



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
UNIVERSIDADE ABERTA DO BRASIL  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM ENSINO DE FILOSOFIA NO  
ENSINO MÉDIO

Moisés Rabaiolli Tonelli

**ARISTÓTELES E O CAMINHO À FELICIDADE**

Santa Maria, RS  
2018

**Moisés Rabaiolli Tonelli**

**ARISTÓTELES E O CAMINHO À FELICIDADE**

Artigo apresentado ao Curso de Pós-Graduação Especialização em Ensino de Filosofia no Ensino Médio, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/UAB), como requisito parcial para obtenção do título de **Especialista em Ensino de Filosofia no Ensino Médio.**

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Sartori

Santa Maria, RS  
2018

**Moisés Rabaiolli Tonelli**

**ARISTÓTELES E O CAMINHO À FELICIDADE**

Artigo apresentado ao Curso de Pós-Graduação Especialização em Ensino de Filosofia no Ensino Médio, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/UAB), como requisito parcial para obtenção do título de **Especialista em Ensino de Filosofia no Ensino Médio.**

Aprovado em 06 de julho de 2018.

Carlos Augusto Sartori, Dr. (UFSM)  
(Orientador)

Rogério Fabianne Saucedo Corrêa, Dr. (UFSM)

Bruno Martinez Portela, Dr. (EBECB)

Santa Maria, RS  
2018

# ARISTÓTELES E O CAMINHO À FELICIDADE

## ARISTOTLE AND THE PATH TO HAPPINESS

### RESUMO

A construção de uma vida prática feliz acaba se revelando um ideal de muitos humanos e, segundo Aristóteles, o fim da existência destes. Frente a isto, este trabalho, se voltou à análise daquilo que Aristóteles identificava como sendo a felicidade de um modo concreto. A construção filosófica dele presume prioritariamente a prática da *areté* e, para bem identificar esta, buscou-se entre seus antecessores o que entendiam por virtudes, posteriormente, se adentrou nas teses de Aristóteles, identificando o que é de fato a felicidade, entendida como o resultado construído em consonância com a prudência entre atos extremos viciosos, resultando no meio-termo, pela ação da mesma *phrónesis*. Neste processo, é de extrema importância dar crédito ao modo como se produzem tais virtudes no entendimento de Aristóteles. As virtudes morais, do mesmo modo que se aprende a tocar uma arpa, são adquiridas pelo hábito, mas as virtudes intelectuais podem ser ensinadas e, neste contexto, inicia o processo de participação da educação, com a constante prática e aprimoramento da vivência pragmática.

**Palavras-chave:** Virtude; Prudência; Felicidade.

### ABSTRACT

The construction of a practice and a happy life finishes developing an ideal of many people and according Aristotle also the ending. This subject is about the analyses that Aristotle identified about the concept of happiness. His philosophic construction searched priority the practice of “areté” and to identify this, they searched among his precedings what they understood about virtues. Subsequently, they enter in the thesis of Aristotle, identifying really about the meaning of happiness, understood as the built construction according with care extremes and addicted acts, resulting on the “half term” by the action of the same “phrónesis”. In this process, it is of extreme importance to give credit about the manner to produce such virtues in the Aristotle understanding. The moral virtues in the same manner as we learn to play the harp are acquired by the habit, but the intellectual virtues can be taught and in this concept starts the participation process of education with the constant practice and improving of the pragmatic living.

**Keywords:** Virtue; Care; Happiness.

## **1 INTRODUÇÃO**

A busca antropológica para determinar um motivo plausível da existência humana apresenta variadas suposições. Uma entre as respostas apresentadas volta-se à argumentação de que o homem nasceu para construir uma vivência feliz. Porém, nesta tentativa de resposta, aquilo a ser tomado como solução, passa a gerar um novo problema: o que é a felicidade?

No intuito de solucionar este questionamento, surgem diferentes propostas e, neste trabalho, se analisará a construção filosófica de Aristóteles, direcionada a esta temática. Inicialmente, por estar associada a felicidade com a virtude, se fará uma análise de abordagens anteriores ao pensador grego, no intuito de conhecer-se o terreno sobre o qual constrói seu entendimento. Vencido isto, a análise se volta ao modo aristotélico de construção da felicidade, de quando, além do conceito de virtude em si, primordial à vida feliz, se analisará o caminho para a construção das virtudes, os diferentes tipos de virtudes e o modo como ela pode ser atingida no decorrer da vida humana.

## **2 ARISTÓTELES E O CAMINHO À FELICIDADE**

### **2.1 Notas preliminares**

O ser humano é permeado por problemas e questionamentos, seja no processo de construção da aprendizagem do entorno, seja sobre questionamentos existenciais de cada sujeito em particular. Dentre as dúvidas pode-se agregar a abordagem que contempla o motivo para o existir humano. As respostas são múltiplas e abstratas, contudo, várias sinalizam que a realidade humana está ligada ao processo de uma vida feliz. O caminho desta felicidade não é único, nem mesmo fácil de ser delimitado.

Desde os primórdios gregos, a felicidade é tratada como questão relevante, mas é com Aristóteles que se perpetua. Para ele, ser feliz está intimamente conectado com o ser virtuoso e a noção de virtude demanda uma interpretação inicial, com uma apreciação histórica de alguns antecessores do Estagirita, no propósito de se identificar o fértil terreno da produção intelectual de Aristóteles, iniciando com a posição mítica.

Nos poemas Homéricos, a noção de virtude acaba recebendo uma conotação que não está necessariamente conectada com a moral, sendo apresentada na linguagem de Pessanha (2000, p.09) como um atributo de nobreza, estreitamente associada às noções de honra e de dever, um atributo que o indivíduo possui desde o seu nascimento, tendo recebido hereditariamente de seus ilustres antepassados. Essa interpretação homérica acaba sendo reformulada por Hesíodo, quando a *areté* passa a ter conotação moral, adquirida pelo esforço individual e “deixa de ser atributo natural de bem-nascidos para se transformar numa conquista, resultado do esforço e trabalho enobrecedor de qualquer homem” (COSCODAI, 2000, p.28).

Essa postura acaba influenciando o pensamento dos Sofistas, com a adoção do relativismo moral, e a *areté* passa a receber diferentes conotações e interpretações, dependendo de cada cidade em que se está inserido. “Em cada cidade, as virtudes são as que se acredita ser naquela cidade. Não existe ‘justiça como tal’, mas justiça conforme entendida em Atenas [...] em Tebas e [...] Esparta” (MACINTYRE, 2001. p. 239). Contra essa postura, teremos o intelectualismo socrático, de quando, segundo Sócrates, a virtude humana é apreendida, dependendo exclusivamente da construção cognitiva a sua observância. Ao afirmar que “todo homem quer, e quer necessariamente, a sua felicidade, que consiste na posse do verdadeiro bem, isto é, do bem conhecido como tal pela inteligência” (THONNARD, 1968, p.37) já se pode observar a aproximação de virtude com felicidade, como viria a construir posteriormente Aristóteles. Além do mais, “cultivar a *areté*, significa tornar a alma ótima, realizar plenamente o eu espiritual, alcançar o fim próprio do homem interior e, com isso, também a felicidade” (REALE, 1994, p.267).

Nesta análise, não se pode deixar de contemplar o mestre do Filósofo<sup>1</sup>. Platão, ao expressar sua tese antropológica, apresenta o ser humano como um complexo de corpo e três almas, sobre as quais recaem quatro virtudes, objetivando a promoção da purificação humana e a condução para o *Bem*:

a virtude da razão é a prudência; a da vontade ou ânimo, a fortaleza; e a do apetite é a temperança. Estas virtudes guiam ou refreiam uma parte da alma e a harmonia entre as partes constitui a quarta virtude, ou justiça (VÁSQUES, 1975. p. 238).

1

Modo como viria a designar posteriormente Aquino, ao se referir a Aristóteles.

Respeitando-se a ordem cronológica dos fatos e dos pensadores, se poderia encerrar este panorama, uma vez que se chegou a Platão. Porém, cabe salientar que o quadro anteriormente citado não possui caráter fechado, estando apto a receber outros pensadores. Exemplo disto são os estoicos, costumeiramente citados depois de Aristóteles nas Escolas de Pensamento Helenístico, mas que possuem raízes originárias lançadas no final do século IV a.C. com Zenão de Cítio, Cleantes e Crisipo, os chamados estoicistas antigos (ENCICLOPEDIA LOGOS, 1989), que associavam a aquisição da virtude por uma condução de vida baseada na honestidade.

### **3 ARISTÓTELES E AS VIRTUDES**

Naquilo que se propôs anteriormente, apresentou-se o “pano de fundo” do pensar aristotélico. Sabe-se que nem tudo o que foi listado e pensado foi analisado por ele, porém algumas afinidades e até mesmo contradições poderão ser percebidas, as quais compuseram a base de construção ética, pautada nas virtudes, caminho para a construção da felicidade.

No entender de Maritain (1964), Aristóteles cultivou uma concepção mais tardia de virtude, a de estrita conotação moral, assegurando assim, a igualdade de virtudes entre os humanos, discordando dos sofistas. Porém, quanto ao ato moral, este deve ser analisado e avaliado, levando-se em conta o contexto e a situação onde ocorre. De certo modo, assim como sustenta Sócrates, Aristóteles preserva o caráter pedagógico da virtude, porém só o conhecimento do bem, não assegura sua realização. Como tinha feito Platão, Aristóteles coloca a ética no conjunto das ciências práticas e identifica também o fim último do homem com o bem, dito por ele como felicidade. Contudo, de modo adverso ao mestre, Aristóteles retira do plano inteligível o sumo bem e “o bem supremo se volta para a vida humana. Torna-se imanente a esta vida. É uma felicidade cá de baixo. Uma felicidade terrestre” (MARITAIN, 1964, p.54), identificada pelo fim último humano, atingida pela contemplação e norteados pela virtude.

## **4 O AGIR HUMANO**

### **4.1 Elementos iniciais**

O processo de entendimento da tese aristotélica em se tratando do agir humano, demanda a compreensão de sua produção filosófica de modo mais amplo, desvendando-se conceitos básicos. Inicialmente, faz-se necessário atentar-se à problemática dos fins ou do devir. Segundo ele, no universo, não há sequer um elemento que não tenha sua existência condicionada a uma finalidade: a semente a ser planta, a videira a dar uvas, os olhos para enxergar e assim se poderia atribuir para todos os entes numa escala linear infinita. Este *vir a ser* acontece pela existência de quatro causas: formal, material, eficiente e final. No caso do ser humano, se for considerado estaticamente,

ele se reduz à sua matéria (carne e osso) e à sua forma (alma); se o considerarmos dinamicamente e perguntarmos: 'como nasceu?', 'quem o gerou?', 'porque se desenvolve e cresce?' impõem-se duas outras razões ou causas: a causa eficiente ou motora, isto é, os que geraram e a causa final, ou seja, o *telos* ou o fim ao qual tende o devir do homem (REALE, 1994, p. 340).

Além disto, quando da análise relativa ao ser humano, se faz necessário a observância do problema do movimento, da mudança e do devir (SCHAEFER, 2004), sendo que a justificativa para a ocorrência deste está assegurada pela teoria do ato e da potência. Por esta, segundo Aristóteles, as coisas do universo existem e tem a capacidade de se transformar em algo diferente, uma vez que somente um ser é ato puro: o Primeiro Motor Imóvel<sup>2</sup>.

Ainda, no contexto de compreensão do agir humano, faz-se necessário abordar a estreita relação existente entre a concepção ética com a política no entendimento de Aristóteles. As duas são associadas pelo Estagirita nas chamadas "ciências práticas", as quais se ocupam da conduta humana, bem como do fim pretendido, fruto desta conduta, na *pólis*. Neste ponto, Aristóteles se assemelha à Platão "que entendia o homem unicamente como cidadão e punha a cidade completamente acima da família e do homem individual: o indivíduo existia em função da cidade e não a cidade em função do indivíduo"<sup>3</sup>(REALE, 1994, p.405). Outro aspecto a ser enumerado aqui é o

<sup>2</sup> Deve-se entender como uma espécie de força inicial, sem uma origem, nem um fim, apenas com existência eterna, de onde todo movimento surge e para onde todo movimento se direciona. A tradição Escolástica traduziu, posteriormente, por Deus.

<sup>3</sup> Ilustração clara da aproximação pode ser identificada na *Ética a Nicômaco* (1979, p.50): "com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir,



caráter superior concedido à política, se relacionada com a ética, de quando cabe a ela decidir quais ciências precisam ser estudadas em um Estado, “quais são as que o cidadão deve aprender e até que ponto; e vemos que até as faculdades tidas com mais apreço, como a estratégica, a economia e a retórica, estão sujeitas a ela” (ARISTÓTELES, 1979, p. 49).

Estes elementos, mesmo que de modo breve, buscaram apresentar o terreno inicial de construção e entendimento aristotélico sobre o agir humano, elemento a ser ampliado naquilo que segue.

#### **4.2 A finalidade do agir humano: o bem como fim**

A ética aristotélica segue estritamente os caminhos delineados por ele no restante de sua filosofia, embasado sobre tudo na teoria do movimento e da finalidade e, neste caminho se poderá encontrar a finalidade de toda conduta e ação humana. E sobre este contexto, inicia sua *Ética a Nicômaco* enumerando que “admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer; e por isso, foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que tendem todas as coisas” (ARISTÓTELES, 1979, p. 49). No caso específico do ser humano isso não poderia ser diferente: “nas suas várias ações, o homem tende sempre a preciosos fins, que se configuram como bens”, diz Reale (1994, p. 406), interpretando Aristóteles.

Muitos são os bens e os fins aos quais o ser humano busca e pode vir a atingir. Por bens, podem-se caracterizar as próprias atividades em que o homem se engaja e desenvolve, como jogar futebol ou correr na pista de atletismo, como podem ser coisas externas a elas, como é o caso de um anel, produto da joalheria ou de uma casa, fruto da arquitetura. Por estes exemplos pode-se efetuar a distinção entre fins intrínsecos e extrínsecos ou instrumentais, de tal modo que o jogar e o correr podem ser buscados em si mesmos, mas do outro lado, as atividades que se fazem com a finalidade da construção da casa são efetuadas em função desta última, e não delas mesmas. Com estes exemplos, buscou-se mostrar que há uma possibilidade de convertibilidade entre fins e bens, “pois o fim da ação é sempre algo tomado como bom para o

---

quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir este fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcança-lo para uma nação ou para as cidades-Estados”.

agente. O fim instrumental de uma ação é aquilo que é tomado como bom para algo; os fins intrínsecos são tomados como bons e são dignos de busca por eles mesmos" (SPINELLI, 2007, p. 16). Esta aproximação entre bem e fim mostra-se como tese importante na ética aristotélica. "De fato, se o fim é o para-quê de alguma coisa e este é a realização de sua essência (ou de sua forma), e se essa realização é o bem daquela coisa, então o homem, ao realizar a sua essência, alcança o bem" (SCHAEFER, 2004, p. 29). E diga-se da essência humana a racionalidade; disto decorre que o caminho para a concretização de sua essência, leva também para a perseguição de seu próprio bem.

Mas, a esta altura faz-se necessário repetir-se a frase inicial de abertura da *Ética a Nicômaco* "admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso, foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que tendem todas as coisas" (ARISTÓTELES, 1979, p. 49). Através da análise desta passagem, surgiram muitas discussões no transcorrer dos tempos. Muitos foram os autores que se ocuparam de analisar aquilo que alguns classificam como "passagem falaciosa". Zingano (2007, p. 265) salienta que se trata de um debate de grande relevância à compreensão da ética aristotélica, pois, "ao estabelecer um único bem final para as atividades humanas, assim como está inevitavelmente envolvido nas discussões sobre a natureza inclusiva ou exclusiva do bem supremo". Outro que se ocupou desta discussão foi Broadie (1991), citado por Spinelli (2007, p. 17). De acordo com ele,

Aristóteles cometeu a falácia já nas primeiras linhas da *EN* [Ética a Nicômaco], se se pretende que seu argumento seja válido simplesmente pela sua forma: de (i) "todas as coisas visam a algum bem" Aristóteles passa para (ii) "há um bem que é visado por todas as coisas". Isso [...] não é formalmente válido, mas o argumento não visa a validade formal.

Disto, pode-se concluir que o bem, dito como aquele ao qual todas as coisas tendem em Aristóteles, deve ser considerado como algo geral e não como sendo uno e absoluto. Justificando isso, o mesmo Broadie (1991), citado por Spinelli (2007, p. 17), sabiamente acrescenta:

a medicina visa à saúde e a saúde é um bem; assim, falando de modo amplo, o objetivo da medicina é o bem. Nesse sentido, o seu objetivo é o mesmo que, por exemplo, o da navegação, a saber, uma segura passagem pelo mar, uma vez que isso é do mesmo modo um

bem. Isto significa que o bem é o objeto formal do desejo do mesmo modo que o visível é o objeto da visão. O que não quer dizer que ambas as atividades têm um fim posterior chamado "bem" além do fim específico que as define.

### 4.3 O sumo bem humano – a felicidade

Como se pode acompanhar anteriormente, muitos são os bens e os fins buscados e desejados pelos homens. Mas um processo que leve esses dois termos até o infinito seria impensável, de modo que deve existir um fim último ao qual todos os outros fins sirvam de meio para atingir aquele. Sobre isto, tem-se a posição de Aristóteles nesses termos:

se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (ARISTÓTELES, 1979, p. 49).

Somente com estas palavras de Aristóteles chega-se a uma conclusão aparentemente vaga, uma vez que o fim último do homem se identifica com o sumo bem e este, até este ponto, não é associado com nada concreto. Mas que é esse sumo bem? Para elucidar o mistério, Aristóteles se posiciona dessa forma: “verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo, como os homens de cultura superior dizem ser este fim a felicidade<sup>4</sup> e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (ARISTÓTELES, 1979, p. 51).

Percebe-se, portanto, uma assemelhação e até mesmo um identificação da felicidade com o fim último humano. Isto é justificado, pois,

o ser humano tende a felicidade, porque tende a um fim e, em Aristóteles, fim é sinônimo de bem nas ações humanas. A base dessa inclinação, então, está na natureza humana, a qual se inclina ao bem. Daí ser impossível alguém não querer ser feliz, porque esta tendência para a felicidade é própria do ser humano. A escolha ocorre na maneira como alguém quer ser feliz, já que ser feliz é a própria natureza íntima do homem que assim o quer (PREMAOR, 2001, p. 50).

Contudo, a felicidade pode ser associada equivocadamente a diferentes coisas: à vida dos prazeres, da riqueza e das honras. Mas Aristóteles se encarrega de apresentar atributos suficientemente convincentes para refutar

<sup>4</sup> No grego lê-se *eudaimonia*, o qual foi traduzido por bem-aventurança, prosperidade, felicidade, vida plena, plenitude humana, vida boa, embora muitos intérpretes de Aristóteles salientarem que nenhuma das traduções reproduza fielmente o sentido grego atribuído ao termo original.

esse tipo de pensamento. Não pode consistir numa vida regrada exclusivamente pelos prazeres e pelo gozo, pois uma vivência desta natureza torna as pessoas “semelhantes a escravos” (ARISTÓTELES, 2001, p. 20), podendo também ser assemelhada a uma “existência digna de animais” (REALE, 1994, p. 406). Quanto aos que associam a felicidade com as riquezas, ele salienta que estão igualmente equivocados, e, sem meias palavras afirma que “a vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão, e obviamente ela não é o bem que estamos procurando; trata-se de uma vida apenas proveitosa, com vistas a algo mais” (ARISTÓTELES, 2001, p. 20). Por fim, contrariando a tese dos que identificam a felicidade com as honras, sendo que este tipo de vida é buscado especialmente pelos dedicados à vida política, salienta que este não pode ser o fim último almejado e buscado constantemente pelo homem, por ser algo externo (REALE, 1994). Quanto a isso salienta o Filósofo:

isto [as honras] parecem algo muito superficial para ser o que estamos procurando, pois se considera que as honrarias dependem mais daqueles que as concebem que daqueles que as recebem, ao passo que intuimos que o bem é algo pertencente a seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado (ARISTÓTELES, 2001, p. 20).

O fim último do homem, ou de outro modo, a função peculiar do homem, expressa como sendo a felicidade, é definido por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, como “o exercício ativo das faculdades da alma<sup>5</sup> de conformidade com a excelência<sup>6</sup>, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas” (ARISTÓTELES, 2001, p.24-25). Tal função está associada “à vida teórica ou contemplação, como atividade humana guiada pelo que há de mais característico e elevado no homem: a razão” (VÁZQUES, 1975, p. 240), sendo que, “ao colocar em movimento a realização de sua essência isto é, ao atualizar a racionalidade que nele [no homem] existe de forma potencial” (SCHAEFER, 2004, p. 30), o homem ruma para seu fim, ou seja, a felicidade. Mesmo não apresentando um modelo inédito para a filosofia, é a partir das partes da alma, que Aristóteles efetua a dedução das virtudes.

<sup>5</sup> Aqui se percebe uma adesão aristotélica “à doutrina socrático-platônica que punha a essência do homem na alma e, precisamente, na parte racional da alma, no espírito” (REALE, 1994, p. 410).

<sup>6</sup> Entenda-se excelência como termo sinônimo de virtude.

## 5 AS DIFERENTES VIRTUDES NO CAMINHO À FELICIDADE

### 5.1 Partindo da divisão da alma chega-se às virtudes

Platão em sua teoria ética apresenta um quadro de virtudes conforme as partes da alma. Evidentemente não seguindo o mesmo esquema, porém efetuando algo semelhante, Aristóteles também observa que, no caminho à felicidade há a necessidade de existência de determinadas virtudes, de acordo com a divisão da alma.

Observando-se as funções realizadas pelo homem, Aristóteles dividiu a alma em três partes: vegetativa, desiderativa<sup>7</sup> e racional. A primeira parte não contribui para a realização do sumo bem humano. Ela é comum também às plantas e aos animais, sendo responsável pela nutrição, crescimento, reprodução e perecimento. Não participa na busca da felicidade porque suas funções são totalmente alheias à razão, diferente das outras duas. A segunda parte da alma refere-se à parte desiderativa, responsável pelos desejos, paixões<sup>8</sup> e ações. Esta parte da alma, mesmo sendo considerada irracional, participa na razão “em certo sentido, na medida em que [a] escuta e lhe obedece” (ARISTÓTELES, 1979, p. 64). No ser humano existe “uma virtude dessa parte da alma especificamente humana, que consiste em dominar, por assim dizer, essas tendências e impulsos que são por si desmedidos, e a esta o Estagirita chama de ‘virtude ética<sup>9</sup>’” (REALE, 1994, p. 413). A terceira e última parte da alma é composta puramente de razão e existem virtudes próprias para ela, as quais são denominadas por Aristóteles de dianoéticas ou intelectuais.

### 5.2 Virtudes éticas

Quanto às virtudes designadas éticas ou morais, elas derivam e são conhecidas pelo hábito. Apresentam-se de forma bastante numerosa, uma vez

<sup>7</sup> Também denominada de apetitiva, sensitiva ou concupiscível.

<sup>8</sup> Entenda-se 'paixões' como um termo técnico, dentro do contexto aristotélico. Ele se refere aos “apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou de dor” (ARISTÓTELES, 1979, p. 71).

<sup>9</sup> Também denominada de “virtude moral”.

que assim também o são os impulsos e as paixões, presentes no homem, sobre os quais há a necessidade da ação da razão para modera-los e fazê-los atingir um parâmetro racionalmente plausível. Todo ser humano possui, de modo potencial, uma predisposição natural em atingir este tipo de virtude, que será concretamente alcançado, ou seja, virá a ser ato, mediante o constante exercício<sup>10</sup>. Segundo Aristóteles, este tipo de virtude é pelo homem aprendido do mesmo modo que toma conhecimento das mais diferentes artes.

Com efeito, as coisas que temos que aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo este instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc. [...] E das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se constrói toda virtude, assim como toda arte: de tocar a lira surgem os bons e os maus músicos. Isso vale para os arquitetos e todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos; construindo mal, maus. Se não fosse assim não haveria necessidade de mestres, e de todos os homens teriam nascidos bons ou maus em seu ofício (ARISTÓTELES, 1979, p. 67).

No caso da conduta virtuosa ocorre algo análogo: o comportamento humano será considerado justo, injusto, ousado ou medroso, por exemplo, partindo-se dos atos praticados pelo homem cotidianamente através da relação com os demais seres humanos. Assim como não basta saber tocar lira para ser considerado excelente instrumentista, tampouco o agir de qualquer maneira há de tornar o homem virtuoso: é preciso agir bem. Do mesmo modo que uma pessoa que inicie a tanger a lira e recebe instruções de um mau professor, não conseguirá ser um bom instrumentista, ou assim como um aprendiz de mau carpinteiro será, futuramente, um mau carpinteiro, da mesma forma se dá com o desempenho moral: dificilmente apresentará um comportamento virtuoso aquele que desde o início de sua educação moral apresente comportamento reprimível. Por isso, é de fundamental importância que desde a juventude a pessoa seja instruída retamente, com as pessoas certas que prescrevem as

<sup>10</sup> Embora aparentemente esteja-se repetindo palavras ditas, é importante que se afirme que o que se recebe por natureza não são as virtudes, mas uma predisposição em concretiza-las através do constante exercício. Aristóteles e bem claro sobre este assunto na *Ética a Nicômaco*: “não e, pois, por natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito” (ARISTÓTELES, 1979, p. 67)

atividades certas, pois é desde cedo que se inicia no aprendizado e na modelação de um caráter norteado por ações virtuosas.

### **5.3 Estudando a virtude ética e observando possíveis controvérsias**

No caminho à felicidade, da passagem que associa a ética com a arte, pode-se enumerar um problema, o qual foi percebido e recebeu cuidado considerável por Aristóteles:

alguém poderia perguntar que entendemos nós ao declarar que devemos tornar-nos justos praticando atos justos e temperantes praticando atos temperantes; porque, se um homem pratica tais atos, e que já possui essas virtudes, exatamente como, se faz coisas concordes com as leis da gramática e da música, e que já é gramático e músico (ARISTÓTELES, 1979. p 70).

A interpretação explicativa de Aristóteles oferece atributos suficientes para desmorrar esta controvérsia. No caso da gramática, aquele que escreve pode estar redigindo algo correto sem mesmo saber as razões que o levaram a tanto e, devido a isto, não poderia ser considerado gramático, uma vez que pode ter sido instruído por outro que conhece gramática e sabe o porquê de se escrever daquele e não de outro modo: “não é seu conhecimento a causa dele escrever corretamente” (SPINELLI, 2007, p. 46). Pode-se acrescentar na discussão o fato de que, na arte, tendo em vista o resultado que se deseja alcançar, seria suficiente que o fim apresente determinadas características: sendo apoiado por outra pessoa ou por via do acaso, aquilo escrito corretamente é correto, assim como uma boa mesa continua sendo uma boa mesa, mesmo que seu construtor não seja exímio carpinteiro. É por isto, pelo alcance do resultado final, que aparentemente a controvérsia se confirma e pode-se afirmar que “se eles fizerem o que mandam as normas da gramática e da música, serão gramáticas e músicos” (ARISTÓTELES, 2001, p. 39).

Entretanto, ainda que sejam corretos os resultados aos quais uma pessoa chegou a respeito da gramática sem possuir essa arte, eles não foram causados pelas causas corretas e, por essa razão, afirma-se que nem mesmo no caso das artes é verdadeiro o que o adversário de Aristóteles pretende. Alguém só escreve corretamente quando pode oferecer as razões pelas quais ele está escrevendo daquela maneira; ele age pela gramática e não apenas em conformidade com ela. Assim, ele não apenas chega a um bom resultado, mas também chega a esse resultado do modo correto (SPINELLI, 2007, p. 46).

Assim, um homem poderá ser considerado gramático quando ele possuir os conhecimentos próprios de um gramático, e não pelo simples nortear do acaso ou pela guia de outrem. No caso do comportamento virtuoso, ocorre algo análogo: não tão somente pelo agir prático de uma pessoa pode-se dizer se ela é virtuosa ou não, mas o comportamento como um todo deve ser conduzido e norteado por determinadas razões. O resultado da ação virtuosa deve ser buscado em vista de um fim, e não qualquer resultado que possa vir a ser originado por ela. Sobre este contexto e, ainda acrescentando alguns critérios, sob os quais o agente deve ser possuidor no momento da realização de um ato moral e para considerar este último válido, Aristóteles acrescenta:

acresce que o caso das artes e o das várias causas de excelência moral não são similares; de fato, os produtos das artes têm em si mesmos, de tal forma que lhes basta apresentarem uma certa qualidade, mas se os atos condizentes com as várias formas de excelência moral têm uma certa qualidade em si, isto não quer dizer que eles foram praticados justamente ou moderadamente; o agente também deve estar em certas condições quando os 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 (ARISTÓTELES, 2001, p. 39).

Depois deste apontamento aristotélico, o impasse pode ser considerado desfeito. Segundo Aristóteles (2001), no caso das artes, somente a primeira regra se faz necessária para seu exercício, enquanto que, para poder ter-se posse da virtude, este primeiro princípio não se apresenta como sendo o mais importante, o contrário dos outros dois, de valor decisivo. Ao tratar desse assunto, Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, salienta:

estas não são consideradas como condições para a posse das artes, salvo o simples conhecimento; mas como condição para a posse das virtudes o conhecimento pouco ou nenhum peso tem, ao passo que as outras condições isto e, aquelas mesmas que resultam da prática amadurecida de atos justos e temperantes são, numa palavra, tudo" (ARISTÓTELES, 1979, p.70)

Disto decorre que, para o ser humano estar em verdadeira conformidade com a virtude e tenha encontrado a felicidade, será necessário que observe três condições.

A primeira condição só será esclarecida adequadamente por Aristóteles quando do tratamento dos atos voluntários e involuntários: a ação virtuosa deve ser realizada voluntariamente [...]. A segunda condição requer que, sendo capaz de avaliar corretamente as circunstâncias nas quais ele se encontra, ele tenha como razão para



agir meramente o reconhecimento de que aquele ato é virtuoso a ser feito. Já a terceira condição requer que o ato proceda do caráter virtuoso assim constituído pelo agente, quando, então, ele tem uma disposição para agir assim antes que viciosamente (SPINELLI, 2007, p. 47)<sup>11</sup>.

Ele mesmo ressalta a necessidade de compreensão clara deste assunto para um melhor conhecimento da natureza da virtude, uma vez que esta última “se relaciona com paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade” (ARISTÓTELES, 1979, p. 81). Identifica por involuntárias “aquelas coisas que ocorrem sob compulsão ou por ignorância; e é compulsório ou forçado aquilo cujo princípio motor se encontra fora de nós e para o qual em nada contribuí a pessoa que age e sente a paixão” (ARISTÓTELES, 1979, p. 81). Quanto ao ato voluntário, “parece ser aquele cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato” (ARISTÓTELES, 1979, p. 83).

Posteriormente a esta apresentação das condições, das quais pertencem os atos voluntários e involuntários, Aristóteles também buscou apresentar uma definição para a virtude moral, e para tanto, primeiramente buscou apresentar seu gênero. De acordo com ele, na alma humana se fazem presentes três coisas: paixões, faculdades e hábitos. A definição da virtude moral por gênero só pode resultar num desses três atributos.

Inicialmente salienta que nem os vícios muito menos as virtudes podem ser paixões

porque ninguém nos chama bons ou maus devido as nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes e vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é censurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes e vícios somos efetivamente louvados e censurados (ARISTÓTELES, 1979, p. 71).

<sup>11</sup> Cabe também aqui um apontamento sobre as ações cometidas na ignorância e por ignorância. As ações praticadas por ignorância não se devem a ignorância na escolha de um objeto nem na ignorância em geral, mas em particular, isto é, da ignorância das circunstâncias da ação e dos objetivos. Já as ações praticadas na ignorância dizem-se das praticadas pelo “embriagado ou enfurecido” (PREMAOR, 2001, p. 92), que segundo Aristóteles (1979, p.82) “age sem conhecimento do que faz”.

Salienta ainda mais que, pelas paixões o homem diz ser movido, mas com relação aos vícios e virtudes, diz-se que possui disposições (ARISTÓTELES, 2001). Por razão semelhante, “as várias formas de excelência moral não são faculdades, pois não somos chamados bons ou maus, nem louvados ou censurados, pela simples faculdade de sentir as emoções; ademais, temos as faculdades por natureza, mas não é por natureza que somos bons ou maus” (ARISTÓTELES, 2001, p. 40)”. Se não for paixão, nem faculdade, resta somente a virtude a alternativa “de que seja disposição de caráter” (ARISTÓTELES, 1979, p. 72).

O próprio Aristóteles considera pouco salientar que a virtude seja unicamente uma disposição de caráter, é necessário enfatizar a espécie de disposição que compreende. Para tanto,

devemos observar que cada uma das formas de excelência moral, além de proporcionar boas condições a coisa a que ela da excelência, faz com que esta mesma coisa atue bem; por exemplo, a excelência dos olhos faz com que tanto os olhos quanto a sua atividade sejam bons, pois e graças a excelência dos olhos que vemos bem. De forma idêntica a excelência de um cavalo faz com que ele seja ao mesmo tempo bom em si e bom para correr e para levar seu dono e para sustentar o ataque do inimigo. Logo, se isto é verdade, em todos os casos, a excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função (ARISTÓTELES, 2001, p. 41).

Mas o que realmente consiste e onde se encontra a virtude moral? Como deve ser o comportamento do homem para atingir a virtude e desempenhar bem a sua função? O que deve buscar aquele desejante de um caráter virtuoso? A resposta pode ser extraída da própria *Ética a Nicômaco*: “de tudo que é contínuo e divisível é possível tirar uma parte maior, menor ou igual, e isto tanto em termos da coisa em si quanto em relação a nós; e o igual é um meio termo entre o excesso e a falta” (ARISTÓTELES, 2001, p. 41). Esta inquietação, bem como a resposta dada a ela, remete a reflexão a um tema essencial e fundamental dentro da teoria das virtudes em Aristóteles: a teoria do meio-termo<sup>12</sup>, elemento em que, posteriormente, se repousará a felicidade.

Ele interpreta o meio-termo como

aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por meio termo em relação a nós’ quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos” (ARISTÓTELES, 2001, p. 41).

<sup>12</sup> No original grego lê-se *mesótes*.

Analisando a resposta, através da prerrogativa inicial, Aristóteles alerta de que existem coisas que podem ser divididas exatamente no seu ponto médio, o exemplo dado por ele é a mediania entre os pontos 10 e 2, deve-se admitir obviamente que é 6, do mesmo modo que será 4 o ponto médio entre 3 e 5. Essa igual quantidade se refere ao ponto médio exato da distância entre dois extremos pré-estabelecidos. Quanto à segunda parte da questão, prossegue Aristóteles:

mas o meio termo em relação a nós não deve ser considerado assim: se dez libras é demais para uma determinada pessoa comer e duas libras é demasiadamente pouco, não se segue daí que o treinador prescreverá seis libras; porque isso também é, talvez, demasiado para a pessoa que deve come-lo, ou demasiado pouco - demasiado pouco para Milo<sup>13</sup> e demasiado para o atleta principiante (ARISTÓTELES, 1979, p. 72).

No caso dos objetos, como o exemplo matemático citado anteriormente, aparentemente parece ser mais fácil determinar a mediania, uma vez que é igual para todos e se trata de objetos. Porém, no caso do homem isto é mais complexo. No caso do ser humano, o meio-termo deve levar em consideração para quem e quem o pratica, bem como as circunstâncias em que ocorre. Disto não decorre que se pode pensar a virtude como diferente para cada homem de modo subjetivo ou relativo, como também variante de acordo com as distintas sociedades. O pretendido por Aristóteles é que se atente para o ser humano.

A virtude será sempre virtude e uma mediania com relação a todo e qualquer ser humano; o que pode acontecer e que, em função das particularidades de uma situação, a ação correspondente a essa mediania seja diferente (SPINELLI, 2007, p. 72).

Isto não se resume num relativismo particular ou social, mas sim numa adequação da ação em questão às circunstâncias onde ela ocorre.

Embora sendo uma teoria ampla passível das mais diferentes análises, por suas riquezas em detalhes, em Aristóteles, a virtude ética, elemento que se associa intimamente à felicidade, está localizada e compreende o meio-termo entre dois extremos viciosos, sendo que um é por falta e outro por excesso, "e isso porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos" (ARISTÓTELES, 1979, p. 77). Jamais existirá virtude quando ocorre a presença da falta ou do excesso, mas quando se pode contar com a justa

<sup>13</sup>

Acredita-se ser um atleta memorável da Grécia dos tempos de Aristóteles.

mediania, a justa proporção ou o meio-termo. Numa passagem da *Ética a Nicômaco*, pode-se ler:

tanto o medo como a confiança, o apetite, a ira, a compaixão, em geral, o prazer e a dor podem ser sentidos em excesso ou em grau insuficiente; e, num caso como no outro isso é um mal. Mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e pela maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência, característica da virtude. Analogamente, no que tange às ações também existem excesso, carência e um meio-termo. Ora, a virtude diz respeito às paixões e ações em que o excesso é uma forma de erro, assim como a carência, ao passo que o meio-termo é uma forma de acerto digna de louvor; e acertar e ser louvado são características da virtude. Em conclusão, a virtude é uma espécie de mediania, já que, como vimos, ela põe a sua mira no meio-termo (ARISTÓTELES, 1979, p. 72-73).

Porém, é importante frisar que isso não é de modo algum fácil de admitir o quanto se pode deslocar para um dos extremos antes de ser censurado, novamente dizendo, isto depende das circunstâncias. Mas o meio-termo, em qualquer aspecto ou oportunidade, deve ser louvado, mas "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" (ARISTÓTELES, 2001, p. 47).

Muitas foram as analogias efetuadas com esta temática, todas objetivando apresentar atributos relacionados com o tema e, conseqüentemente uma melhor compreensão daquilo que Aristóteles pretendia afirmar em sua teoria. Muitos com sinais poéticos, como a citada no que segue:

a virtude moral é, assim, como o pico de uma montanha: está ao mesmo tempo no meio e acima dos vales e riachos que a cercam, com os quais podemos identificar os vícios. E, assim como é difícil escalar montanhas, também será difícil encontrar o meio-termo da virtude e tornar-se virtuoso: é preciso acertar o tamanho e a espessura das cordas, apoiar os pés em lugares firmes, ter um bom fôlego, não olhar jamais para baixo. O acerto com relação à virtude requer acuidade com relação a vários aspectos, todos muito importantes para que o objetivo seja cumprido. É preciso achar todos os acertos 'com relação a nós': a pessoa certa, a intensidade certa, o momento certo, o motivo certo, o modo certo de agir. Essas são, com efeito, particularidades que só são passíveis de serem definidas nos casos efetivos da ação, e é porque essa sempre se dá no particular que Aristóteles observa que as decisões práticas repousam, em última instância, sobre a percepção, e uma percepção e um juízo próprio daquele que dispõe de prudência (SPINELLI, 2007, p. 79).

#### **5.4 Virtudes morais aristotélicas: nelas reside a felicidade**

No decurso da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta uma lista de virtudes morais. Mas o quadro se complementa com outras mais encontradas

na *Ética Endêmica*. A coragem se apresenta como justo meio entre a covardia e a temeridade; já a temperança, virtude relacionada com os prazeres, é o termo médio da intemperança e da insensibilidade. A liberalidade, meio termo das ações voltadas ao dar e receber dinheiro tem por extremos opostos a prodigalidade e a avareza. A magnificência, virtude relacionada com gastos envolvendo grandes quantias, apresenta, por extremos, no excesso a vulgaridade e na deficiência a mesquinhez. Já a magnanimidade, também traduzida por respeito próprio, se apresenta como a justa regra entre a vaidade e a humildade. Apresenta também a calma, mediania entre o irascível e o pacato. Na vida social tem-se também a virtude de quem é obsequioso ou que possui amor à honra, que peca por ser adulator pelo extremo da falta e pela grosseria no extremo oposto.

Outras virtudes mais são analisadas pelo Estagirita. Contudo, entre os teóricos das teses aristotélicas, admite-se e dá-se valor especial a uma delas: a justiça. À ela, Aristóteles reserva o livro V da sua *Ética a Nicômaco*. Por ser uma virtude que se relaciona com as operações humanas, e estas sendo voluntárias e involuntárias, disto decorrendo que o bem e o mal provenham unicamente da natureza das próprias operações, e este caráter voluntário que determinará o agir justo, de conformidade com a justiça. A justiça também é vista sob dois aspectos: o primeiro relacionado com a divisão dos bens e, o segundo, com o ser justo socialmente. Quanto à primeira acepção, a justiça consistiria "em dar a cada um o que lhe é devido" (PREMAOR, 2001, p. 141), e a injustiça residiria numa má divisão. E no convívio social justo, seria o cidadão "respeitador das leis, [...] o probo, o honesto, enquanto o injusto será o sem lei, o ímprobo, o desonesto" (PREMAOR, 2001, p. 141).

Com estes breves apontamentos, encerra-se o estudo das virtudes relacionadas com a parte apetitiva da alma, destacando que podem se apresentar em número diverso, porém, o comum é que "em todas essas manifestações a virtude ética é a justa medida que a razão impõe a sentimentos, ações ou atividades que, sem o controle da razão, tenderiam para um ou outro extremo" (REALE, 1994, p. 416), do qual, o equilíbrio resulta em virtude, sinônimo de felicidade.

## 5.5 Virtudes dianoéticas ou intelectuais – interventoras do meio-termo e protagonistas da felicidade

Depois de se abordar as virtudes da parte apetitiva da alma passam-se para as que pertencem à parte puramente racional. São as virtudes ditas dianoéticas ou intelectuais. Mesmo não fazendo parte da mesma alma à qual pertencem as virtudes morais, estas as intelectuais não estão estritamente separadas das primeiras, mas, pelo contrário, ligadas, de tal modo que, por exemplo, a prudência irá interferir sobre as paixões para produzir o meio-termo.

Enquanto que as virtudes morais são disposições do caráter adquiridas pelo *éthos*, “a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento como o seu crescimento à instrução” (ARISTÓTELES, 2001, p. 35). Justifica-se o fato de exigir experiência e tempo para ser o bastante fecunda no ser humano e, “uma vez que experiência se faz com o tempo, [...] por isso, somente os velhos a possuem” (FANTINEL, 2004, p. 57). Aristóteles divide as virtudes intelectuais “no número de cinco: a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica, a razão intuitiva” (PREMAOR, 2001, p. 159).

Sua análise parte do conhecimento científico, também identificado com a ciência. Esta virtude pode ser resumida

como um conhecimento universal, do necessário, por causas, desde os primeiros princípios, ensinável, podendo ser fundamentalmente demonstrativo, o que permite mostrar os princípios pelos quais explica o particular desde o universal. Portanto, a característica deste conhecimento é seu caráter demonstrativo” (PREMAOR, 2001, p. 161).

Quanto à arte, salienta que ela “visa à geração e se ocupa em investigar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa, que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido” (ARISTÓTELES, 1979, p. 143). De produzir, dito por Aristóteles, entenda-se “criar, trazer à existência, uma dessas coisas que podem ser ou não ser, [sendo que] o princípio da arte se encontra no artista e não na coisa produzida” (CORBISIER, 1991, p. 250).

Para apresentar-se a razão intuitiva é necessário que se retorne ao conhecimento científico. Enquanto que este último “é um juízo sobre coisas universais e necessárias, e tanto as conclusões da demonstração como o conhecimento científico decorrem de primeiros princípios” (ARISTÓTELES,

1979, p. 145), a razão intuitiva se encarregará de apreender os primeiros princípios, originantes do conhecimento científico. “Por isso não podem [os primeiros princípios] ser objetos da ciência, nem da arte, nem da razão prática, porque o que é cientificamente conhecido pode ser demonstrado e a arte e a sabedoria prática versam sobre coisas variáveis” (PREMAOR, 2001, p. 162).

A sabedoria filosófica, outras vezes traduzida somente por sabedoria, também procura demonstrar certas coisas, diz o filósofo. Esta atividade, de caráter puramente teórico, traduzida também por contemplação, se resume no mais alto ideal da vivência humana, sendo, portanto, a mais desejável das virtudes, uma vez que a felicidade mais propriamente se associa a ela, ou melhor, “se identifica com esse tipo de sabedoria” (SCHAEFER, 2004, p. 32). Quem atinge este patamar, a saber, da vida contemplativa, será o filósofo, o amigo da sabedoria. Ele será feliz sem a necessidade de buscar outros bens fora de sua contemplação. Deve-se deixar claro que, no contexto de construção de uma vida contemplativa e feliz, Aristóteles divide a sabedoria em dois grupos, de quando, o primeiro compreenderia o saber teórico, ocupado com o necessário, abarcaria a razão intuitiva e o conhecimento científico, os quais poderiam ser unidos, formando a sabedoria filosófica (PREMAOR, 2001). Por outro lado, forma-se um segundo grupo, o do saber prático, que, por sua vez, se encarregaria de analisar o contingente, no qual estariam presentes a arte e a sabedoria prática, figurando a prudência como elemento determinante para o reto agir, associado ao meio-termo ou mediania, ponto em que o homem poderá encontrar sua felicidade, segundo Aristóteles.

## **5.6 A prudência e o cume da felicidade humana**

Ao se estabelecer a felicidade como mediania entre extremos viciosos, faz-se necessário, adentrar-se no elemento responsável por determinar este meio-termo: a prudência. A análise que se fará, irá considerar a diferenciação entre ela e a sabedoria.

Enquanto a prudência está associada ao conhecimento prático, a sabedoria é tida como um conhecimento de cunho filosófico que, em comparação com a anterior, ocupa o cimo de uma escala hierárquica: “pois [é]

evidente que a sabedoria deve ser de todas as formas de conhecimento a mais perfeita” (ARISTÓTELES, 1979, p. 146), diz o Estagirita. Disto decorre que

o homem sábio não é conhecedor apenas daquilo que tem origem nos primeiros princípios, mas, sobretudo, conhece a verdade que os envolve. Por essa razão, a sabedoria deve ser resultado da combinação de dois princípios motores: razão intuitiva e conhecimento científico (FANTINEL, 2004, p.62).

Contudo, por ser de caráter prático, a *phrónesis* tem preocupação primeira com os bens humanos, enquanto que a *sofia* versa sobre o conhecimento científico: a primeira é a do mutável, enquanto que a última versa sobre aquilo que for necessário. Diante destas constatações, Fantinel (2004, p. 63) assegura que, em Aristóteles,

a sabedoria é a mais exata das ciências. Ela possibilita àquele que a possui, não apenas conhecer os primeiros princípios, tarefa da prudência, mas possuir a verdade acerca desses princípios. É o resultado da combinação entre a razão intuitiva e o conhecimento científico. Essa combinação passa a ser condição última na interação do homem com a realidade que o cerca. Assim, somente aquele que possui as duas sabedorias percebe de forma clara o que é, ou não, importante nessa interação.

E, para introduzir outro aspecto, Aristóteles salienta que filósofos anteriores a ele, tais como Anaxágoras, Tales e outros que possuíam linha de pensamento semelhantes, eram capacitados de sabedoria filosófica, porém não possuíam a sabedoria prática. Isso é perceptível “quando vemos que eles ignoram aquilo que lhes era vantajoso, e também dizemos que eles conheciam coisas extraordinárias, maravilhosas, difíceis e até divinas, mas inúteis, porque eles não procuravam os bens humanos” (ARISTÓTELES, 2001, p. 118).

Desta passagem, parece notório que Aristóteles estabeleça um vínculo entre a sabedoria com as coisas relativas ao divino, enquanto que a prudência se encarrega e versa sobre o humano, sobre o que pode ser alcançado pelo homem, através das ações. E, sendo que o divino supera o humano, é novamente compreensível à superioridade da sabedoria, pela sua ocupação, como se apontou anteriormente, com o divino, enquanto que a prudência versa sobre o mutável, sobre as ações humanas passíveis de deliberação. É ela, a sabedoria, que se ocupa dos mais elevados objetos, “porque seria estranho se a arte política ou a sabedoria prática fosse o melhor dos conhecimentos, uma vez que o homem não é a melhor coisa do mundo” (ARISTÓTELES, 1979, p.146). Mas esta distinção remete mais além:



esta distinção entre o divino e o humano, na verdade, pretende assinalar uma divisão entre o conhecimento teórico e o prático. A prudência determina a conduta moral, enquanto a sabedoria está acima da moralidade e possibilita uma vida contemplativa. A prudência é uma virtude notadamente da razão prática, enquanto a sabedoria pertence à razão teórica (FANTINEL, 2004, p. 65).

Com o transcorrer da reflexão pode-se notar que ambas as sabedorias parecem ser virtudes que se complementam e são elas que irão fazer o homem feliz. Contudo, da falta de uma delas e pela necessidade de opção por uma dentre elas, seria mais apropriado optar-se pela sabedoria prática (FANTINEL, 2004), especialmente quando a referência for a vida prática do homem, sendo que nesta, parece oferecer soluções mais imediatas. É sobre esta argumentação que Vaz se reporta quando afirma que “a *phrónesis* [...] é a primeira das virtudes dianoéticas” (1993, p. 106). Objetivando clarear mais a compreensão, apresenta-se literalmente o argumento do próprio filósofo:

e por isso que alguns que não sabem, e especialmente os que possuem experiência, são mais práticos do que outros que sabem; porque se um homem soubesse que as carnes leves são digestíveis e saudáveis, mas ignorasse que espécies de carnes são leves, esse homem não seria capaz de produzir a saúde; poderia, pelo contrário, produzi-la o que sabe ser saudável a carne de galinha. Ora a sabedoria prática diz respeito à ação. Portanto, deveríamos possuir ambas as espécies de sabedoria, ou a segunda de preferência à primeira (ARISTÓTELES, 1979, p. 146).

Disto conclui-se que a prudência, como foi repetido diversas vezes, se ocupa do agir do homem, especialmente auxiliando na solução dos problemas morais que decorrem cotidianamente na vida humana. “O prudente não é um cientista que busca a solução de problemas através de regras intrincadas. Tampouco se coloca como mero espectador diante dos fatos. Ele busca a aplicação, na vida prática, de conhecimentos igualmente práticos” (FANTINEL, 2004, p. 65-66). Assim, tentando reinterpretar a passagem aristotélica, pode-se arriscar um palpite de que não adianta somente saber o que é bom, se, por outro lado, não se tem a capacidade de atingir este bom.

## **5.7 A prudência em ação e a concretude da felicidade humana**

O entendimento do modo como se processa a prudência no ser humano deve considerar a existência das demais virtudes. Segundo Aristóteles, se fazem presente dois grupos de virtudes, divididas de acordo com as partes da alma. As almas são diferentes, porém os apetites da alma irracional, para

serem moderados e aceitos pela alma racional, precisam sofrer a ação de uma virtude intelectual: a prudência. Esta última, mesmo sendo superior por estar relacionada com a razão, ira estabelecer o meio-termo virtuoso e um paralelo entre os dois grupos de virtudes, por outro lado, o que seria da prudência sem a virtude moral?

Antes de solucionar o questionamento e prosseguir-se, é necessário dizer que Aristóteles fala de virtude moral e virtude natural. Sobre este tema não será dedicado demasiado tempo, apenas se dirá que a virtude natural é uma predisposição intrínseca, "inata ao agente para agir bem" (SPINELLI, 2007, p. 148). Assim, "o virtuoso natural tem uma inclinação para a virtude, mas não a escolhe nem apreende as corretas razões segundo as quais ele deve agir" (SPINELLI, 2007, p. 149). Do mesmo modo,

a virtude natural pode ser cega, se não for orientada pela razão. Ocorre que pode tomar o mau caminho; assim, sozinha, de nada adianta esta virtude. A razão, quando adquirida, transforma essa disposição natural já existente em virtude, no sentido estrito da palavra; uma disposição do apetite sensitivo auxiliado pela razão, enquanto retificadora (hábito bom) (PREMAOR, 2001, p. 220).

Aristóteles argumenta que "assim como naquela parte de nós que forma opiniões existem dois tipos, a habilidade e a sabedoria prática, também na parte moral existem dois tipos, a virtude moral e a virtude no sentido estrito" (ARISTÓTELES, 1979, p. 153). A sabedoria prática está relacionada com a virtude no sentido estrito, "pois a inclinação natural compreendida pelo intelecto ao agir o fará com descrição" (PREMAOR, 2001, 220). Ou ainda, de outro modo, acrescenta-se que "a virtude moral no sentido próprio da palavra é acompanhada de prudência: ela só se constitui enquanto tal na medida em que a razão que opera no seu interior se desenvolve e aperfeiçoa junto dele" (SPINELLI, 2007, p. 149). Assim

a virtude moral não pode existir sem a prudência, mas a virtude moral não é a prudência, ela pertence a outra parte da alma. A virtude é um hábito que envolve a reta razão, que concorda com a sabedoria prática. Quando alguém age corretamente, apresenta uma disposição do caráter que envolve a reta razão, na verdade esta reta razão no agir humano é que está de acordo com a prudência (PREMAOR, 2001, p. 221)

Contudo, pode-se argumentar que na própria compreensão da virtude moral está associada a da prudência: pois "se compreenderes em que consiste a virtude moral, compreenderás que desde sempre a razão prudencial já está

lá operando, pois a virtude consiste numa mediania relacionada à escolha” (SPINELLI, 2007, p.150). A virtude da prudência surge no homem como uma capacidade verdadeira de agir naquilo concernente às coisas boas ou más para ele. “O homem dotado de prudência é o único capacitado para julgar e eleger os melhores meios para atingir os fins mais perfeitos”, diz Fantinel (2004, p.98). Por possuir esta virtude, “o prudente sabe que e porque ele age como age, que e porque e bom agir assim” (SPINELLI, 2007, p.154). Deste modo, com certa obviedade, afirma-se que o homem prudente pode chegar a felicidade, pois

possui inicialmente a capacidade de considerar todas as possibilidades, diante de uma situação problemática qualquer, deliberando acerca dessas e indicando a melhor escolha, antes de praticar qualquer ação. Somente ele tem domínio sobre essas situações (FANTINEL, 2004, p.101).

Assim, a prudência é a responsável por guiar o homem apresentando um comportamento adequado de acordo com a circunstância, naquilo que diz respeito aos sentimentos imediatos e aos afetos, sendo que este padrão de medida é sugerido por Aristóteles como sendo o meio-termo (TUGENDHAT, 2000). Assim, é característica primeira do prudente, por ser virtuoso, ter acesso privilegiado a justa regra, a noção de medida. Com isto retoma-se, em parte, o citado de relance anteriormente e pode ser novamente dito que no processo de construção do fim último, a felicidade, segundo Aristóteles,

a virtude moral e [a] prudência aperfeiçoam diferentes partes da alma que sempre operam conjuntamente; é por isso que não só podem como devem desenvolver-se juntas e ser, sob diferentes aspectos, uma critério da outra (SPINELLI, 2007, p. 158).

Ainda com respeito às virtudes morais, e diga-se que a apresentação desta se dá em grande número, mas o comum é que “todas elas encontram-se sob uma única caracterização geral, a saber, todas são medianias determinadas racionalmente pela prudência” (SPINELLI, 2007, p. 164). Disto pode decorrer a afirmação de que todas as virtudes são formas de prudência, o que remeteria ao intelectualismo socrático. Aristóteles é categórico na refutação: “Sócrates tinha razão a certo respeito, mas a outro respeito andava errado: errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de sabedoria

prática, mas certo em dizer que elas implicam tal modalidade de sabedoria" (ARISTÓTELES, 1979, p.153).

Por fim, cabe ainda a apresentação de mais alguns aspectos relativos à sabedoria prática. Cabe reiterar o propósito da vida feliz em Aristóteles: é o homem deve ter sempre a consciência da opção por atos justos no intuito de alcançar seu fim último, que consiste na felicidade. A prudência exerce função importante nesse caminho. O prudente sempre irá conduzir suas ações em vista de resultados que o aproximem deste fim: ele "ordena cada uma de suas ações em vista da *eudaimonia*" (SPINELLI, 2007, p.175), permitindo alcançar-lhe as coisas que realmente são atributos de uma vida virtuosa, portanto feliz. O papel da sabedoria prática será, se a necessidade exigisse que o resumo fosse numa frase, o de estabelecer "patamar racionalmente aceito" (SCHAEFER, 2004, p. 31), sobre os impulsos da razão apetitiva, sendo que estes resultados se identificam com os meios para se alcançar o fim último do homem, a conquista da felicidade. Deste modo fica evidente a importância da prudência na batalha para o encontro das virtudes morais, e ao finalizar se diz uma vez mais: "a *areté*<sup>14</sup> sem *phrónesis* é cega; a *phrónesis* sem *areté* e vazia" (BURNET, apud SPINELLI, 2007, p.182).

## 6 CONCLUSÃO

Resta notório, ao final desta abordagem que a felicidade, segundo Aristóteles, é o fim último reservado ao homem. Para ter a posse da felicidade, ele deve conduzir seu agir de modo virtuoso. Mas na busca por este fim último tem-se um caminho não tão somente com terreno plano e perfeitamente sem obstáculos. Contribuirá na jornada a prudência, para a qual é reservada a tarefa de auxiliar o homem na moderação dos apetites, impulsos e paixões, de modo que eles possam conviver "pacificamente" com a razão. Ela versará sobre estes três, fazendo o homem identificar, dadas as circunstâncias e os fatos, nas mais diversas situações, onde se encontra o meio mais correto que o ser humano deve optar. Ela se encarrega da análise dos mais diferentes aspectos da ação de modo a contemplar os possíveis efeitos de um fato, ou

<sup>14</sup> Entenda-se, nesse contexto, *areté* com sentido conotativo de virtude moral.

seja, ela faz deliberar acerca da realidade dada. É esta deliberação acerca dos meios que conduzem aos fins de que se incumbe à prudência.

A mesma prudência só pode versar sobre o indeterminado, o mutável, aquilo ainda indefinido, enfim, aquilo que não está imposto como uma teoria ou se apresenta como uma máxima imperativa, pois é de modo contingente que se apresentam ao homem as ações da vida prática cotidiana. Ela se encarrega de um feito grandioso versando sobre os componentes da alma irracional, estabelecendo, sobre os apetites, impulsos e paixões a justa proporção, o justo meio: aquilo que não é demasiado pouco nem demasiado muito. Por aí se conclui que a prudência, mesmo sendo da parte mais "nobre e majestosa" da alma, reclinase sobre a parte irascível, norteando o agir humano para alcançarem-se as virtudes morais e guiando-o para seu encontro com o fim último, a felicidade.

Por fim, dado ser a felicidade a expressão da virtude e esta o resultado da mediania de extremos viciosos, construídos pela prudência, e sendo esta virtude constituída constantemente pelo hábito, é importância salientar a importância da educação no processo de formação de uma vida autenticamente feliz, aos moldes de Aristóteles. No âmbito educacional, a oferta de conteúdos de qualidade, bem como a produção de reflexões e vivências, resulta em importantes construções a serem utilizadas como alicerces à felicidade.

## REFERÊNCIAS:

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: UnB, 2001.
- COSCODAI. E.; COSCODAI. M. **Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
- CORBISIER, R. **Introdução à Filosofia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.
- ENCICLOPÉDIA LOGOS. Lisboa: Verbo, 1990.
- FANTINEL, F. S. **Phrónesis: a sabedoria prática em Aristóteles**. 1994. 122 f. Dissertação (Pós-Graduação em filosofia) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- MACINTYRE, A. **Depois da virtude**. São Paulo: EDUSC, 2001.
- MARITAIN, J. **A filosofia moral: exame histórico e crítico dos grandes sistemas**. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

- PESSANHA, J. A. M. **Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
- PREMAOR, S. M. O. **'Phrónesis' a virtude da sabedoria prática em Aristóteles**. 1991. 258 f. Dissertação (Pós-Graduação em filosofia: mestrado) Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.
- REALE, G. **História da filosofia antiga: das origens a Sócrates**. São Paulo: Loyola, 1994.
- SCHAEFER, S. A concepção de felicidade em Aristóteles. In: ALBORNOZ, S. G. (Org.) **A filosofia e a felicidade**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.
- SPINELLI, P. T. **A prudência na ética nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.
- THONNARD, A. **A. Compêndio da história da filosofia**. São Paulo: Herder, 1968.
- TUGENDHAT, E. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- VASQUEZ, A. 3. **Ética**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- VAZ, H. L. **Escritos de Filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.
- ZINGANO, M, Deliberação, indeterminação e inferência prática em Aristóteles. In: BRITTO, A. N. (Org.) **Ética: questões de fundamentação**. Brasília: UnB, 2007.