busca da definição de *bem*, de *virtude* e de *felicidade*

Após Aristóteles definir as estratégias metodológicas, ele vincula os conceitos de *fim*, *bem*, *melhor dos bens* e *virtude* com o *bem*, atestando que, entre os bens, o homem busca o bem supremo, e esse é identificado por todos como sendo a *felicidade* ou *vida boa*, ou ainda, a *prosperidade* [*eudaimonia*]. No passo seguinte, Aristóteles definirá em que consiste tal tipo de vida. A partir dos modelos ideais de felicidade existentes em seu tempo, três candidatas para serem a vida feliz são consideradas e analisadas por Aristóteles. A vida dos prazeres é rapidamente descartada em sua compreensão do que é a *felicidade* ou *vida boa* [*eudaimonia*]. Restam duas formas de vida ou dois caminhos possíveis de se realizar nessa busca pela *eudaimonia*: a prática das virtudes políticas do cidadão na *cidade-Estado* [*pólis*] e o exercer contemplativo direcionado às coisas mais excelentes e divinas possíveis ao saber teórico humano. Se considerarmos o texto da *Ética a Nicômacos*, ele parece oscilar entre as duas formas de vida, mas não deixa dúvidas de que quem escolhe a vida política em vista das honras não pode ser levado a sério como homem feliz.

Independentemente de ser a prática das virtudes políticas ou a vida dedicada à investigação teórica dos primeiros princípios e das causas do ser como ser e das coisas divinas, a grande questão é de que modo a *sabedoria prática* ou *prudência*, ou ainda, o *discernimento* [*phrónesis*] pode tornar o homem feliz? No que propriamente consiste a vida virtuosa na *Ética a Nicômacos*? A prática ou o exercício habitual das virtudes morais é suficiente para ser virtuoso e feliz? A pergunta básica é: o que eu devo fazer para viver uma vida bem-sucedida, isto é, feliz? Entender essas questões e perceber em que medida a parte racional da alma participa da parte irracional, no âmbito das virtudes morais, são decisivos para compreender os critérios do agir moral, isto é, o alcance da proposta ética aristotélica e a própria ideia de *vida feliz* e, desse modo, avaliar o próprio papel do processo educativo.

Aristóteles introduz o conceito de *agathón* [*bem*] ou [*bom*] nas chamadas *virtudes éticas* [*ethois aretai*], mais precisamente, nos próprios hábitos morais. É a descoberta do verdadeiro objeto da ética. (ARANGUREN, 1986, p. 165). Ainda no Livro I, o filósofo inicia expondo que todas as coisas visam a um bem, e que o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem. Todavia, os fins são diferentes: alguns são produtos das atividades, e outros são as próprias atividades. O filósofo busca, nesse ponto, o fim que é desejado por si mesmo, tal é o melhor dos bens, o sumo bem. Aristóteles afirma que

todos os homens concordam que o sumo bem é a felicidade, entretanto, divergem sobre o que ela é.

A felicidade é buscada por si mesma e não no interesse de outra coisa. Por outro lado, virtudes como a honra e o prazer só são desejadas tendo em vista a felicidade. A felicidade é descrita como: i. algo absoluto, autossuficiente e como finalidade da ação; ii. uma atividade da alma conforme a virtude; iii. o primeiro princípio da sabedora prática, o objetivo e o fim ao qual a boa deliberação visa.

Embora o tema principal da abordagem aristotélica seja a felicidade, dos dez livros do texto da *Ética a Nicômacos*, mais de dois terços da obra tratam das virtudes humanas. Define que a *virtude* [*areté*] não é emoção ou faculdade, mas uma *disposição* [*diáthesis*] que se consolida no agente moral pelo desenvolvimento de uma *capacidade* [*dinamis*] e pelo exercício, como *atividade* [*enérgeia*], dessa mesma capacidade. (EN II 5, 1105b). Ela é uma disposição habitual, um *hábito* [*éksis*] voluntário, isto é, implica um ato de *deliberação* [*bouleusis*] e de *escolha deliberada* [*proairesis*] dos meios mais adequados para chegar a um *fim* [*télos*] posto pelo *desejo* [*epitumíal boulesis*]. Sempre lembrando que o *télos* que motiva todo e qualquer tipo de busca é a felicidade [*eudaimonia*].

Para melhor entender a proposta aristotélica da prática das virtudes na *pólis*, é necessário considerar a ligação estreita entre o conceito de *virtude* [*areté*] e o conceito de *bem* ou *bom* [*agathón*] inseridos na estrutura ontológica tripla da dimensão ética humana que visa a bens objetivamente identificáveis: a tendência desejanse ou almejanse, a tendência natural e a tendência racional. Em outras palavras: o desejo humano pela felicidade é uma tendência natural e racional e que deve ser exercida pela função própria do homem, isto é, racionalmente.

No seu sentido primário, *areté* não tinha uma conotação moral, e um homem pleno e feliz era entendido como o perfeito exercitar de todas as suas capacidades humanas. A virtude estava atrelada à prática de certas atividades humanas consideradas *excelências*, como a *valentia* do guerreiro, os atos *nobres*, *heroicos*, do tipo aristocrático, herdados da tradição homérica. Depois, passa a significar *bondade*, *excelência*, *qualidade* de ações ou resultados de ações e funções específicas da essência natural de cada ato, ente, ou produzido pelo homem pelo seu próprio esforço e trabalho, como descrito em Hesíodo. Etimologicamente, *areté* tem parentesco com o comparativo e o superlativo de *agathós* (*bem* ou *bom*) que é *ameínon* [*melhor*, *mais virtuoso*] e *áristos* [*excelente*, *o melhor*].

A possibilidade de vida das virtudes políticas está diretamente ligada à realização das virtudes intelectuais, que “em grande parte [...] deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isto ela requer experiência e tempo)” (EN II 1, 1103a, 15) sobre a parte apetitiva da alma, na concretização habitual de um agir moralmente orientado, isto é, na atualização das virtudes morais, por parte dos indivíduos inseridos na comunidade estamental. O indivíduo reconhece o fim mediante a indução e a educação, enquanto ele se exercita no cumprimento de boas ações. Há uma ordenação hierárquica dos fins e das virtudes morais, tanto em nível individual como em nível social, assim como a subordinação do corpo aos ditames da alma racional. O costume e as normas sociais estabelecidas na comunidade fornecem o material para formalizar os conteúdos a serem louvados ou censurados na perspectiva moral. (EN I 12, 1101b; II 5, 1106^a; III 1, 1109b).

Para Aristóteles, a *virtude* [*areté*] é definida como certa propriedade disposicional humana atualizada pelo hábito de praticar ações boas, o hábito formador do caráter, para controlar nossas *paixões* [*pathé*]. Nesse sentido, “nem por natureza nem contrariamente à natureza a excelência moral é engendrada em nós, mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito”. (EN II 1, 1103a, 24). As tendências da parte apetitiva da alma, que *participa* de certa forma da razão, para o prazer/dor devem ser moldadas e não suprimidas. O ato de evitar os vícios ocorre na medida em “que devemos tornar-nos justos, praticando atos justos e, moderados, praticando atos moderados”. (EN II 4, 1105b, 14).

Cada virtude está no meio de dois vícios, mas não é uma medida exata equidistante entre os extremos e, dependendo do caso e das circunstâncias, aquilo que deve ser feito e o correto pode estar mais próximo de um dos extremos. Aristóteles é claro ao definir que virtude/excelência é

uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo, a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo. (EN II 6, 1106b, 1-7).

Aristóteles distingue duas espécies de excelência, ou virtude: as intelectuais (ou dianoéticas), que dependem da instrução (experiência e tempo) e permitem conhecer a verdade, e as morais (ou éticas), que dependem do hábito e são disposições de nossas emoções que nos ajudam a responder corretamente a situações práticas. Assim, “nenhuma das várias formas de excelência moral se constitui em nós por natureza, [...] mas a natureza nos dá a capacidade de recebê-la, e essa capacidade se aperfeiçoa com o hábito, [...] todavia, adquirimo-las por havê-las efetivamente praticado”. (EN II 1, 1103a, 18).

O que deve ser observado aqui é que as virtudes morais, diante da possibilidade de serem tomadas como naturais, só se constituem em nós pelo hábito, na medida em que temos naturalmente a capacidade de ser virtuosos e de aperfeiçoar essa capacidade natural pelo exercitar habitual. Elas não existem *em si*, independentes do homem e, também, não são qualidades inatas, embora possamos falar de uma capacidade recipiente em potência e de diferentes modos de sermos virtuosos, isto é, como virtude moral natural ou virtude moral própria ou em sentido estrito. É o que Aristóteles afirma no fim do Livro VI:

De fato, até as crianças e os animais selvagens possuem as disposições naturais, mas sem a razão elas podem evidentemente ser nocivas. [...] Mas se uma pessoa de boa disposição natural dispõe de inteligência passa a ter excelência em termos de conduta, e a disposição que antes tinha apenas a aparência de excelência moral passa a ser excelência moral em sentido estrito. Portanto, da mesma forma que na parte de nossa alma que forma opiniões há dois tipos de qualidades, que são o talento e o discernimento, na parte moral também há dois tipos, que são a excelência moral natural e a excelência moral em sentido estrito, e esta última pressupõe discernimento. (EN VI 13, 1144b, 8-16).

Ficam evidentes os dois modos de virtude moral, ou seja, a virtude moral proveniente do simples hábito e a virtude moral adquirida por hábito e guiada pela razão. A distinção entre esses dois modos de ser virtuoso, na prática, é que, enquanto um indivíduo age moral e justamente conforme o hábito ou costume de fazer aquilo que deve ser feito, pois *sabe*, de certo modo, o que é bom e justo, o outro indivíduo age, também, justa e moralmente, porém com a efetiva participação da virtude intelectual prática. Lembrando que é a *sabedoria prática* [*phrónesis*] que delibera, calcula a partir

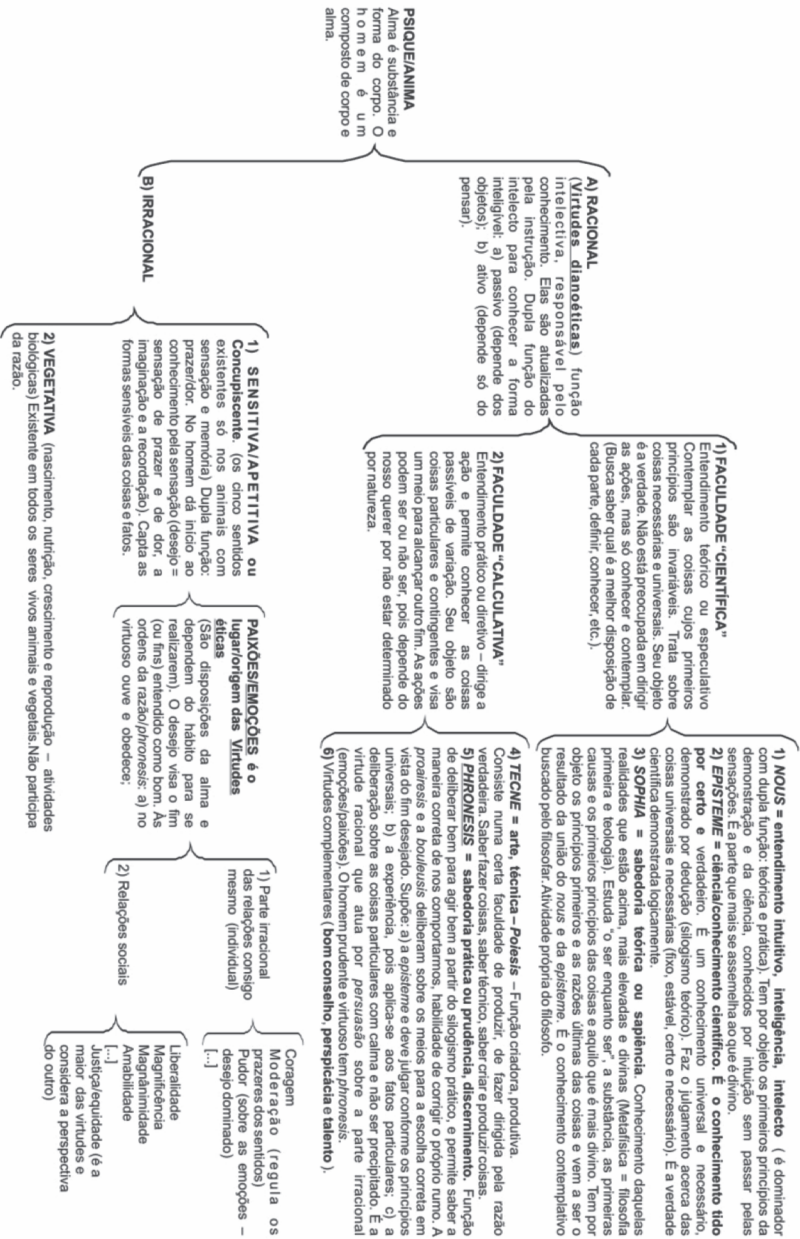
de razões, de argumentos e princípios práticos. Nesse caso, há plena consciência ou saber no escolher deliberado sobre aquilo que se está fazendo, garantido pelo caráter moldado para o bem que só visa ao melhor dos bens. São necessários alguns pré-requisitos para praticar a virtude moral propriamente dita. Quem pratica um ato moralmente virtuoso e, portanto, voluntário e com conhecimento de causa, diz o Estagirita,

deve estar em certas condições quando as pratica; em primeiro lugar ele deve agir conscientemente; em segundo lugar ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável. (EN II 4, 1105b, 28).

A diferença e a passagem de um agir virtuoso natural para um agir propriamente moral, em sentido estrito, estão na forma ou no modo de agir. Ao dar conta das razões, dos motivos, dos porquês de tal ato, a ação moral passa a ser plenamente conduzida pela razão prática, pela sabedoria prática ou prudência. O movimento restringe-se ao âmbito da ação moral, porém, com a pretensão de *persuadir* nossa faculdade apetitiva através das razões da *sabedoria prática* [*phrónesis*]. Essa visa, através da cooperação das demais virtudes intelectuais, a atualizar a virtude moral em sentido estrito, isto é, a virtude perfeita. A parte racional e a parte emocional, ou sensitiva, são diferentes partes de nossa alma e, como virtudes, não se sobrepõem. Mas a virtude intelectual da sabedoria prática atua, em geral, sobre a parte irracional, emotiva, através da persuasão. Esse domínio ou comando racional sobre as emoções revela a habilidade e a função da sabedoria prática que permite identificar e saber o modo correto e justo de nos comportarmos.

Aristóteles introduz o conceito de *persuasão* para estabelecer o nexo causal entre as duas partes da alma, sendo condição de possibilidade do ato moral. É possível representar graficamente (figura 1) a estrutura da alma e suas partes, conforme apresentadas por Aristóteles no fim do Livro I da *Ética a Nicômacos* e explicada no Livro VI e, assim, melhor perceber suas funções e o tipo de relação entre elas, especialmente a *phrónesis*, com a parte irracional (apetitiva e sensitiva).

Figura 1 – Estrutura da alma e suas partes



Na escolha e na decisão moral, ocorre a relação entre a sabedoria prática (5), que pertence a faculdade prática “calculativa”, e a parte apetitiva, desejante (a), que pertence à parte irracional da alma.

Como a parte racional atua sobre a irracional? Aristóteles responde que é por *persuasão*. Porém essa relação de dominação interna via argumentos, boas razões, só é bem-sucedida naquele que tem uma pré-disposição bem-orientada para o bem. Tem que haver uma abertura às virtudes de caráter que, pela força do hábito bem-conduzido e orientado no seu exercitar, torna-se continente, moderando seus desejos. É um tipo de desejo bem-orientado. Para Aristóteles, a atuação por *persuasão* não é eficaz naquele homem que teve desde a infância uma formação de modo vicioso de sua sensibilidade, tornando-se um incontinente. Nesse caso, o homem é possuidor de um desejo mal-orientado sem uma dimensão estética e ética, não havendo abertura para a prática de boas ações, receber e ouvir bons conselhos racionais sobre a vida que deve buscar realizar. O papel da virtude intelectual da sabedoria prática [*phronesis*] é justamente a de atuar sobre essa parte da alma visando a orientar a escolha, a deliberação e a decisão para o bem.

A responsabilidade pelas ações e decisões está diretamente ligada à questão da vontade racional. O agir voluntariamente, entendido como virtude não pode ser concebido na perspectiva dos desejos, das intenções ou das decisões improvisadas e momentâneas. É preciso agir com razoável conhecimento das circunstâncias para, assim, poder decidir adequadamente e, a partir desse desejo deliberado, poder agir de modo correto e justo. O desejo corretamente orientado é fruto da prática habitual das virtudes morais, que, desde o nascimento, vão constituindo nossas personalidades na medida em que somos educados e que fazemos nossas escolhas e ações ao longo da vida. Há algo mais: os elementos irracionais devem estar sob o domínio do racional. O hábito de praticar boas ações vai constituindo nosso caráter moral que, por sua vez, deverá expressar sob as orientações da razão as escolhas e respostas emocionais corretas e justas para alcançar uma vida boa e feliz.

Quando Aristóteles fala da excelência moral como disposição relacionada com a reta razão, ele insiste que não é apenas uma relação disposicional racional conforme o discernimento, “pois a excelência moral não é apenas a disposição consentânea com a reta razão; ela é a disposição em que está presente a reta razão, e o discernimento é a reta razão relativa à conduta”. (EN VI 13, 1144b, 24-26). Resume sua posição contrária a Sócrates ao

dizer que as várias formas de excelência moral pressupõem a manifestação da razão e conclui que

sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem a excelência moral. [...] A escolha não será acertada sem o discernimento, da mesma forma que não o será sem a excelência moral, pois o discernimento determina o objetivo e a excelência moral nos faz praticar as ações que levam ao objetivo determinado. (EN VI 13, 1144b, 31-49).

No entanto, antecipando o conteúdo do Livro X da *Ética a Nicômacos*, alerta que “o discernimento não tem o primado sobre a sabedoria filosófica, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto” e justifica dizendo: “Sustentar o primado do discernimento equivaleria a dizer que a ciência política comanda até os deuses, porque ele emite ordens acerca de todos os assuntos da cidade.” (EN VI 13, 1144b, 55).

Existe um critério para orientar a escolha e a decisão à ação moral? Na teoria aristotélica, é possível encontrar vários critérios. Por exemplo, para determinar o que é um ato virtuoso ou vicioso, tanto a *sabedoria prática* [*phrónesis*] quanto a *virtude* [*areté*] revelam-se insuficientes. No primeiro, o de ser prudente, tende a ser um critério vazio e relativista; e, por sua vez, o segundo apresenta-se como circular, pois o ato é bom, porque provém da virtude, e a virtude é o ato de fazer o ato bom. Logo, a mera tradição não pode ser o critério para o bem e o mal. A solução do meio-termo equidistante dos extremos também não convence Aristóteles. Nos assuntos de moral, usar um critério quantitativo não é adequado. O *meio-termo* deve ser uma medida moral, isto é, *justa e boa*, pois a virtude é, em última análise, fazer o que é conveniente. No fim do Livro II, afirma:

Mas não é fácil determinar racionalmente até onde e em que medida uma pessoa pode desviar-se antes de tornar-se censurável (de fato, nada que é percebido pelos sentidos é fácil de definir); tais coisas dependem de circunstâncias específicas, e a decisão depende da percepção. Isto é bastante para determinar que a situação intermediária deve ser louvada em todas as circunstâncias, mas que às vezes devemos inclinar-nos no sentido do excesso, e às vezes no sentido da falta, pois assim atingiremos mais facilmente o meio termo e o que é certo. (EN II 9, 1109b, 20).

Em última análise, a *areté* é uma disposição para escolher, um hábito voluntário, adquirido e deliberado, que se concretiza enquanto é justo meio tomado em relação a nós de modo tal como o determinaria um bom juiz, um *homem prudente e sensato* [*phrónimos spoudaios*] ajuizando em conformidade com a *reta razão* e a sua *experiência* [*peira*]. (EN II 6, 1106b; III 5, 1114b). Quer dizer, o critério último parece ser a *reta razão*, ou seja, os argumentos, as *razões* apresentadas, pois deve deliberar acerca do meio mais adequado para conseguir alcançar o fim e o bem para o homem. E isso é algo fundamentalmente humano, produto da experiência e do pensar criativo do homem: a *reta razão*, não como único e mero princípio formal isolado ou uma simples regra, mas como uma atividade e uma qualidade intelectual conjuntamente atuando com os demais princípios formais especulativos (*phrónesis – areté – mesótes*). Esses princípios são extraídos da determinação fática, conforme os juízos de homens prudentes, que são aqueles que sabem julgar o que é bom não só para si próprios, mas para os homens em geral, isto é, universalmente. Também são os que consideram os diferentes bens parciais e estabelecem e levam em conta, conjuntamente, a possível harmonia entre esses bens. (EN VI 5, 1140b). Resume Guariglia que

a compreensão da virtude está indissolavelmente unida à sua aprendizagem mediante a prática correspondente. Esta estreita conexão entre terminologia moral, norma implícita e ação efetivamente existente como manifestação de um costume no interior de uma comunidade, a que constitui o caráter central da noção aristotélica de virtude. [...] As virtudes, em efeito, são para Aristóteles a realização prática da norma, enquanto hábitos de escolher adequadamente o medido. Por outro lado, [...] a norma aparecerá como o aspecto teórico da prática corporificada nos costumes (*éthos*). (1992, p. 181s).

Na concepção de Aristóteles, para que o homem possa exercitar-se habitualmente nas virtudes, escolhendo deliberadamente e agindo conforme os critérios racionais, ele deve estar, no mínimo, familiarizado com as normas sociais, embora não tenha clara consciência (*conhecimento certo e verdadeiro*, isto é, a *episteme*) das mesmas. É a repetida distinção entre saber teórico e saber prático e suas respectivas virtudes, nas quais a tarefa de cada parte é

diferente. Em relação ao saber prático, é preciso que o agente tome consciência de que certas coisas são tidas socialmente como ruins de serem praticadas em determinadas situações e que também tenha a percepção adequada sobre o que é relevante em relação à sua posição diante de um fato a exigir uma decisão e ação. De qualquer modo, para o agente moral superar a fraqueza moral e se tornar virtuoso, ele precisará estar *pré-disposto*, como um homem *continente* [*egkratés*] que, como tal, participa da razão enquanto a ouve e a obedece; considera, acima dos sentimentos individuais imediatos de prazer/dor, os benefícios e as finalidades dos demais indivíduos envolvidos. Enfim, a atividade pública e um meio político com condições apropriadas são requisitos instrumentais necessários para o descobrimento, o cultivo e a manutenção do bom caráter e a boa *atuação* segundo a virtude, conforme sustenta Nussbaum (1995, p. 437). É no suado esforço de moldar o caráter, controlar ou dominar as paixões que o homem se educa para uma *vida boa* na sociedade, sem esquecer que para tal a companhia dos verdadeiros amigos está entre as principais virtudes morais que são condições de felicidade.

Considerações finais

A busca da plenitude, enquanto somos *animal racional* que, no interior do indivíduo deve procurar o equilíbrio, o controle das virtudes do caráter, as virtudes morais como *meio-termo* definido pela *reta norma* da sabedoria prática prudencial, não é suficiente. Ela só pode ser completada ao se reconhecer, o indivíduo também, como *animal político* e, portanto, atinge a sua plena realização atualizando a sua natureza de ser social, isto é, como cidadão, na idade da razão e não como adolescente inexperiente, que convive harmoniosa e amistosamente na *pólis*. Pertencer à *pólis* e participar de uma comunidade de política “desempenham uma função instrumental necessária” para o desenvolvimento e a manutenção do bom caráter. (NUSSBAUM, 1995, p. 434-437). A plena participação política, sem impedimentos, obstáculos e mau funcionamento da *pólis* são condições indispensáveis para a prática das virtudes morais e da vida eudaimônica.

Nessa direção, encontramos, no topo hierárquico das virtudes morais, a virtude da justiça que encerra todas as demais virtudes. Convém lembrar a importância da virtude da *justiça* (Livro V) na ética aristotélica, uma vez que a justiça tem a tarefa do equilíbrio e da equidade no plano coletivo da comunidade social e culmina na identificação da ética com a justiça. Também

o longo tratamento dado por Aristóteles à *amizade* (Livros VIII e IX) sugere a importante função da mesma na convivência e, portanto, na prática das virtudes morais na *pólis*. A prática de todas essas virtudes morais visa ao mesmo fim, que deve contar, também, com os favores da fortuna, isto é, estar “suficientemente aquinhoadado com bens exteriores” (EN I 10, 1101a, 11), mas não tornar a busca da riqueza e a vida de rico como o fim último do homem. Diz o filósofo: “O homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão [permanência] e será feliz por toda a sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos freqüentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme a excelência.” (EN I 10, 1100b, 18).

Na perspectiva aristotélica, portanto, está ao nosso alcance e é possível desenvolver habilidades de deliberar bem, de cálculo racional adequado, de escolha acertada e de correção na decisão e no rumo da vida, visando sempre ao bem mais elevado possível a um ser humano. Para adquirir e desenvolver tais capacidades ou disposições (virtudes morais e intelectuais), é indispensável uma boa educação. A formação do caráter, isto é, o controle sobre as paixões e emoções é alcançado pelo exercício repetido desde a infância e ao longo de toda a vida, praticando atos morais considerados virtuosos.

Para Aristóteles, para alguém ser justo, amável, corajoso não é uma questão de instrução ou ensino formal, mas de hábito adquirido no ambiente familiar e social bem-ordenado. Como os seres humanos são *animais racionais* capazes de escolhas voluntárias e livres, então a educação moral do caráter pelo hábito não pode ser algo do tipo “adestramento”, mas é condição necessária. Por sua vez, as virtudes intelectuais são atividades próprias da razão e necessitam, para se desenvolver, do ensino formal. Ao desenvolver o hábito de praticar ações boas e justas, o caráter é moldado na virtude, e, no caminho do ensino formal, se aprende a usar a razão e o raciocínio práticos para aperfeiçoar as escolhas e decisões morais. No entanto, para estudar esse assunto e ter conhecimento de causa, chegar à definição sobre os conceitos éticos estruturantes, seja na esfera pessoal, seja na pública, é preciso observar os passos metodológicos utilizados pelo próprio Aristóteles para compreender o alcance da sua teoria ética.

Referências

ARANGUREN, José Luis L. *Ética*. Madrid: Aliança, 1986.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Cury. 2. ed. Brasília: Ed. da UnB, 1992.

_____. *Metafísica*: ensaio introdutório. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Trad. de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v. 2.

_____. *Física I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentário de Lucas Angioni. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2009.

DÜRING, Ingemar. *Aristotele*. Trad. de Pierluigi Donini. 5. ed. Milano: Mursia, 1995.

GUARIGLIA, Osvaldo. *Ética y política según Aristóteles*. Buenos Aires: Centro de Ed. de América Latina, 1992. 2 v.

NUSSBAUM, Martha C. *La fragilidad del bien*. Trad. de Antonio Ballesteros. Madrid: Visor, 1995.

SANGALLI, Idalgo J. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

Recebido em 10 de julho de 2012.

Aprovado em 26 de julho de 2012.