

# As Virtudes em Aristóteles

*\*Denis Silveira*

## **RESUMO**

O objetivo desse artigo consiste em explicitar e discutir as principais teses de Aristóteles a respeito da virtude e da ética no livro **Ética a Nicômaco**. De acordo com a interpretação de Aristóteles, a virtude (*aretê*) é encontrada no meio termo (*mesótês*) entre ações opostas, entre o excesso e a deficiência, e é divisível em virtudes intelectuais e virtudes éticas.

**Palavras-Chave:** Virtude - Ética - Filosofia - Aristóteles.

## **ABSTRACT**

*The aim of this paper is to explain and to discuss the principal thesis of Aristotle concerning to virtue and the ethics in the **Nicomaco's Ethics** book. According to Aristotle's interpretation, the virtue (*arete*) is finded in the middle term (*mesótês*), between opposites actions, between the excess and the deficiency, and is divided in the reasons virtue and the ethics virtue.*

**Key Words:** *Virtue - Ethics - Philosophy - Aristotle.*

---

\* Mestre em Filosofia pela PUCRS e Doutorando em Filosofia pela PUCRS. Coordenador do Curso de Filosofia da URI - Campus de Erechim. Professor do Departamento de Ciências Humanas

## Introdução

A ética aristotélica é social, e a sua política é ética. Elas estão completamente relacionadas, uma vez que na ética o homem individual é essencialmente membro da sociedade e, na política, a virtude social do Estado é a medida da virtude de seus cidadãos. A tarefa da ética consiste em estabelecer critérios para uma vida ordenada dentro de uma sociedade, fundamentando esses critérios a partir dos fatos da vida, a partir da experiência. A ética e a política possuem uma vinculação com o *éthos*, e a ética tem a sua particularidade na ação e não somente no conhecimento, pois a sua finalidade é o próprio agir ético do homem em sociedade. A ética deve estabelecer uma relação dialética entre a teoria e a prática, porque sua tarefa não é a construção de sistemas conceituais, mas de esclarecer a ação através da qual o homem busca realizar-se.

É nessa perspectiva que Aristóteles se pergunta a respeito de qual é a melhor vida, qual o bem supremo da vida, o que é a virtude (*arete*), como vamos encontrar felicidade e satisfação na vida. A finalidade (*télos*) de nossa vida é alcançar a felicidade (*eudaimonía*). Para alcançarmos a *eudaimonía*, precisamos viver racionalmente, e viver racionalmente significa viver segundo a virtude. A virtude irá depender de um julgamento, por força da reta norma da sabedoria prática, ou reta razão (*prthòs lógos*), para repudiar os extremos e alcançar o meio termo (*mesótês*).

Analisaremos nesse artigo conceitos substanciais na ética aristotélica, a saber, o significado de virtude (*aretê*), a responsabilidade moral do indivíduo através da escolha (*prohaíresis*), as virtudes éticas (morais) e as virtudes dianoéticas (racionais).

### 1. As Virtudes

A felicidade se define como a atividade da alma segundo a virtude. Está claro, então, que, para podermos identificar o conceito de virtude, devemos aprofundar o significado de alma. Para Aristóteles, a alma é constituída de uma parte irracional (vegetativa e sensível) e de outra parte racional; a cada parte da alma corresponde uma virtude em particular<sup>1</sup>. A alma vegetativa, que é comum a

---

<sup>1</sup> EN 1,13,1102 a 29-30. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómacos*. Brasília : Editora UnB, 1985. A obra será abreviada por EN.

todos os seres, possui uma virtude que não é propriamente humana por ser comum a todos os seres. A alma sensível, ainda que seja irracional, "em certo sentido participa da razão"<sup>2</sup>, deixando claro que existe uma virtude dessa parte da alma que é especificamente humana e que consiste em dominar essas tendências e esses impulsos, que é chamada virtude ética. Finalmente, posto que existe em nós uma alma puramente racional, deverá corresponder também uma virtude própria dessa parte da alma, que é chamada de virtude dianoética ou intelectual, ou seja, a virtude racional<sup>3</sup>.

O conceito grego de *aretê* (virtude) tem um significado distinto do que se designa por virtude em um contexto cultural cristão. Para o mundo grego, *aretê* significa o grau de excelência no exercício de uma capacidade que um ser possui como própria. A *aretê* é uma certa realização do que é uma função natural e não está relacionada com a idéia de essência<sup>4</sup>.

Definida a função do homem como uma certa atividade da alma enquanto possuidora de *lógos*<sup>5</sup> ( e *lógos* aqui pode ser entendido em dois sentidos, sendo, em ambos, possível o acesso à função ou grau correspondente de virtude), Aristóteles fala, aqui, de virtudes intelectuais e de virtudes éticas<sup>6</sup>.

A virtude intelectual (dianoética) está relacionada com a aprendizagem, por isso necessita de experiência e tempo, e a virtude ética é produto do hábito, do costume (*éthos*). Nenhuma das formas de virtude ética se constitui em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito:

*"Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituado a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por*

---

<sup>2</sup> EN 1,13,1102 b 22

<sup>3</sup> EN 1,13,1103 a 3-11.

<sup>4</sup> Cf. SAMARANCH, Francisco. Cuatro Ensayos sobre Aristóteles: política, ética y metafísica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.230.

<sup>5</sup> Cf. Id. Ibid.

<sup>6</sup> EN 1,13,1103 a 3-11.

*natureza se comporta de determinada maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente"*<sup>7</sup>.

A expressão "por natureza" é entendida aqui como princípio de necessidade<sup>8</sup>; sendo assim, as virtudes não se produzem por natureza, e nem tampouco contra a natureza, mas "a natureza nos dá capacidade de recebê-la, e esta capacidade se aperfeiçoa com o hábito"<sup>9</sup>. A virtude não é nem natural, nem inatural ao homem. O homem adquire essa capacidade pela prática, pela ação; tornamo-nos justos e moderados pela prática de atos justos ou moderados:

*"As coisas que temos de aprender antes de fazer -aprendemo-las fazendo-as- por exemplo. Os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente"*<sup>10</sup>.

Aristóteles parte para uma análise das ações humanas, pois já tinha esclarecido que o seu projeto visava a produzir homens bons e não puramente conhecimento teórico<sup>11</sup>. Sobre essas ações humanas é necessário ressaltar que tanto o excesso como a deficiência devem ser evitados, "agindo de acordo com a reta razão"<sup>12</sup>; sendo a virtude o meio termo (*mesótês*) entre essas ações. A virtude é um estado habitual dirigida à decisão e consiste numa justa medida relativa a nós, em que a norma é a regra moral; sendo assim, a virtude é um meio termo (*mesótês*)<sup>13</sup>.

O objetivo de nossa vida é alcançar a felicidade. Para alcançarmos a felicidade, precisamos viver racionalmente, e viver racionalmente significa viver segundo a virtude. A virtude é encontrada no meio termo entre ações opostas, entre o excesso e a deficiência. A virtude irá depender de um julgamento, por força da norma da sabedoria prática, ou reta razão (*orthòs lógos*), para repudiar o excesso e alcançar a *mesótês*:

---

<sup>7</sup> EN 11,1,1103 a 19-24.

<sup>8</sup> Cf. SAMARANCH, op. cit., p.231.

<sup>9</sup> EN 11,1,1103 a 25-27.

<sup>10</sup> EN 11,1,1103 b 1-5.

<sup>11</sup> EN 11,2,1104 a 1-7.

<sup>12</sup> EN 11,2,1104 a 7.

<sup>13</sup> Cf. ROSS, David. Aristóteles. Lisboa : Dom Quixote, 1987, p.199.

*"A excelência moral, então, 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)"<sup>14</sup>.*

*Mesótês* não significa somente o meio termo entre dois extremos, mas o meio é ajusta medida relativamente a nós. A norma é a regra moral, a virtude é um justo meio. Assim, conquista-se a essência da virtude, pois é o meio entre duas ações e, ao mesmo tempo, é o extremo enquanto justo meio atingido<sup>15</sup>.

A afirmação de Aristóteles de que nos tornamos bons a partir da prática de atos bons<sup>16</sup>, em princípio, envolve um paradoxo, a saber: como é que podemos praticar atos bons se nós não formos bons? Aristóteles demonstra que existe uma diferença entre os atos que criam uma boa disposição e aqueles daí resultantes. Por isso, não podemos dizer que um homem é virtuoso ou age virtuosamente, se ele não cumprir o ato determinado<sup>17</sup>. Em primeiro lugar, conhecendo o que faz; em seguida, escolhendo o ato e executando-o voluntariamente; e, por fim, como resultado de uma disposição permanente. Dessa maneira, desaparece o paradoxo, pois as ações que produzem a virtude assemelham-se às produzidas pela virtude, não pela sua natureza interior, mas apenas por seu aspecto exterior<sup>18</sup>.

Quanto ao gênero da virtude, Aristóteles avalia três possibilidades: uma emoção, uma capacidade, uma disposição<sup>19</sup>. A virtude não pode ser um sentimento semelhante ao desejo, o medo, a inveja, etc. Os homens não são considerados bons ou maus, virtuosos ou viciosos por sentirem tais emoções, pois nem implicam escolha, nem são o manter de uma atitude. Por razões semelhantes, a virtude não pode ser uma simples faculdade (capacidade) de sentir emoções. Portanto, deve ser uma disposição resultante do desenvolvimento de uma capacidade, pelo exercício inerente a essa capacidade<sup>20</sup>. Definida a virtude como

---

<sup>14</sup> EN 11,6,1106 b 39-42

<sup>15</sup> Cf. ROSS, op. cit., p.199.

<sup>16</sup> EN 11,1,1103 b 1-5.

<sup>17</sup> EN 11,4,1105 b 7-12.

<sup>18</sup> EN 11,4,1105 b 13-20.

<sup>19</sup> EN 11,5,1105 b 27-29.

<sup>20</sup> EN 11,5,1106 a 1-13.

uma disposição, quanto ao gênero, Aristóteles argumenta sobre a espécie da disposição e conclui que a virtude do homem será "a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função"<sup>21</sup>.

Analisando subseqüentemente a natureza específica da virtude, temos que, em tudo que é contínuo e divisível - e os materiais da virtude, como sentimentos e ações, são deste gênero - existe uma parte maior, uma parte menor e um meio termo<sup>22</sup>. Há um meio termo, aritmético, equidistante em relação a cada um dos extremos e também há um "meio termo em relação a nós"<sup>23</sup>, que difere de pessoa para pessoa. Dez quilos de alimento podem ser muito e dois quilos muito pouco. Disto não se conclui que seis quilos se constituem na quantidade correta para todas as pessoas<sup>24</sup>. O meio termo não deve ser buscado em relação ao próprio objeto, mas em relação a nós<sup>25</sup>. Dessa maneira, a virtude moral deve tender para um justo meio, tanto em sentimento quanto em ação, sendo por isso que podemos defini-la como uma disposição para escolher, sendo necessariamente um meio relativo a nós, determinado por uma regra, a qual é racionalmente determinada como a determinaria o homem prudente<sup>26</sup>.

Um outro elemento deve ser considerado: a diferença específica entre a virtude e o vício. Nas várias formas de vícios há falta ou excesso, enquanto a virtude encontra e prefere o meio termo<sup>27</sup>. Sendo assim, Aristóteles conclui que a virtude é um meio termo, considerando a definição que expressa sua essência: "mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem, ela é um extremo"<sup>28</sup>.

O fundamental da teoria do meio termo (*mesótês*) provém do reconhecimento da necessidade de introduzir um sistema, ou, como diz Aristóteles<sup>29</sup>, de estabelecer uma simetria entre as várias tendências que existem entre nós. A teoria do meio termo vem para estabelecer uma simetria entre as múltiplas tendências existentes em nós. É uma noção quantitativa, pois a boa ação possui também sua característica quantitativa, não deve ser nem muito grande,

---

<sup>21</sup> EN 11,6,1106 a 24-26.

<sup>22</sup> Cf. ROSS, op. cit., p.200.

<sup>23</sup> EN 11,6,1106 a 33-34.

<sup>24</sup> EN 11,6,1106 b 1-7.

<sup>25</sup> EN 11,6,1106 b 9-10.

<sup>26</sup> EN 11,6,1106 b 39-42.

<sup>27</sup> EN 11,6,1106 b 43-45.

<sup>28</sup> EN 11,6,1106 b 45-48.

<sup>29</sup> EN 11,2,1104 a 16-20.

nem muito pequena. Para produzir a qualidade, é necessária a quantidade. Uma ação virtuosa requer certas relações quantitativas<sup>30</sup>.

Nem todas as ações ou emoções possuem um meio termo. Em sentimentos, como o despeito, a inveja, e em ações, como o roubo, o adultério, o assassinato, etc, a maldade está contida em seus nomes, a maldade não está no excesso ou na deficiência; pois nunca será possível estar certo em relação a eles<sup>31</sup>. O meio termo opõe-se ao excesso e à deficiência e, por conseqüência, não existe meio termo de um excesso ou de uma deficiência, assim como não existe nenhum excesso nem nenhuma deficiência de um meio termo<sup>32</sup>.

Aplicando a definição geral em casos particulares, Aristóteles analisa os excessos e as deficiências e, conseqüentemente, o meio termo correspondente. Em relação ao medo e à temeridade, o meio termo é a coragem; em relação à avareza e à prodigalidade, o meio termo é a liberalidade; em relação à desonra e à honra, o meio termo é a magnanimidade; entre a apatia e a irascibilidade, o meio termo é a amabilidade; entre a inveja e o despeito, o meio termo é a indignação justa, entre outros<sup>33</sup>. Dessarte, há disposições morais, sendo duas delas deficiências morais e implicam excesso e falta, e uma é a virtude, isto é, o meio termo; e cada uma é, de certa maneira, oposta às outras duas, pois as situações extremas são contrárias às situações intermediárias e contrárias entre si, e a intermediária é contrária aos extremos<sup>34</sup>.

O meio termo, muitas vezes, está mais perto da deficiência e, em outros casos, mais perto do excesso<sup>35</sup>, e isso acontece por duas causas. Em certos casos, o resultado deriva da própria natureza dos fatos - "tem origem na própria coisa"<sup>36</sup>. A coragem, por exemplo, pela sua natureza, está mais próxima da temeridade do que da covardia. Em outros casos, deriva de "nós mesmos"<sup>37</sup>. A virtude não se assemelha mais a tal vício que a outro, mas temos a tendência a opô-la ao vício,

---

<sup>30</sup> Cf. ROSS, op. cit., p.202.

<sup>31</sup> EN 11,6,1107 a 1-7.

<sup>32</sup> EN 11,6,1107 a 16-20.

<sup>33</sup> EN 11,7,1107 a 20-1108 b 25. Esta análise é posteriormente retomada e aprofundada nos livros III e IV daEN.

<sup>34</sup> EN 11,8,1108 b 26-34.

<sup>35</sup> EN 11,8,1109 a 18-19.

<sup>36</sup> EN 11,8,1109 a 23.

<sup>37</sup> EN 11,8,1109 a 28.

porque estamos mais inclinados a proceder dessa maneira. Dessarte, tendemos mais para os prazeres e, assim, somos levados mais facilmente para a concupiscência do que para a moderação<sup>38</sup>.

A virtude, então, é um meio termo entre duas maneiras de deficiência moral: uma, que pressupõe o excesso e, outra, que pressupõe a falta, pois sua característica fundamental é visar às situações intermediárias nas emoções e nas ações, e isso não se caracteriza, por ser uma tarefa fácil:

*"Por isto, ser bom não é um intento fácil, pois em tudo não é um intento fácil determinar o meio - por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer pessoa, mas para os que sabem; da mesma forma, todos podem encolerizarse, pois isto é fácil, ou dar ou gastar dinheiro; mas proceder assim em relação a certa pessoa, até o ponto certo, no momento certo, pelo motivo certo e da maneira certa, não é para qualquer um, nem é fácil; portanto, agir bem é raro, louvável e nobilitante. Quem visa o meio termo deve primeiro evitar o extremo mais contrário a ele, de conformidade com a advertência de Calipso: 'Mantém a nau distante desta espuma e turbilhão' "<sup>39</sup>.*

A virtude não é dada ao homem inatamente, mas é através da prática, do hábito, da educação que nos tornamos virtuosos. Não agimos corretamente porque temos virtude, mas temos virtude porque agimos corretamente, nos diz Aristóteles<sup>40</sup>. É na vida prática, concreta, contingente, que observamos o problema moral, e não fora dela. Dessa forma seremos felizes agindo virtuosamente, isto é, agindo corretamente para alcançar o meio termo de ações extremas, conforme as leis morais e racionais.

## **2. O Ato Moral**

Discordando da posição socrática e platônica, onde ninguém é mau por sua própria vontade, quer dizer, ninguém comete atos maus senão por falta de

---

<sup>38</sup> EN 11,8,1109 a 30-32.

<sup>39</sup> EN 11,9,1109 a 39-49.

<sup>40</sup> EN 11,1,1103 b 1-5; 11,1103 b 15-21.



conhecimento, o homem, para Aristóteles, é responsável por seus atos, ele escolhe agir desta ou daquela maneira. Um homem é responsável por seu ato moral, senão a virtude não é mais voluntária e o fim de cada homem não é determinado pela natureza e sim por ele mesmo. Nesse ponto Aristóteles quer alertar àqueles que se desculpam da responsabilidade, quando dizem seguir o que lhes parece bom, ou até mesmo àqueles que querem evitar a responsabilidade das más ações e colher os benefícios das boas ações.

A condição prévia para que o homem possa ser responsabilizado por seus atos é a voluntariedade dos mesmos. Só podemos elogiar ou censurar quem agiu de livre e espontânea vontade e, por isso, é necessária a distinção entre o ato voluntário (*hekúsiori*) e o ato involuntário (*akúsiori*).

São involuntárias as ações que se realizam sob compulsão (coerção) ou por ignorância. Um ato é coercivo, quando sua origem é externa ao agente, sendo de tal maneira, que o agente não participa da ação, mas é apenas influenciado por ela, por exemplo, "quando uma pessoa é arrastada a alguma parte pelo vento, ou por qualquer outra pessoa que a tem em seu poder"<sup>41</sup>.

Aristóteles nos fornece dois exemplos ilustrativos para determinar o que são ações involuntárias coercivas: um tirano ordena a alguém que cometa uma ação criminosa, e esta ação garante a vida de seus parentes; ou, uma tripulação joga fora a carga do navio, durante uma tempestade, para salvar a própria vida<sup>42</sup>. Aparentemente essas ações seriam involuntárias coercivas, pois ninguém escolheria praticar esses atos por si mesmos, mas, nos atos em questão, a pessoa age voluntariamente, pois:

*"(...) a origem do movimento das partes instrumentais do corpo em tais ações está no agente, e quando a origem de uma ação está numa pessoa, está no poder desta pessoa praticá-la ou não; estas ações, portanto, são voluntárias(...)"<sup>43</sup>.*

---

<sup>41</sup> EN 10,1,1109 b 47-49.

<sup>42</sup> EN 111,1,1110 a 1-8.

<sup>43</sup> EN 111,1,1110 a 14-17.

A relevância desses exemplos, do ponto de vista moral, é muito grande, pois nas ações concretas, nas circunstâncias particulares é que devemos decidir o que deve e o que não deve ser feito. Muitas vezes é preferível enfrentar a morte a cometer determinadas ações. É difícil determinar o que deve ser feito, mas nisso é que se constitui a tarefa moral:

*"Às vezes é difícil decidir o que devemos escolher e a que custo, e o que devemos suportar em troca de certo resultado, e ainda é mais difícil firmar-nos na escolha, pois em muitos dilemas deste gênero o mal esperado é penoso, e o que somos forçados a fazer é ignóbil, por isto o louvor cabe a quem é compelido e a censura a quem não é"<sup>44</sup>.*

Do mesmo modo, não podemos afirmar que todos os atos realizados em função do prazer ou de fins nobres são coercivos, sob o pretexto de serem devidos a qualquer coisa de exterior a nós. Se fosse dessa maneira, todas as ações seriam coercivas. Por outro lado, o prazer que acompanha esses atos mostra que eles não são coercivos, pois a sua causa reside no próprio agente. Os atos coercivos são aqueles que têm uma origem externa ao agente, e nos quais o agente não participa de nenhuma forma.

A outra causa da ação involuntária é a ignorância. Em primeiro lugar, é involuntária a ação que é praticada por ignorância e seguida de arrependimento, e é não-voluntária aquela ação praticada por ignorância sem pesar algum. Em segundo lugar, o homem que age sob o efeito da bebida ou da ira age por ignorância, mas não devido a ela. A ignorância constitui a causa próxima, mas deve-se ela própria à bebida ou à ira. De forma geral, temos que todos os homens maus agem por ignorância daquilo que deveriam fazer, mas as suas ações não são por isso involuntárias. Por fim, a ignorância que torna uma ação involuntária não o é daquilo que é bom para nós. Essa ignorância na escolha não determina a condição da ação involuntária, mas sim da maldade. A ação involuntária causada pela ignorância, como, por exemplo, matar um filho, por confundi-lo com o inimigo, ou qualquer circunstância similar, deve ser penosa e deve causar arrependimento.

---

<sup>44</sup> EN 111,1,1110 a 30-35.

É involuntária a ação executada sob coerção ou ignorância. É voluntária a ação, quando a origem está no próprio agente, e quando este "conhece as circunstâncias particulares em que está agindo"<sup>45</sup>.

Depois de definir o voluntário e o involuntário, Aristóteles examina a escolha (*prohairesis*). Só possui a virtude quem escolhe intencionalmente a via de ação. A virtude implica uma disposição e a virtude é a plenitude da perfeição. Porém, ela representa a consumação da perfeição por relação à forma da sua própria virtude (*aretê*). Aristóteles aponta a real importância da *prohairesis*, que, como escolha intencional, dá um peso próprio à ação escolhida. Ela é voluntária. Mas nem todas as ações voluntárias são escolhas, como, por exemplo, aquelas praticadas por crianças ou animais inferiores; são, na verdade, espontâneas, pois não envolvem reflexão, são escolhas livres, mas espontâneas. A escolha é um desejo racional do possível, do deliberado. A deliberação é sempre algo ao nosso alcance, tem relação com os meios e pressupõe um determinado fim e seu papel está no melhor meio para o fim determinado. Tal trabalho é contínuo e parte do fim para os meios, recua ainda mais procurando alcançar o meio, procedendo desse modo, até obter um meio capaz de ser adotado aqui e agora<sup>46</sup>.

Como está limitada no seu princípio por algo que lhe é exterior, a saber, o desejo de um objeto determinado, é limitada no seu fim por algo outro que ela própria, isto é, a percepção das circunstâncias atuais. Dessa maneira, como o objeto da escolha é algo ao nosso alcance, que desejamos após deliberar, a escolha será "um desejo deliberado de coisas ao nosso alcance, pois, quando, após \$ deliberação, chegamos a um juízo de valor, passamos a desejar de conformidade com a nossa deliberação"<sup>47</sup>.

Qual a diferença que se estabelece entre a deliberação e a escolha? A deliberação estabelece quais e quantas são as diferentes ações e meios que são necessários pôr em ato para alcançar certos fins, estabelecendo todas as coisas que são necessárias para fazer chegar ao fim. A escolha atua sobre as ações,

---

<sup>45</sup> EN 111,11,1111 a 31-34.

<sup>46</sup> ROSS, op. cit., p.205.

<sup>47</sup> EN 111,3,1113 a 27-29.

descartando as que são irrealizáveis e colocando em prática as realizáveis. Aristóteles define assim essa distinção:

*"O objeto da deliberação e o objeto da escolha são uma e mesma coisa, com ressalva de que o objeto da escolha já está determinado, uma vez que aquilo que foi decidido em decorrência da deliberação é o objeto da escolha. De fato, o homem pára de perguntar-se como deve agir logo que traz de volta a origem da ação a si mesmo e à parte dominante de si mesmo, pois é esta parte dominante que escolhe"*<sup>48</sup>.

É o próprio indivíduo (sujeito) que escolhe o meio de agir, após feita a deliberação. A escolha é, então, um desejo deliberado, mas somente sobre o que está ao nosso alcance. A decisão segue a deliberação e deseja-se de acordo com o deliberado.

Todos os homens possuem disposições de caráter e, por isso, possuem suas idéias próprias sobre o que é nobre e o que é agradável. A diferença entre os homens bons e outros está, talvez, no perceber a verdade em cada classe de coisas, porque existe neles uma norma e uma medida que leva ao ato correto, ao deliberarem sobre os meios:

*"Sendo os fins, então, aquilo a que nós aspiramos, e os meios aquilo sobre que deliberamos e escolhemos, as ações relativas aos meios devem estar de acordo com a escolha e ser voluntárias. Ora: o exercício da excelência moral se relaciona com os meios; logo, a excelência moral também está ao nosso alcance, da mesma forma que a deficiência moral. Com efeito, onde está ao nosso alcance agir, também está ao nosso alcance não agir, e onde somos capazes de dizer 'não', também somos capazes de dizer 'sim'(...)"*<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> EN 111,3,1113 a 18-23.

<sup>49</sup> EN 10,5,1113 b 17-24.

Se a escolha é sobre os meios e o exercício da virtude também se relaciona com os meios, faz parte de nossa possibilidade ser virtuoso ou vicioso, já que o agir e o não agir é próprio do ser humano. Somos os autores de nossas ações, sendo nossa tarefa a construção de nosso próprio caráter, de nosso próprio ser.

Os atos, cujo princípio está no indivíduo, são considerados voluntários, cabendo a este o poder de praticar atos nobres ou vis. Se a pessoa pratica atos nobres, é virtuosa. Ora, se as virtudes da alma são voluntárias, os vícios também o são e é por isso que, no âmbito do particular, é punido quem comete atos perversos.

Quando a ação resulta da ignorância, e, se o sujeito da ação for negligente em informar-se, será culpado pelo próprio ato, pois havia nele a potencialidade de informar-se corretamente. Mesmo quando a vida indolente impede alguém de ser diligente, será, de qualquer maneira, responsável, porque, das práticas exercidas no mundo contingente, surge o caráter das pessoas, como por exemplo um bêbado: este continua sendo responsável pelos seus atos, uma vez que está nele a capacidade de não embriagar-se.

O ponto central no ato moral é a voluntariedade. É inconseqüente pensar que um indivíduo que age injustamente não deseja ser injusto, ou um homem que age concupiscentemente não deseja ser concupiscente. Portanto, aquele que age injustamente, sem ser ignorante, age voluntariamente, pois somos responsáveis por nossos atos morais<sup>50</sup>.

Uma outra maneira pode ser tentada para se escapar da responsabilidade do ato. Pode-se dizer que, enquanto todos os homens procuram o seu bem aparente, eles não são responsáveis pelo que lhes parece ser o bem. A esse argumento, responde Aristóteles:

*"(...) se cada pessoa é de algum modo responsável por sua disposição moral, ela também é responsável de algum*

---

<sup>50</sup> EN III,5,1114 a 40-43.

*modo por aceitar apenas a aparência do bem; se não for assim, ninguém será responsável pelo mal que fizer, pois todos praticarão más ações por ignorância quanto aos fins, pensando que por estes chegarão ao melhor*<sup>51</sup>.

A partir dessa análise da *prohairesis*, Aristóteles compreende que somos responsáveis por nossas ações, somos a causa de nossas disposições morais e somos também a causa da maneira como vemos as coisas. Somos responsáveis por nossos hábitos morais; portanto, depende de nós tanto a excelência moral, quanto a deficiência moral, e não se trata de nenhuma maneira, nem de um desejo irracional, nem de uma razão pura.

### **3. Virtudes Éticas**

Aristóteles segue demonstrando e testando a sua teoria da virtude e, em particular, a doutrina do meio termo através de um exame detalhado das virtudes. As virtudes estão sempre relacionadas aos sentimentos e às ações. A virtude é uma tendência para controlar um certo tipo de sentimento e para agir acertadamente em um determinado tipo de situação<sup>52</sup>.

As virtudes éticas derivam do costume. Realizando gradualmente atos justos, tornamo-nos justos, ou seja, adquirimos a virtude da justiça, e ela permanece em nós de forma estável como um *habitus*, que contribuirá sucessivamente para que realizemos atos justos. Realizando atos de coragem, tornamo-nos corajosos, quer dizer, adquirimos o hábito da coragem, que, depois, nos ajudará a realizar facilmente atos corajosos, e assim sucessivamente. Para Aristóteles, as virtudes éticas se aprendem da mesma maneira como se aprendem as diferentes artes, que também são hábitos.

Até aqui foi dito como é possível adquirir e ter virtudes. O que se coloca como fundamental é em que consistem as virtudes. Qual a natureza comum de todas as virtudes éticas? Aristóteles explica que não há virtude quando existe

---

<sup>51</sup> EN 111,5,1114 b 4-9.

<sup>52</sup> Cf. ROSS, op. cit, p.208.

excesso ou vício, quando tem muito ou pouco. A virtude consiste na justa proporção que é o meio termo entre dois extremos. As virtudes éticas, são, pois, a posição média entre dois extremos das paixões, dos sentimentos e das ações. Essa posição média, esse justo meio está numa posição superior aos extremos, representando, por assim dizer, sua superação:

*"Para quem compreendeu bem esta doutrina de Aristóteles, fica evidente que o meio termo não é a mediocridade, mas, sua antítese; o meio termo está claramente numa posição superior aos extremos, representando, por assim dizer, sua superação e por isso, como diz perfeitamente Aristóteles, constitui a 'superioridade', quer dizer, o ponto mais elevado da perspectiva de valor, enquanto indica a afirmação da razão sobre o irracional"<sup>53</sup>.*

Aristóteles faz uma espécie de síntese de toda sabedoria grega, desde os poetas, os sete sábios, até Pitágoras e Platão - *nada em excesso*-, colocando a doutrina do meio termo, que é a ausência do excesso e da deficiência e é justa medida, como regra suprema da ação moral.

Essa doutrina da virtude como meio termo entre dois extremos é ilustrada por uma ampla análise das principais virtudes éticas, ou, então, das virtudes éticas historicamente dadas e reconhecidas como tais pelo *modus vivendi* helénico, a saber: coragem, temperança, liberalidade, magnificência, magnanimidade, amabilidade, justiça, entre outras. Analisaremos aqui as virtudes da coragem e da magnanimidade com o intuito de demonstrar a argumentação lógica da doutrina do meio termo.

Dentre as virtudes éticas, Aristóteles analisa, em primeiro lugar, a coragem, entendida como meio termo em relação aos sentimentos de medo e confiança. Existem coisas terríveis para o indivíduo, que vão além das forças humanas, mas das que não ultrapassam as forças humanas diferem em magnitude e grau, como as coisas que inspiram confiança assim diferem. Corajoso, portanto,

---

<sup>53</sup> Cf. REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*. Barcelona : Herder, 1985.

é o que enfrenta as coisas que não estão acima das forças humanas, embora possa temê-las:

*"Então a pessoa que enfrenta e teme as coisas certas e por motivos certos, da maneira certa e na ocasião certa, e que é confiante nas condições pertinentes, é realmente corajosa, pois a pessoa corajosa sente e age de acordo com o mérito das circunstâncias e como manda a razão, e a finalidade de cada atividade é a conformidade com a disposição moral correspondente"*<sup>54</sup>.

Aristóteles define cada coisa segundo o seu fim; como a coragem é nobre, seu fim também o é. Toda atividade realizada pelo homem tem o seu fim, em conformidade com a correspondente disposição de caráter; sendo assim, o homem corajoso age conforme lhe aponta a coragem.

Um dos extremos da coragem é o vício, que excede a confiança sobre o que é terrível e, dessa maneira, o homem temerário é um simulador de coragem. Nas situações que assim se mostra, apresenta uma mistura de temeridade e covardia, ora demonstrando arrojo em situações tais, ora perdendo a firmeza contra o que é realmente terrível. Outro extremo é o defeito do medo, isto é, a covardia, que é a falta de confiança em situações difíceis. O covarde teme todas as coisas, é dado ao desespero. A covardia é uma disposição aquém da medida. A temeridade fica no outro extremo, fica além da medida. A coragem é a disposição mediana, é o meio termo, e é a posição correta.

O homem corajoso escolhe e suporta as coisas nobres e as faz; vil é deixar de fazê-las. Não foge do que o atormenta, porque essa atitude não é própria do corajoso, mas do covarde. Embora a coragem se relacione com os sentimentos de medo e confiança, o relacionamento maior será com as coisas que inspiram medo; portanto, corajoso é aquele que faz frente ao que é penoso. E mais difícil enfrentar o que envolve dor do que abster-se do que é agradável.

---

<sup>54</sup> EN III,7,1115 b 24-29.



A magnanimidade diz respeito aos méritos e pretensões elevadas, ou seja, à honra pretendida que traz um prazer moderado, porque obtém apenas aquilo que lhe é próprio. Os extremos dessa virtude são, pelo excesso, a vaidade (os que se consideram merecedores a mais do que realmente merecem); e pela deficiência, a humildade (os que se consideram menos merecedores do que realmente merecem)<sup>55</sup>.

O homem magnânimo se interessa pelas honras, mas age com moderação em relação ao poder ou à riqueza, ambos desejáveis em nome da honra. A virtude torna fácil carregar os bens da fortuna. Os que não forem bons não fazem justiça ao nome de magnânimos. Embora possuam riquezas, tornam-se desdenhosos e insolentes. A disposição de caráter que abarca a magnanimidade abrange a franqueza nos seus sentimentos; abrange o falar e o agir abertamente. O magnânimo não é rancoroso, não é adulator, porque não é escravo; não fala sobre si nem sobre os outros; não elogia, nem maldiz; não se lamenta, nem solicita favores; prefere as coisas belas e improfícuas às úteis e proveitosas, o que revela um caráter que basta a si mesmo. A magnanimidade é uma "espécie de coroamento de todas as formas de excelência moral, pois ela realça a sua grandeza e não existe sem elas". A descrição dessa virtude é bastante esclarecedora pelo fato de apresentar atitudes respeitadas pelos homens considerados magnânimos na Grécia, na época de Aristóteles.

De maneira geral, as numerosas análises, tomadas de precisão, a respeito dos diferentes aspectos de cada uma das virtudes éticas, realizadas por Aristóteles, se limitam, no máximo, a um plano puramente fenomenológico. Assim, é importante dizer que, freqüentemente, as convicções morais da sociedade grega exercem uma influência decisiva sobre Aristóteles, como, por exemplo, no caso da descrição da magnanimidade, que deveria ser uma espécie de coroamento das virtudes, mas que na verdade, demonstra uma influência do imaginário da época sobre a doutrina aristotélica<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> EN IV,3,1123 a 39-1123 b 14.

<sup>56</sup> Cf. REALE, op. cit., p.105.

#### 4. Virtudes Dianoéticas

Além das virtudes éticas, existem as virtudes dianoéticas, que são características da parte mais elevada da alma, a saber, da alma racional e, por isso, recebem o nome de virtudes da razão<sup>57</sup>. A alma racional, por sua vez, possui duas funções: uma, que conhece as coisas necessárias e imutáveis, e outra, que conhece as coisas contingentes e variáveis e, portanto, cada uma das funções possui uma virtude específica. A parte racional da alma ou "razão"(diánoia), compreende, por sua vez, duas funções: uma, que tem por objeto as realidades "cujos primeiros princípios são invariáveis"<sup>58</sup>, isto é, necessários; outra, que tem por objeto "as coisas passíveis de variação"<sup>59</sup>, isto é, contingentes. A primeira parte é considerada "científica" (*epistemonikón*), enquanto a segunda é considerada "calculativa" (*logistikón*). Na parte calculativa entram todas as atividades que têm por objeto realidades independentes da deliberação humana, porque "deliberar e calcular são a mesma coisa, mas ninguém delibera sobre coisas invariáveis"<sup>60</sup>.

Ambas as funções da alma racional têm como função específica a verdade. A científica (teorética) tem como função a verdade pura e simples, isto é, o simples conhecimento de como são as coisas, enquanto que a calculativa (prática) tem como função a verdade prática, isto é, "a percepção da verdade conforme ao desejo correto"<sup>61</sup>. Dos três elementos predominantes - a sensação, a razão e o desejo - , a sensação jamais determina a ação, como o comprovam os animais inferiores, os quais possuem a sensação, mas não produzem ação. Os outros dois elementos determinam a ação de modos diferentes, pois vimos que a virtude consiste numa disposição para a escolha, e que esta é um desejo deliberativo, quer dizer, envolve o desejo e a razão. A *praxis* tem como princípio a escolha (*prohaíresis*), que é o resultado do encontro entre o desejo de chegar a certo fim e o cálculo dos meios necessários para alcançá-lo:

---

<sup>57</sup> EN VI.1,1139 a 3-7.

<sup>58</sup> EN VI,1,1139a 10-11.

<sup>59</sup> EN VI,1,1139a 12.

<sup>60</sup> EN VI.1,1139 a 17-18.

<sup>61</sup>EN VI,2,1139b 1-2.

*"É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter. (...) A escolha, portanto, é a razão deliberativa ou o desejo racionativo, e o homem é uma origem da ação desse tipo (...)"<sup>62</sup>.*

Partindo do pressuposto de que são cinco as disposições, em virtude das quais a alma alcança a verdade - a arte (*teknê*), a ciência (*epistémê*), o discernimento (*phrónêsis*), a sabedoria (*sophía*) e a inteligência (*noüs*) - Aristóteles realiza uma análise pormenorizada dessas disposições a seguir.

As virtudes da parte científica, enumeradas por Aristóteles por uma espécie de indução completa<sup>63</sup>, são três: a ciência (*epistémê*), definida como capacidade demonstrativa; a inteligência (*noüs*), definida como capacidade pelos princípios, isto é, capacidade de conhecer os princípios da ciência; e a sabedoria (*sophía*), definida como unidade entre ciência e inteligência, isto é, a capacidade tanto de conhecer os princípios como de demonstrar a partir deles. A *sophía* é a virtude mais elevada da razão científica ou teórica e tem por objeto as realidades mais elevadas, as realidades divinas. A sabedoria coincide com a "filosofia primeira" ou metafísica, enquanto que na ciência entram todas as outras ciências, tanto teóricas (matemática e física) como práticas (filosofia prática ou ciência política), e na inteligência entram os conhecimentos dos princípios de todas as outras ciências:

*"Por isso, à luz da classificação do livro VI pode-se afirmar - quão possa isso parecer paradoxal - que a filosofia prática, ou ciência política, não obstante sua intenção prática, é uma virtude da razão teórica, pelo fato de ser sempre uma ciência"<sup>64</sup>.*

---

<sup>62</sup> EN VI,2,1139 b 4-7; 1139 b 15-17.

<sup>63</sup> Cf. BERTI, E. As Razões de Aristóteles. São Paulo : Loyola, 1998, p.145.

<sup>64</sup> BERTI, op. cit., p. 145.

A *phrónêsis* tem um estatuto diferenciado. *Aphrónêsis* é a mais elevada virtude da parte calculativa da alma racional, isto é, da razão prática. Ela é definida como a capacidade de deliberar bem, isto é, de calcular exatamente os meios necessários para alcançar um fim bom. A *phrónêsis* pertence àquela parte da razão que tem por objeto as realidades que podem ser diferentes e, por esse motivo, ela não é uma ciência e, sendo assim, difere da filosofia prática, que, ao contrário, é uma ciência que tem por objeto realidades, cujos princípios são, pelo menos, geralmente válidos. Existe uma grande diferença entre a contingência, que caracteriza o objeto da *phrónêsis*, constituído por meios sempre particulares e mutáveis, e a relativa variabilidade, que caracteriza o objeto da filosofia prática, constituído pelos bens (fins), que são universais e, se não exatamente imutáveis, ao menos geralmente válidos. Entretanto, a *phrónêsis* possui uma verdade sua, uma verdade prática, segundo a definição de Aristóteles: "O discernimento deve ser então uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos"<sup>65</sup>.

Como modelo de homem que possui discernimento (prudência) -*phrónimos* -, Aristóteles indica Péricles, e, como modelo de homens que possuem sabedoria filosófica, ele indica Anaxágoras e Tales, demonstrando que a *phrónêsis* difere da sabedoria, pois a primeira ocupa-se do homem, isto é, das realidades humanas, enquanto que a segunda se ocupa de realidades mais elevadas que o homem, das realidades divinas.

A *phrónêsis* também é prática - como já sugere o exemplo de Péricles - pelo mesmo motivo da filosofia prática, a saber: porque o verdadeiro bem do homem não é o bem do indivíduo singular, mas o da *polis*. Conforme se considere o bem do indivíduo, o bem da família, da qual o indivíduo é parte, ou o bem da *polis*, da qual a família é parte, ter-se-á uma *phrónêsis* pura (relacionada diretamente com o indivíduo), uma *phrónêsis* econômica (ligada à economia doméstica) e uma *phrónêsis* política (legislativa, administrativa e judiciária). Mas de forma alguma a *phrónêsis* é confundida com a ciência política.

Existem também afinidades entre a *phrónêsis* e a filosofia prática. A filosofia prática exige, para ser aprendida com eficácia, certo domínio das

---

<sup>65</sup> EN VI,5,1140b 16-17.

paixões, e a *phrónêsis*, para poder subsistir, pressupõe a temperança (*sophrosyne*), pois salva (*sózei*) a *phrónêsis*. O prazer pode corromper os juízos referentes às ações, precisamente por poder induzir a escolher as ações que levem a ele, diferentemente da matemática, por exemplo, em que não é necessário dominar o prazer ou a dor, para poder pronunciar juízos corretos.

Na *phrónêsis*, o momento cognitivo e o prático estão intimamente vinculados, pois não se trata apenas de capacidade racional, mas também de virtude moral. Tanto a *phrónêsis* como a filosofia prática necessitam de certa experiência de vida e, por isso, dificilmente, podem ser possuídas por jovens:

*"Tampouco o discernimento se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares. É por isto que as pessoas ignorantes são às vezes mais práticas do que as outras que sabem, pois se uma pessoa soubesse que os alimentos leves são mais facilmente digeríveis e portanto saudáveis, mas não soubesse quais as espécies de alimentos mais leves, não seria provavelmente capaz de restaurar a saúde; por outro lado, é provável que uma pessoa ciente de que a galinha é um alimento leve restaure a saúde. O discernimento se relaciona também com a ação, de tal modo que as pessoas devem possuir ambas as suas formas, ou melhor, mais conhecimentos dos fatos particulares do que conhecimento dos universais"<sup>66</sup>.*

O caráter prático, que é concernente à ação, é próprio da *phrónêsis* e determina que ela possua o conhecimento dos casos particulares, porque a ação se produz sempre em situações individuais. Dessa maneira, a *phrónêsis* exige certa experiência que é justamente o conhecimento dos particulares. Mas também necessita do conhecimento universal, no sentido de que deve saber aplicar ao caso

---

<sup>66</sup> EN VI,7,1141 b4-15.

particular uma característica universal, como demonstra o exemplo dado. Não basta, para produzir saúde (ação), saber que as carnes leves são saudáveis (característica universal), caso não se conheça que a carne de galinha é leve (característica particular) e, logo, que a carne de galinha é saudável (aplicação do universal ao particular)<sup>67</sup>.

A principal característica da *phrónêsis* é o conhecimento individual, incluindo o conhecimento universal, que é próprio da filosofia prática. A filosofia prática conhece o universal e por isso dá as diretrizes mais gerais, enquanto que a *phrónêsis* conhece o particular, e por isso aplica as diretrizes gerais ao caso individual.

Pela necessidade de experiência, a *phrónêsis* identifica-se com a filosofia prática e também com a física e com a metafísica:

*"Uma prova do que foi dito é que, enquanto os jovens se tornam géometras, ou matemáticos, ou sábios em matérias do mesmo género, não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento. A razão disto é que este tipo de sabedoria não se relaciona somente com os universais, mas também com os fatos particulares; estes se tornam mais conhecidos graças à experiência, e os jovens não são experientes, pois é o decurso do tempo que dá experiência; de fato, pode-se também perguntar por que um menino é capaz de tornar-se um matemático, mas não pode tornar-se um filósofo de um modo geral ou um filósofo da natureza. Será que isto acontece porque os objetos da matemática existem por abstração, enquanto os primeiros princípios relativos às outras esferas do conhecimento mencionadas vêm com a experiência, e porque os jovens não têm convicções acerca destas últimas (...)"<sup>68</sup>.*

A *phrónêsis*, dessa maneira, está identificada com a filosofia prática e também com a física e a metafísica, ao passo que se diferencia da matemática. A

---

<sup>67</sup> Cf. BERTI, op. cit., p.149.

<sup>68</sup> EN VI,8,1141 b 46-1142 a 10.

*phrónêsis* não é ciência, porque se refere ao que pode ser praticado e sempre é algo particular. Pelo mesmo motivo, a *phrónêsis* não é inteligência (*noûs*), porque a inteligência tem por objeto as definições universais, e não os casos individuais, enquanto que a *phrónêsis* se relaciona com o fato particular, que não é objeto da ciência, mas da percepção, e não da percepção dos próprios sentidos (como a visão e a audição), "mas da percepção pela qual apreendemos, por exemplo, que a figura fundamental da matemática é o triângulo"<sup>69</sup>. A questão central é demonstrar como a *phrónêsis* envolve tanto o universal e o particular:

*"Além disso, o erro na deliberação pode ser em relação ao universal ou ao particular - por exemplo, podem passar-nos despercebidos tanto o fato de que toda a água salobra é insalubre quanto o fato de certa água ser salobra"*<sup>70</sup>.

Nos dois exemplos, Aristóteles apresenta o raciocínio realizado pela *phrónêsis* como uma espécie de silogismo<sup>71</sup>. Nesse silogismo percebe-se uma premissa universal ou maior ("todas as carnes leves são saudáveis" ou "toda água salobra é insalubre"), uma premissa particular ou menor ("a carne de galinha é leve" ou "certa água é salobra"), e uma conclusão, constituída pela escolha ou pela ação (comer carne de galinha ou evitar determinada água). A *phrónêsis* silogiza, de sua maneira própria, no momento em que argumenta, faz raciocínios com muitos momentos interligados entre si e, por esse motivo, também é uma forma de racionalidade, diferente da racionalidade da ciência, tanto teórica como prática. O silogismo *áaphrónêsis* é prático, no momento em que resulta em uma ação e, dessa maneira, pode ser entendido como uma forma *sui generis* de racionalidade.

Aristóteles apresenta o silogismo prático como se expressasse na premissa maior o fim ao qual se tende e, na premissa menor, o meio necessário para realizá-lo:

---

<sup>69</sup> EN VI,8,1142a24-26.

<sup>70</sup> EN VI,8,1142a 13-16.

<sup>71</sup> Cf. BERTI, *op. cit.*, p.151.

"(...) e é evidente, de fato, as inferências dedutivas relacionadas com os atos a praticar pressupõem um ponto de partida - por exemplo, já que a natureza do objetivo, ou seja, o que é melhor, é esta(...) (seja ela qual for, pois para argumentar podemos considerá-la como quisermos); e isto é evidente apenas para as pessoas boas, pois a deficiência moral nos perverte e faz com que nos enganemos acerca dos pontos de partida da ação. É obviamente impossível, portanto, ser dotado de discernimento sem ser bom"<sup>72</sup>.

Resulta disso que a premissa maior, além de indicar o fim, o bem supremo, e por isso constitui o princípio prático, necessita da bondade, isto é, requer a virtude moral, e esta é pressuposta pela *phrónêsis*. A *phrónêsis* inclui o conhecimento do universal, do fim, para poder reconduzir a ele o caso particular, o meio. A relação que se estabelece entre esses dois conhecimentos é que os dois são premissas, respectivamente maior e menor, do silogismo prático. O conhecimento do fim que a *phrónêsis* inclui não é um conhecimento científico, que pode ser dado apenas pela filosofia prática, mas é a orientação a ela dada pela virtude, isto é, por um bom caráter ou por uma boa educação. Para que haja *phrónêsis*, é necessário ser temperante, ou seja, ser bom de caráter. É necessário a capacidade de deliberar retamente sobre os meios e que seja orientado por um fim bom.

Essa argumentação poderia nos remeter a um círculo vicioso, pois, de um lado, a *phrónêsis* é necessária para deliberar bem, para agir bem, para ser virtuoso; do outro lado, pressupõe a posse da virtude, para orientar-se ao fim bom. Aristóteles evita o círculo vicioso, fazendo uma distinção entre duas espécies de virtudes. Uma virtude é natural, inata, da qual não se tem mérito, porque é decorrente de um bom nascimento ou de uma boa educação. A outra virtude é uma virtude propriamente dita, da qual se tem mérito, porque é adquirida pelo hábito de agir bem. A primeira é pressuposta pela *phrónêsis*, enquanto a segunda é produzida por ela.

---

<sup>72</sup> EN VI, 12,1144 a 47-54.



A *phrónêsis* também é prescritiva, ela emite ditames, já que as ações que devemos ou não praticar são a sua finalidade<sup>73</sup>, como também o é a filosofia prática, ou ainda, com mais forte razão que a filosofia prática, porque é ainda mais prática que ela, na medida em que é diretamente voltada para a ação. É importante perceber do que a *phrónêsis* é prescritiva, porque, dessa maneira, se esclarece a relação entre a *phrónêsis* e a *sophía*:

*"Mas apesar disto o discernimento não tem o primado sobre a sabedoria filosófica, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto, da mesma forma que a arte da medicina não tem o primado sobre a saúde, pois a arte da medicina não usa a saúde, mas se esforça para que ela exista; ela emite ordens, então, no interesse da saúde, mas não dá ordens à saúde. Mais ainda: sustentar o primado do discernimento equivaleria dizer que a ciência política comanda até aos deuses, porque ela emite ordens acerca de todos os assuntos da cidade"*<sup>74</sup>.

A finalidade última da *phrónêsis* é constituída pela *sophía*, como o fim último da medicina é constituído pela saúde, e quem governa não é o senhor supremo, mas é alguém que é útil para um determinado fim proposto.

### **Considerações Finais**

Para Aristóteles, a finalidade última da vida humana é encontrar a felicidade (*eudaimonía*). Para o homem alcançar a felicidade é necessário que viva racionalmente, e viver racionalmente implica viver segundo a virtude (*aretê*). A virtude é encontrada no meio termo (*mesótês*) entre ações opostas, entre o excesso e a deficiência. A virtude irá depender de um julgamento por força da reta razão, para repudiar o excesso e alcançar o meio termo. A virtude não é inata ao homem, mas é através da prática, do hábito, da educação, que é possível a vida

---

<sup>73</sup> EN VI,10,1143 a 4-6. Cf. VERGNIÈRES, Solange. Ética e Política em Aristóteles. São Paulo: Paulus, 1998, p. 133: "A prudência é esta capacidade de encontrar a norma justa numa situação particular, de encontrar, não de maneira abstrata, mas realizando-a".

<sup>74</sup> EN VI,13,1145 a 1-9.

virtuosa. Não agimos corretamente porque temos virtude, mas, ao contrário, temos virtude porque agimos acertadamente. É na vida prática, contingente, concreta que observamos o problema moral e decidimos agir. Alcançaremos a felicidade agindo virtuosamente, isto é, agindo corretamente para alcançar o meio termo de ações extremas, conforme as leis morais e racionais. Somos responsáveis por nossas ações, somos a causa de nossas disposições morais, e somos também a causa da maneira de como observamos o mundo. É o próprio sujeito que escolhe o meio de agir, após feita a deliberação. As virtudes éticas derivam do costume. Não existe virtude, quando há excesso ou vício, quando existe o muito ou o pouco. A virtude consiste na justa proporção, que é o meio termo entre dois extremos. As virtudes éticas são a posição média entre dois extremos das paixões, dos sentimentos e das ações.

Além das virtudes éticas, existem as virtudes dianoéticas, que são características da parte mais elevada da alma, que é a alma racional e, portanto, recebem o nome de virtudes da razão. Aqui a *phrónêsis* vai receber maior destaque, por ter um estatuto diferenciado. A *phrónêsis* é a mais elevada virtude da parte calculativa da alma racional, isto é, da razão prática. É a capacidade de deliberar bem, quer dizer, de calcular exatamente os meios necessários para alcançar um fim bom. A *phrónêsis* pertence àquela parte da razão que tem por objeto as realidades que podem ser diferentes. Na *phrónêsis* o momento teórico e o prático estão intimamente relacionados, pois não se trata apenas de capacidade racional, mas também de virtude moral. É esta a identificação entre a *phrónêsis* e a filosofia prática, pois ambas necessitam de certa experiência de vida. O caráter prático é próprio da *phrónêsis* e determina que ela possua o conhecimento dos casos particulares, porque a ação se produz sempre em situações particulares. A principal característica da *phrónêsis* é o conhecimento individual, incluindo o conhecimento universal, que é específico da filosofia prática. A filosofia prática conhece o universal, por isso dá as diretrizes gerais, enquanto a *phrónêsis* conhece o particular, por isso aplica as diretrizes universais aos casos particulares.

A filosofia prática de Aristóteles encontrou no *éthos* um conceito que envolve a herança antiga e inovações decisivas. Os pressupostos da ética e da política são de ordem prática; sendo assim, só podem alcançar o seu fim (*télos*) nos indivíduos em ação. A ética e a política realizam a tendência fundamental do

homem, que é o saber, no momento em que o homem se compreende no seu agir efetivo, interagindo o campo teórico e prático. O objeto da ética é a unidade entre um fato e uma exigência moral, tratando-se de um dever-ser que é historicamente situado. A eticidade do homem encontra-se na racionalidade da *praxis*, e a razão constitui a dimensão essencial do ser humano. O saber prático encontra-se no espaço da singularidade, da contingência, que é alcançado através da experiência. O bem encontra-se efetivado no mundo concreto, nos costumes e nas leis das comunidades humanas; por isso a ação nunca é a efetivação de um transcendente, mas, sim, a efetivação das possibilidades reais. Sendo assim a ética aristotélica, para pensar o bem, tem que ter presente as diversas concretizações, cuja compreensão só é possível através da referência à situação histórica.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1985.

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

REALE, Giovanni. **Introducción a Aristóteles**. Barcelona: Herder, 1985.

ROSS, David. **Aristóteles**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

SAMARANCH, Francisco. **Cuatro Ensayos sobre Aristóteles**: política, ética y metafísica. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1991.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**: physis, ethos, nomos. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.