

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS HENRIQUE BATISTA PEREIRA DOS SANTOS

PAIXÃO E VIRTUDE MORAL EM ARISTÓTELES

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS HENRIQUE BATISTA PEREIRA DOS SANTOS

PAIXÃO E VIRTUDE MORAL EM ARISTÓTELES

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa em Ética e Filosofia Política da Universidade Federal da Paraíba.

Orientador: Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

João Pessoa – PB
2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S237p Santos, Lucas Henrique Batista Pereira dos.
Painão e virtude moral em Aristóteles / Lucas
Henrique Batista Pereira dos Santos. - João Pessoa,
2022.
74 f.

Orientação: Marconi José Pimentel Pequeno.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Aristóteles. 2. Ética. 3. Painão. 4. Virtudes. 5.
Moral. I. Pequeno, Marconi José Pimentel. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) LUCAS HENRIQUE BATISTA PEREIRA DOS SANTOS.

Aos trinta e um dias do mês de maio de dois mil e vinte e dois, às 14h:00min, por videoconferência conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPES, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do (a) mestrando (a) **Lucas Henrique Batista Pereira dos Santos**, candidato (a) ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Marconi José Pimentel Pequeno (Presidente/UFPB), Dr. Sérgio Luis Persch (Examinador Interno/UFPB) e Dr. Luciano da Silva (Membro Externo/UFCG). Dando início à sessão, o Professor Dr. Marconi José Pimentel Pequeno, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao (a) mestrando (a) **Lucas Henrique Batista Pereira dos Santos** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: **"PAIXÃO E VIRTUDE MORAL EM ARISTÓTELES"**. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Professor Dr. Marconi José Pimentel Pequeno comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **PAIXÃO E VIRTUDE MORAL EM ARISTÓTELES**, tendo declarado que seu (a) autor (a) **Lucas Henrique Batista Pereira dos Santos** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 31 de maio de 2022.

JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF

PROF. DR. MARCONI JOSÉ PIMENTEL PEQUENO
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. SÉRGIO LUIS PERSCH
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. DR. LUCIANO DA SILVA
MEMBRO EXTERNO/UFCG

AGRADECIMENTOS

Ao fim desta trajetória no Mestrado em Filosofia da UFPB, manifesto os meus agradecimentos especiais às pessoas que colaboraram e tornaram possível o desenvolvimento e conclusão da presente dissertação.

A Deus por me sustentar nos meus propósitos e nos momentos difíceis.

Ao meu orientador Marconi Pequeno, que me acompanhou nessa trajetória, por quem tenho um profundo respeito e admiração.

À minha família, que é meu porto seguro, que me apoiou neste caminho e que, de uma forma ou de outra, contribuíram no desenvolvimento desta trajetória .

A todos os meus professores que contribuíram com suas aulas e com as quais pude aprender imensamente.

Aos meus amigos que estavam junto comigo nesta caminhada, com os quais pude conversar, conviver e partilhar momentos sublimes e que ficarão guardados em minha memória para sempre.

E, por fim, aos funcionários do Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB pelo serviço prestado quando procurei.

"[...] a atividade de Deus, que excede em felicidade, é a atividade contemplativa; portanto, também entre as atividades humanas, a mais congênere a esta será a que for mais capaz de tornar felizes [.. .]: portanto, tanto quanto se estende a contemplação, igualmente se estende a felicidade [...]"

Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, K 8, 1178b 21.

RESUMO

O nosso presente trabalho consiste em investigar o papel do *logos* e do *pathos* na determinação da ação virtuosa à luz da ética aristotélica. Algumas perguntas guiam nossa pesquisa: qual a função do *logos* e da *phronesis* na constituição da ação virtuosa? De que forma as emoções podem auxiliar o indivíduo a agir de forma virtuosa e a atingir a vida boa? Para tanto, serão inicialmente abordadas as virtudes éticas, dianoéticas e a noção de felicidade em Aristóteles; em seguida, será tratado o tema das paixões na *Retórica*, na *Poética* e na *Ética a Nicômaco* do referido filósofo; e, por fim, será enfrentado o problema principal desta dissertação que consiste em analisar de que modo o *logos*, a *phronesis* e o *pathos* se articulam na constituição do *ethos*.

PALAVRAS-CHAVES: Aristóteles; Ética; Paixão; Virtudes; Moral.

ABSTRACT

Our present work consists of investigating the role of *logos* and *pathos* in the determination of virtuous action in the light of Aristotelian ethics. Some questions guide our research: what is the role of *logos* and *phronesis* in virtuous action? How can emotions help the individual to act virtuously and achieve the good life? Therefore, they must be considered as dianoetic virtues and the notion of happiness in Aristotle, then, the theme of passions will be treated in *Rhetoric*, *Poetics* and *Nicomachean Ethics* of the philosopher; and, finally, the main problem of this dissertation will be faced, which consists of analyzing how *logos*, *phronesis* and *pathos* are articulated in the constitution of *ethos*.

KEYWORDS: Aristotle; Ethic; Passion; Virtues; Moral.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. UMA BREVE ABORDAGEM ACERCA DAS NOÇÕES DE <i>VIRTUDE</i> E <i>PAIXÃO</i> NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA.....	14
2. AS VIRTUDES E A CONQUISTA DA <i>EUDAMONIA</i>.....	22
2. 1. A FELICIDADE ENQUANTO SUPREMO BEM EM ARISTÓTELES.....	22
2. 2. VIRTUDES ÉTICAS, DIANOÉTICAS E <i>PHRONESIS</i>	28
2. 3. A FELICIDADE PERFEITA EM ARISTÓTELES.....	34
3. AS PAIXÕES EM ARISTÓTELES.....	37
3. 1. AS PAIXÕES NA RETÓRICA.....	38
3. 2. AS PAIXÕES NA POÉTICA.....	44
3. 3. AS PAIXÕES NA <i>ÉTICA A NICÔMACO</i>	51
4. A RETA RAZÃO (<i>ORTHOS LOGOS</i>) COMO FONTES DAS VIRTUDES E O PAPEL DO <i>PATHOS</i>.....	54
4. 1. <i>LOGOS</i> E HÁBITO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....	54
4. 2. <i>LOGOS</i> E <i>PHRONESIS</i> EM ARISTÓTELES.....	59
4. 3. <i>PAIXÃO</i> E <i>VIRTUDE</i> NA ÉTICA ARISTOTÉLICA.....	64
5. CONCLUSÃO.....	68
6. REFERÊNCIAS.....	72

INTRODUÇÃO

O *logos* (razão), tomado como responsável pela execução das potências e virtudes humanas, assumiu o papel principal nas discussões éticas ao longo de boa parte do pensamento tradicional. Enquanto isso, o *pathos* (paixão) foi deixado de lado e reduzido a uma manifestação inferior da condição humana, permanecendo em segundo plano ou mesmo esquecido pela reflexão filosófica. De fato, a maioria dos filósofos que fazem parte da tradição do pensamento ocidental elegeu a racionalidade como um elemento capaz de orientar nossas decisões e gerir nossos comportamentos, ignorando a contribuição que a paixão/emoção poderia oferecer para a compreensão do ser humano em sua totalidade. As emoções, todavia, constituem uma dimensão importante do ser humano e, por isso, deveriam ser merecedoras de atenção dentro da reflexão filosófica. A dimensão emotiva, assim como a dimensão racional, faz parte da complexidade do humano e, por isso, é necessário avaliar a relação que ambas possuem na determinação da conduta moral do indivíduo.

Assim, durante longo tempo, as emoções foram associadas às ideias de paciente e patológico, sendo o indivíduo que padece, dependendo do caso, sujeito a um tratamento terapêutico adequado para o “problema”. Tal concepção se reflete nos dias de hoje, tendo em vista que as emoções são ainda frequentemente consideradas como distúrbios ou eventos que precisam ser controlados ou reprimidos. Assim, por exemplo, a noção de crime passionai faz com que, em alguns tribunais do júri, o sujeito tenha sua pena ou culpa reduzida sob o argumento de que, ao praticar o ato, estava sob forte compulsão emocional. No entanto, o indivíduo que se encontra em pleno uso das faculdades mentais e físicas deve ser responsável pelo uso, seja ele adequado ou não, de suas paixões, tendo em vista que tais experiências sensoriais não são aberrações, mas sim algo constitutivo da natureza humana. Apesar disso, embora os estudos e pesquisas acerca dos processos emocionais tenham avançado, a associação entre emoção e patologia continua a se fazer presente¹.

Ao longo da história da filosofia, as emoções ganharam diversas interpretações e conotações. Platão e Aristóteles, por exemplo, consideravam que as paixões/emoções, enquanto elementos da alma humana, devem ser mantidas sob as rédeas da razão. A tradição seguinte, com raras exceções, seguiu essa linha de interpretação sobre o papel das emoções na vida moral do sujeito. Contudo, apesar de Aristóteles apresentar razões para se opor às

¹ Cf. PEQUENO, M. J. P. *A moral e as emoções*. Curitiba: CRV, 2017. p. 171-172.

emoções no âmbito moral, ele não se mostra contrário à participação das emoções na vida cotidiana desde que haja a intervenção da razão para gerir e controlar tais eventos sensoriais².

Além disso, o termo *pathos*, ao longo do tempo, ganhou diversas traduções, dentre elas: paixão, afetos e emoções (no inglês, *emotion*). Não pretendemos indicar nesse trabalho qual o termo mais adequado para definir *pathos* nem, tampouco, realizar uma distinção conceitual entre sentimentos, paixões e emoções. Aqui iremos tomar *pathos* como emoção ou mesmo como paixão, já que se trata de uma palavra com radical semelhante ao grego antigo e ao latim, da mesma forma como poderíamos traduzi-lo por sentimentos ou afetos, uma vez que se trata de afetar e ser afetado, isto é, de uma afetação, na qual o indivíduo é movido por sentimento até ser colocado em um determinado estado. Assim, quando falamos paixão ou emoção estamos nos referindo ao mesmo termo: *pathos*

Com efeito, Aristóteles aborda o tema das paixões/emoções em diversas obras. Contudo, não analisaremos todas elas, tendo em vista que não é esse o objetivo da presente pesquisa. Por isso, restringimos nossa análise às obras que entendemos ser as mais significativas para o tratamento do tema das paixões e de sua relação com o *logos* e com as virtudes (*areté*). Para tanto, faremos uso também do estudo de intérpretes e comentadores do pensamento aristotélico, a fim de indicar de que forma as emoções podem estar relacionadas com a ação virtuosa do indivíduo.

Ademais, pretendemos salientar que, ao contrário de seus antecessores e mesmo contemporâneos, Aristóteles não despreza por completo as paixões/emoções, pois elas constituem um elemento fundamental da alma humana e, portanto, não estão apartadas do nosso mundo moral. Para compreender tal concepção, é importante entender a alma humana como um composto de elementos, em que as emoções e a razão se interligam, sendo que esta orienta o indivíduo acerca da forma adequada ou moderada de vivenciar as emoções, conduzindo-o a uma vida virtuosa e, conseqüentemente, atingindo a felicidade (*eudaimonia*).

Para isso, iremos tratar das noções de *virtudes éticas* e *dianoéticas* (ou intelectuais) e de *eudaimonia* na *Ética a Nicômaco*, pois, na referida obra, em particular no livro I, Aristóteles apresenta o conceito de *bem supremo* e concebe a *eudaimonia* como sendo seu objetivo final, o qual é atingido por meio do discernimento e das deliberações humanas. Já no livro II, ele desenvolve os conceitos de *virtudes éticas* e *dianoéticas* (ou intelectuais),

² Segundo Zigano (2009), o *pathos* não precisa ser deixado de lado, mas pode ser orientado segundo a justa medida ou mediania através de uma deliberação, já que a virtude consiste numa disposição relacionada à escolha deliberada.

destacando, ainda, a noção de *mediania* e sua relação com as virtudes. E, por fim, iremos demonstrar de que maneira tais virtudes auxiliam o homem a atingir a *eudaimonia*;

No segundo momento, veremos como o referido filósofo aborda o tema das paixões/emoções em algumas de suas importantes obras: na *Retórica*, sob a perspectiva de convencer o ouvinte a partir do discurso proferido pelo orador; na *Poética*, destacando o papel da Tragédia grega e seu efeito catártico no espectador; e na *Ética a Nicômaco*, em que o tema das paixões/emoções é associado à excelência ou à deficiência moral do sujeito. Na *Retórica*, por exemplo, o orador utiliza o discurso racional e emprega argumentos com estruturas lógicas e retóricas visando convencer o ouvinte. Há ainda uma outra forma de persuasão que envolve o caráter do orador. Contudo, o que nos interessa é dar destaque ao “discurso emocional”, pois ele põe o ouvinte em determinado estado emocional, fazendo-o não somente sentir certas emoções, como também sendo incentivado a agir de certa maneira o que, em certa medida, acaba repercutindo no âmbito moral. Na *Poética*, Aristóteles apresenta o conceito da *catarse*, o qual, na Tragédia, suscita no espectador as paixões/emoções do temor e da compaixão. Na *Ética a Nicômaco*, por sua vez, o filósofo não trata profundamente das paixões/emoções, porém é possível identificar de que modo tais experiências sensoriais se relacionam com as virtudes morais do indivíduo. Aliás, em cada uma dessas obras há trechos específicos em que o filósofo trata das emoções, embora sob enfoques diferentes. A análise de tais obras tem o objetivo de oferecer uma visão mais ampla sobre o assunto e também demonstrar com tais abordagens se complementam.

No terceiro momento, tratamos, em forma de síntese, do tema central da nossa pesquisa. Assim, apresentamos o papel do hábito enquanto elemento que reforça a conduta virtuosa e, assim, conduz o indivíduo à conquista da excelência em suas ações. Em seguida, discorreremos sobre a noção de *phronesis* e qual o seu papel na formação da virtude moral. Assim, por ser parte de uma virtude intelectual, a *phronesis* parece não ter relação com a excelência moral – a qual opera no âmbito da ação – porém, ela é fundamental na escolha da mediania (justo meio) nas situações particulares, sendo, da mesma forma, reforçado pelo hábito. E, por fim, investigaremos o papel da razão e das emoções na determinação da ação virtuosa.

Com efeito, o problema geral da pesquisa será abordado, direta ou indiretamente, ao longo de todos os capítulos, porém somente neste último capítulo demonstraremos, de forma mais profunda e acabada, como as paixões/emoções, enquanto elementos constituintes da alma, auxiliam também na conquista da excelência, tendo em vista a mediania ou moderação na forma ou intensidade com tais experiências sensoriais devem ser vivenciadas. Ademais,

mostramos como alguns estudiosos da obra aristotélica consideram plausível tal interpretação, ou seja, reconhecem que o *pathos*, sob o controle do *logos*, é de fundamental importância para a construção do *ethos*.

1. UMA BREVE ABORDAGEM ACERCA DAS NOÇÕES DE VIRTUDE E PAIXÃO NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

No alvorecer da Filosofia grega, as questões que mobilizavam a atenção dos filósofos estavam relacionadas à constituição do universo e à natureza das coisas, isto é, ao *cosmos* e à *physis*. O período chamado de *pré-socrático* também ficou conhecido como *cosmológico* devido à atenção que os filósofos daquela época davam às questões sobre a natureza e o universo. Tratava-se, sobretudo, de investigar a natureza última dos seres (*arque*), bem como a causa da geração, transformação e corrupção das coisas. Tais filósofos ficaram conhecidos como *físicos* ou *fisicalistas* (do grego *physis*, significa natureza), pois, ao oferecerem uma resposta a tais problemas, eles utilizavam elementos do mundo natural para determinar a constituição de todos os entes, tal como o fizera, por exemplo, Tales de Mileto ao propor que a água (ou mais especificamente a humidade) seria o elemento primordial de todas as coisas³, pois ele havia observado que os alimentos contêm humidade, assim como as sementes precisam de água para germinar e o corpo humano é constituído em sua grande parte por tal líquido. A partir dessas observações, ele entendeu que a água seria o elemento primordial que constituiria as coisas e os seres do mundo. Portanto, tais questões marcaram inicialmente o pensamento dos chamados filósofos pré-socráticos⁴.

Após esse período, surgiram, nos séculos IV e V a.C., os sábios que ensinavam aos jovens a retórica e a oratória e, em troca de tais ensinamentos, cobravam uma determinada quantia em dinheiro. Esses sábios ficaram conhecidos como sofistas⁵, do grego *sofia*

³ BORNHEIM, 1998. p. 23.

⁴ Houve outros filósofos desse período que se debruçavam sobre o tema do “princípio das coisas” (*arché*). Anaximandro, por exemplo, entende que o princípio de todas as coisas não era a água, mas o *ápeiron* (infinito, ilimitado), ou seja, algo que não limites ou determinações. Já Anaxímenes acreditava que era o ar – dependendo do nível e rarefação ou condensação –, que dava origem aos outros diversos elementos da natureza, como água, fogo, terra, pedra, etc, e, inclusive, nossa alma seria constituída de ar. Heráclito entendia que o fogo era o princípio a partir da qual todas as coisas derivam. Além disso, Heráclito também é conhecido pelo seu *mobilismo*, isto é, por perceber na natureza um movimento de um contrário ao outro, por exemplo: nascimento e morte; luz e escuridão; fome e saciedade, o que ficou conhecido como *devenir*. Os pitagóricos, por sua vez, acreditavam que o número era o princípio de todas as coisas, tendo em vista todas as coisas possuem formas e tamanhos variados, bem como as notas musicais que são determinados por proporções e medidas matemáticas para sua execução. Os atomistas, por fim, entendiam que todas as coisas eram constituídas por uma pequena parte indivisível chamada *átomo*.

⁵ Os sofistas ficaram conhecidos, sobretudo, por três motivos. O primeiro motivo se deve ao fato de que eles mudaram o enfoque dos problemas relacionados à natureza para os problemas relacionados ao homem, isto é, questões relativas à ética e à política. O segundo motivo é que eles cobravam por seus ensinamentos. Naquela época, os jovens precisavam de habilidades em retórica e oratória para discutir, no espaço da ágora, os temas relacionados à *pólis*, por isso, trocavam tais ensinamentos por dinheiro. O terceiro motivo foi devido às duras críticas lançadas por Platão e Aristóteles contra eles, pois, segundo estes, os sofistas não ensinavam em favor da verdade, mas sim de interesses econômicos.

(sabedoria). Os jovens procuravam os sofistas para aprender e desenvolver a arte de falar em público e também técnicas de convencimento. Tratava-se de uma característica da época, já que os jovens, sem o devido preparo, não tinham como participar adequadamente das assembleias que aconteciam em praça pública (*ágora*). Os sofistas tinham, sobretudo, como objetivos comercializar a sua pretensa sabedoria e arrecadar dinheiro por meio dos seus ensinamentos. Assim, em relação ao período anterior, eles deslocaram a reflexão sobre a *physis* e o *cosmos* para o debate em torno do homem enquanto membro de uma sociedade e, assim, acabaram gerando uma grande reviravolta na determinação dos problemas e de suas respostas.

Protágoras, por exemplo, era um sofista cujo pensamento estava baseado no princípio que ficou depois conhecido como *homo mensura*. Este princípio considera que “o homem é medida de todas as coisas, daquelas são por aquilo que são e daquelas que não são por aquilo que não são”⁶. Tal ideia destacava que o homem é a medida de todas as coisas, de modo que, por exemplo, determinar se o vento está quente ou frio depende somente de cada indivíduo que o sente. Assim, se alguém está com frio afirma-se que faz frio, de modo que a realidade das coisas seria atestada pelo sujeito que a determina.

Nessa mesma época surgiu Sócrates. Assim como o sofista Protágoras, ele se concentrou em problemas relacionados ao homem, porém trilhou um caminho diferente, pois, a partir dele, as questões em relação ao homem ganharam também contornos éticos e políticos. Assim, enquanto os naturalistas se preocupavam com questões acerca da natureza última das coisas e os sofistas procuravam tratar do homem por meio de exercício retóricos e reflexões impróprias, Sócrates passou a se debruçar sobre problemas referentes à condição do homem, começando por destacar a sua essência, ou seja, a sua alma (*psyché*), posto que ela é o elemento primordial da atividade racional e da conduta ética do indivíduo. Aliás, para o referido filósofo, o cuidado com a própria alma é mais importante que o cuidado com o próprio corpo (*soma*) e com as coisas exteriores que se ligam a este. Sobre isso, diz Sócrates na rigorosa descrição de Platão:

É o que hei de fazer a quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos no sangue. Tais são as ordens que o deus me deu, ficai certos. E eu acredito que jamais aconteceu à cidade maior bem que minha obediência ao deus. Outra coisa não faço senão andar por aí persuadindo-vos, moços ou velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhorar o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os

⁶ Platão, *Teeteto*, 151e -152a

homens, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros vens particulares e públicos.⁷

Para a maior parte dos autores gregos antigos⁸ que se inspiraram nos ensinamentos socráticos, a virtude (*aretê*) é aquilo que torna uma coisa boa ou o que a aperfeiçoa, a fim de torná-la aquilo que deve ser. Nesse sentido, existiam vários tipos de virtudes, como, por exemplo, a virtude do cão consiste em ser um bom guardião, a do cavalo é correr velozmente. Consequentemente, a virtude do homem reside naquilo que aperfeiçoa e torna excelente o seu conhecimento ou a sua conduta. Assim, a virtude, segundo os ensinamentos socráticos, tornaria a alma humana boa e perfeita, ou seja, como ela deveria ser, enquanto a ignorância geraria a *hybris* (a desmesura), já que a deficiência privaria o homem de conhecimento e de excelência moral. Portanto, a virtude (*aretê*) é aquilo que aperfeiçoa a *psyché*, tornando o indivíduo mais apto ao conhecimento ou à ação virtuosa. Assim, os valores que antes estavam relacionados ao corpo, à saúde, ao vigor físico, à beleza, ocupam o segundo plano, já que os “valores espirituais”, aquelas ligadas à alma, assumem o primeiro lugar nessa hierarquia.

A concepção ética socrática se funda primordialmente sobre duas premissas: (i) a *virtude é produto da ciência* e (ii) *ninguém erra voluntariamente*.⁹ Sobre a primeira afirmação, Sócrates entendia que todas as virtudes (justiça, sabedoria, temperança) dependiam de um certo conhecimento e, nesse sentido, os vícios contrários a tais virtudes seriam decorrentes da ignorância. O homem que comete a injustiça somente a pratica por ignorância (ou seja, por desconhecer o que é justo) e não por querer prejudicar o outro de forma intencional e voluntária. Assim, o homem justo só age justamente quando conhece o que é a justiça, pois se a desconhecesse não saberia o que é injusto e, por conseguinte, iria evitar assim agir. Além disso, sobre a segunda afirmação, Sócrates entende que o homem que conhece a justiça não pode deixar de praticá-la. Assim, o homem pratica o mal involuntariamente, pois quem conhece o bem o pratica de forma voluntária, ou seja, ninguém pratica o mal deliberadamente, mas por desconhecer o que é o bem. Esses dois princípios compõem o que se denominou mais tarde de “intelectualismo moral socrático”.

Há, evidentemente, objeções a se fazer a tais princípios. Sobre o primeiro, percebe-se a tentativa de reduzir as ações (*práxis*) humanas a uma única fonte: a razão. Porém, sabemos que há outros elementos que concorrem para a conduta humana, como a deliberação, a

⁷ SÓCRATES, 1987. p. 47. Todas as referências a esta obra serão feitas no corpo do texto e indicada por AS, seguidas do ano de publicação e do número de páginas.

⁸ Dentre eles Platão e Aristóteles.

⁹ Xenofonte, *Memoráveis*, III, 9, 4ss; Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Z 13, 1144b 28ss, H 2, 1145b 23-27.

vontade e as paixões, por exemplo. A respeito do segundo, pode-se alegar que o conhecimento pode ser uma condição *necessária*, mas não *suficiente*¹⁰ para o bom exercício das virtudes, pois, embora seja preciso um certo discernimento sobre o que é ou não virtuoso, é fundamental que haja a deliberação, isto é, a decisão de o indivíduo agir com vista à conquista da excelência intelectual ou moral.

Platão, o mais eminente dentre os discípulos e divulgadores do pensamento de Sócrates, também se filia ao intelectualismo moral socrático ao indicar o processo por meio do qual é possível se chegar à virtude: a dialética. Ao transcender o mundo sensível, o homem, por meio do intelecto, atinge o verdadeiro conhecimento dos seres ou das verdades que ocupam o mundo inteligível. Assim, conhecer as virtudes como a justiça, a temperança, a coragem, exige o concurso de uma ascese por meio de um processo dialético.

Platão também direciona a sua reflexão sobre a virtude para a esfera do político. Desse modo, na *República*, por exemplo, ele descreve a formação de um “Estado perfeito”, bem como as classes e funções necessárias para a sua manutenção e desenvolvimento. O filósofo apresenta as virtudes correspondentes a cada classe e, conseqüentemente, aos cidadãos da *pólis*. Uma das classes é constituída pelos camponeses, artesãos e comerciantes, sendo eles responsáveis por abastecer e movimentar o comércio no interior da *pólis*. A segunda é representada pelos guardiões, os quais são responsáveis por proteger a comunidade (*pólis*) das forças que a ameaçam. Finalmente, a outra classe compõem-se de governantes ou administradores, cujas funções de comando cabem aos filósofos. Platão considera que existem quatro virtudes fundamentais para a boa organização da *pólis*, são elas: a sapiência (*sofia*), que está ligada à ciência (*episteme*) e que deve ser utilizada pelos governantes; a fortaleza ou coragem (*andreia*), que seria a capacidade de o indivíduos conservar o bom senso frente aos prazeres, medos e paixões, sendo que esta deve ser perseguida fundamentalmente pelos guardiões; a temperança (*sophrosine*) que se destina a ordenar ou disciplinar os prazeres e desejos, submetendo as piores partes da alma (apetitiva e passional) àquela que é considerada melhor e mais elevada: a razão; a justiça (*dikaiosine*), que implica aquilo que cada um deve fazer em prol da igualdade e da equidade, de modo a permitir que cada um exerça as funções próprias à sua classe da melhor forma possível, contribuindo, assim, para tornar a cidade justa.

Ademais, como a organização da *pólis* deve ser um desdobramento da alma humana, as classes que nela atuam correspondem às três partes encontradas na alma. Elas são a parte

¹⁰ REALE, 1994. p. 273.

racional (*logistikon*), a apetitiva (*epitimetikon*) e a irascível (*timoeides*). A primeira é responsável por dominar o desejo por meio da razão; a segunda impele o homem a realizar com moderação os seus desejos; e a terceira está ligada à ira e às paixões, podendo ser submetida à razão se esta for bem conduzida. Assim, como o “Estado perfeito e justo” é aquele em que cada cidadão executa sua função própria dentro da cidade, a alma também é perfeita na medida em que realiza suas atividades de acordo com as virtudes e segundo sua verdadeira natureza.¹¹ Nesse sentido, as virtudes, sobretudo a justiça, são de suma importância para a formação do cidadão e, conseqüentemente, para o progresso da *pólis*.

Ainda acerca da virtude, Platão trata do referido tema no *Mênon*. O problema principal que ele enfrenta no referido diálogo refere-se à questão entre o ensinamento e a aquisição das virtudes, começando por apresentar as seguintes indagações: um homem virtuoso pode ensinar virtudes a outro homem? As virtudes podem ser ensinadas ou são inatas? No início, Platão parece sugerir que nem os sofistas nem os homens virtuosos podem ensiná-las ou transmiti-las (96b). Com efeito, essa concepção vai de encontro ao que preconizava os sofistas da época, já que eles se apresentavam como sendo os mestres da virtude e se dispunham a transmitir seus ensinamentos “virtuosos” àqueles que os procuravam com a finalidade de adquiri-los. Desse modo, o cultivo das faculdades superiores da alma seria o elemento principal para a aquisição de valores morais e para o direcionamento das ações, já que nesta parte da alma reside a inteligência e a sabedoria, ratificando, assim, o mesmo postulado defendido pelo intelectualismo moral socrático. No final do referido diálogo, contudo, a questão acerca se é possível ensinar virtudes permanece em aberto, pois os argumentos são insatisfatórios e reeditam o problema segundo o qual para saber se as virtudes podem ser ensinadas é preciso saber previamente o que elas são.

Assim, independentemente de se saber se as virtudes podem ser ou não ensinadas, Platão as considera como algo essencial para a formação dos cidadãos, tendo em vista a organização e o desenvolvimento da cidade perfeita. Assim, as virtudes possuem uma proeminência sobre os vícios, pois estes são tidos, seja como fruto de um erro lógico ocasionado pela ignorância, como aponta o intelectualismo moral socrático, seja ainda como forças não-rationais que se originam da parte inferior da alma humana (*lócus* das paixões e apetites).

¹¹ *República*, IV, 444d.

No período posterior a Platão, as paixões passam a adquirir um novo estatuto com o epicurismo¹². Epicuro desconsiderava a possibilidade de uma esfera inteligível fundamentar a realidade. Para ele, a *physis* é o principal elemento que compõe o real e, conseqüentemente, não haveria nada além da experiência extraída da natureza por parte dos sentidos. A alma, com isso, deixa de ser uma instância meramente espiritual, tornando-se um elemento que, conjuntamente com o corpo, dá vida ao indivíduo.¹³

Epicuro, no primeiro parágrafo de sua *Carta a Meneceu*, considera que a felicidade (*eudaimoniai*) resulta do filosofar e classifica os desejos (*epithymia*) em duas modalidades: os desejos naturais e os inúteis. Os naturais referem-se àqueles totalmente necessários, enquanto os inúteis são aqueles perseguidos para o bem-estar do corpo. Os desejos envolvem um movimento da alma humana que busca a sua satisfação e a vivência moderada desses desejos é promovida pela razão. Assim, conhecer os desejos que orientam a boa escolha tendo em vista a saúde do corpo e a tranquilidade da alma (*psyches ataraksia*) seria uma necessidade, pois, para ele, estas formam os elementos primordiais da vida feliz, afastando a indivíduo da dor e do medo¹⁴.

Acerca disso, Savian considera que “dizer que, para Epicuro, buscar a felicidade significa buscar o prazer equivale a dizer que buscar a felicidade significa buscar a posse da saúde do corpo e da serenidade da alma. Esse é o bem primeiro e próprio dos indivíduos humanos (*próton agathon symphyton*)”¹⁵. A felicidade, nesse sentido, consiste em ponderar os bens e os males advindos dos prazeres e das dores. Assim, há prazeres evitáveis, assim como existem sofrimentos suportáveis. Assim, mesmo que os homens busquem o prazer, nem todo prazer deve ser escolhido; da mesma forma, as dores constituem um mal, mas nem todas elas podem ser evitadas.

Não se trata, pois, de vivenciar todos os prazeres, mas apenas aqueles que podem trazer tranquilidade para a alma e para a saúde do corpo. E, nesse sentido, a prudência (*phronesis*) se configura como a virtude mais apropriada para a realização da sua concepção

¹² O Epicurismo é uma escola filosófica do período helenístico. Essa escola acredita que o prazer em certa medida está associado ao bem e, por meio do qual, o indivíduo poderia atingir o estado de tranquilidade (*ataraxia*) e ausência do sofrimento (*aponia*). Assim, se o homem satisfizer seus desejos e impulsos de maneira moderada ele atingirá a tranquilidade, tendo em vista uma vida apazível sem preocupações com o destino, os deuses ou a morte. A finalidade do epicurismo, nesse sentido, era a vida prática e não formular uma teoria a respeito de como a vida deveria ser. Seu maior representante foi Epicuro, conhecido também por “filósofo do jardim” por se reunir com seus amigos e seguidores para discutir os temas que lhes interessavam.

¹³ FILHO, 2009, p. 13.

¹⁴ EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (A Meneceu). 1997.

¹⁵ FILHO, 2009, p. 16.

de felicidade, isto é, devemos ter ponderação nas escolhas a fim de que estas possam nos conduzir a uma vida feliz e prazerosa. A figura que mais pode representar a personificação da prudência é o sábio, pois ele sabe moderar seus apetites e controlar os seus ímpetos. Epicuro entende que, para atingir a felicidade, o indivíduo não deve recorrer a causas exteriores, como a fortuna (*tyche*), pois esta pode gerar bens, mas também desencadear vários males, como a cobiça, a disputa, o conflito.

Assim como acontece com os epicuristas, para os estoicos¹⁶ a finalidade do viver deve ser a conquista da felicidade, mas só existe uma forma de atingi-la: por meio do exercício da razão. Para eles, a boa vida consiste na conformidade do *logos* com a natureza, a virtude e as paixões. O *logos* assume, assim, um papel primordial no estoicismo, sendo este o elemento principal da alma humana, posto que distingue o homem dos outros animais. Aliás, se a ética fosse fundamentada essencialmente na conquista do prazer e na fuga da dor, como preconizavam os epicuristas, os homens estariam no mesmo nível dos outros animais. Como a natureza humana é dotada de *logos*, cujo a abrangência vai além dos prazeres, os estoicos a tomaram como ponto fundamental da sua ética. Assim, diz Sêneca:

O que é o próprio do homem é a razão. Por ela, o homem precede os animais e vem logo depois dos deuses. Uma razão perfeita é, pois, o bem próprio do homem; todos os outros são bens comuns aos animais e às plantas. Todo ser, tendo alcançado a perfeição do que é o seu bem, é digno de louvor e toca o limite máximo da sua própria natureza. *Se, portanto, o homem tem por seu bem a razão, se a leva à perfeição, alcança o fim último da sua natureza.*¹⁷

Os estoicos afirmam a existência de uma *physis* particular, que diz respeito ao homem, e uma outra universal, na qual aquela está incluída. Assim, a natureza particular do homem e o seu *logos* devem agir conforme a *physis* universal.

Acerca das virtudes, os estoicos consideram que elas configuram a realização da perfeição humana a partir daquilo que é próprio do ser humano: o uso da razão. Assim, como a razão (*logos*) é o atributo principal do ser humano, a virtude consistirá na perfeição da razão. Nesse sentido, o princípio fundamental da ética estoica consiste em “viver segundo a

¹⁶ O estoicismo é uma escola filosófica do período helenístico, fundada por Zenão de Cítio. Seu nome vem de um pórtico (stoa) em Atenas, onde lecionava Zenão. Dentre os principais representantes dessa escola, podem-se destacar: Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. O estoicismo tinha um conjunto de disciplinas interligadas entre si: a física, a lógica e ética, porém esta última obteve destaque sobre as demais no decorrer do tempo. Segundo a ética estoica, o homem deve agir de acordo com os princípios que regem o cosmo. A ataraxia (imperturbabilidade da alma) representa sabedoria e felicidade, pois o homem impassível não é atingido pelas adversidades da vida. A virtude, nesse sentido, caracteriza-se pela vontade (*phroairesis*) de acordo com o cosmo, natureza.

¹⁷ REALE, 1994, p. 329.

sua natureza”, o que significa “viver segundo a razão”, já que a natureza é constituída pela razão e a vida virtuosa consiste essencialmente nisso. Com efeito, a vida virtuosa conduz à vida feliz e esta é atingida quando o homem vive conforme a sua natureza, isto é, de acordo com a razão.¹⁸

A razão concebida pelos estoicos possui o mesmo significado daquele preconizado pela tradição socrático-platônica, ou seja, ela é a fonte da ciência e do conhecimento. A virtude, assim, significa o conhecimento dos bens e dos males que podem nos atingir, enquanto o vício decorre da ignorância destes. A vontade, por sua vez, consiste em uma *disposição interior* que deve ser regida pela razão.¹⁹

Acerca das paixões, os estoicos consideram que elas são capazes de conduzir o homem à infelicidade. Elas, portanto, são frutos da irracionalidade, isto é, de algo que escapa ao *logos* e se alinha à parte animal que compõe o ser humano. Assim, é preciso dominar as paixões, já que elas são um empecilho à tranquilidade da alma e à felicidade. A razão, para os estoicos, assim como para Sócrates e Platão, ocupa esse lugar primordial na constituição do humano por nos permitir alcançar as ações virtuosas.²⁰

Assim como acontecia com o epicurismo, o estoicismo considera que o exemplo de indivíduo capaz de bem conduzir a sua razão é o sábio, pois, por meio do *logos*, ele pode se afastar das opiniões (*doxa*) e se aproximar do conhecimento (*gnosis*). O sábio é livre, pois não vive sob a influência das paixões e não se deixa por elas perturbar, já que o *logos* o protege da sedução dos desejos exteriores. Vejamos, a seguir, como o referido problema é enfrentado pela ética aristotélica.

¹⁸ Ibidem, p. 339.

¹⁹ Ibidem, p. 341.

²⁰ Ibidem, p. 358.

2. AS VIRTUDES E A CONQUISTA DA *EUDAMONIA*

Neste capítulo, tratamos da concepção aristotélica de virtude, bem como dos meios para a conquista da *eudaimonia*, tal como ele apresenta em sua *Ética a Nicômaco* (*EN*). Para tanto, faz-se necessário dividir esta abordagem em três partes, observando as relações existentes entre os conceitos apresentados na referida obra aristotélica. A primeira parte trata do Livro I da *EN*, em que Aristóteles aponta a *eudaimonia* como um bem supremo alcançado por meio das ações humanas, isto é, para ele, a finalidade última de tais ações é a felicidade. A segunda parte trata especialmente das virtudes tal como ele as apresenta no Livro II de sua *EN*. Neste livro, Aristóteles trata das virtudes (morais e intelectuais), indicando em que elas consistem, como são adquiridas e como desenvolvê-las. E, posteriormente, na última parte, trataremos da *eudaimonia* e de sua relação com as virtudes, isto é, de que forma estas auxiliam o homem a atingir aquela. Aristóteles apresenta as bases conceituais da sua ética das virtudes, ao demonstrar como se dá o aperfeiçoamento do indivíduo por meio do hábito e a orientação das ações por intermédio da razão.

Em face disso, as paixões, para ele, não constituem um critério seguro para orientar as ações do homem, pois podem conduzi-lo ao vício (caracterizado pelo excesso ou pela falta), já que as paixões, ao motivar o homem a adotar uma determinada ação, o impelem a agir de forma irracional, sendo que, para designar uma ação virtuosa, se exige o uso da razão, tendo em vista a mediania, isto é, que tais ações não sejam nem exageradas nem insuficientes. Assim, por exemplo, entre a temeridade e a covardia (vícios) há a coragem (virtude), que é a mediania entre o excesso e a falta. No livro I, Aristóteles discorre sobre como a vida virtuosa pode nos conduzir à conquista do bem supremo: a felicidade.

2. 1. A FELICIDADE ENQUANTO BEM SUPREMO EM ARISTÓTELES

Antes de tratar propriamente das virtudes e de sua relação com a felicidade (*eudaimonia*), é importante indicar de que forma esta se relaciona com o bem supremo. Aristóteles, no livro I da *Ética a Nicômaco*²¹, afirma que “toda a 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 todas as coisas tendem”.²² Ele entende que todas as

²¹ *Ética a Nicômaco* = iremos utilizar a abreviação *EN* para designar a referida obra.

²² *ÉN*, I 1094a.

atividades humanas tendem a um bem. Nesse sentido, a arte (*techné*), a investigação (*méthodos*), a ação (*práxis*) e a escolha (*prohairesis*) têm em vista um bem. Assim, por exemplo, o artista produz algo visando um bem (a obra de arte), o médico visa com sua prática a saúde do paciente, o agricultor realiza seu trabalho com vista ao cultivo e a colheita de alimentos, o engenheiro objetiva a construção de uma casa, o general, por meio da estratégia militar, busca a vitória no campo de batalha. Todas as finalidades (a obra de arte, a saúde, os alimentos, a conquista, etc) constituem-se como fins ou bens particulares. Assim, toda atividade humana visa a um bem determinado.

Com efeito, Aristóteles distingue as atividades humanas e os produtos gerados por elas e acrescenta afirmando que “onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas”²³. Acerca das finalidades das atividades, algumas são somente atividades e outras produtos adicionais das atividades (ou seja, produtos gerados pelas atividades), estas, por sua vez, serão melhores que as atividades; por exemplo, a engenharia e a medicina que geram, respectivamente, a casa e a saúde são melhores que as próprias atividades que as produziram.

Além disso, existem ações ou artes que são “melhores” ou mais fundamentais que aquelas submetidas a estas. Na engenharia, por exemplo, há outras artes que estão subordinadas (ou são secundárias) a ela, como a fabricação do tijolo, do cimento, da telha, pois destinam-se à composição da parede e do teto da casa, assim como a marcenaria, a encanação, etc. Desse modo, para um fim ser melhor que qualquer outro é necessário avaliar o seu grau de importância no processo de produção de algo. Nesse sentido, a ação ou a arte fundamental é bem melhor ou merecedora de escolha em relação a uma atividade não fundamental (subordinada), pois esta é um fim “somativo” e aquela é um fim terminal e, portanto, melhor dentre todos os outros fins. A finalidade da engenharia (ou seja, a construção da casa), nesse sentido, é melhor dentre todas as artes que lhe são subordinadas (marcenaria, olaria), pois o seu fim é maior do que os demais.

Aristóteles, no livro I 2 da *EN*, apresenta a noção de *bem supremo* como sendo “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 [...], evidentemente tal fim será o bem, ou antes o sumo bem”²⁴. O bem supremo é uma atividade escolhida por si mesma e não representa um outro fim além de si mesma. Há, nesse sentido, uma hierarquia entre as ações e atividades humanas, porque algumas são mais desejáveis por si mesmas e não seriam

²³ *ÉN*, I 1094a 5.

²⁴ *ÉN*, I 2, 1094a18-22.

escolhidas se não levassem a um fim superior. Aristóteles entende que não é possível escolher uma atividade destituída de um fim específico, por isso há a necessidade de se visar algo desejável por si mesmo, do contrário o desejo será vazio já que não conduz a lugar algum. Assim, o fim maior em relação a todos os outros fins particulares é o fim mais elevado ou bem supremo. Mas em que consiste o bem supremo?

Aristóteles define o bem supremo como sendo a felicidade (*eudaimonia*). Mas o que se pode entender por *eudaimonia*? Sobre esse assunto, muitos comentadores do pensamento aristotélico não chegaram a um consenso. Existem pelo menos duas interpretações acerca do fim supremo, sendo uma que o trata como (i) fim inclusivo (W.F.R. Hardie) e uma outra que o toma como (ii) fim dominante (J. L. Ackril). A primeira trata do bem supremo levando em consideração a soma dos fins (bens) particulares, ou seja, trata-se de um bem formado por outros bens, tal como no exemplo já citado da engenharia em que há certas artes que lhe são subordinadas, sendo aquela uma arte maior. A segunda interpretação apresenta o bem supremo como sendo excludente ao deixar de lado os demais bens, isto é, ele não teria relação direta com os demais bens.²⁵ Porém, como podemos aceder a tal bem supremo? Qual ferramenta dispomos para atingi-lo?

Aristóteles entende que isso seria feito por meio daquela ciência que se revela como a mais prestigiosa para nos instruir nessa busca: a Política. A ciência política determina quais assuntos ou matérias devem ser ensinados na *pólis*, quais os cidadãos devem aprender e quais os assuntos mais importantes para a constituição da *pólis*. Ademais, tal ciência é responsável por elaborar as leis que definirão como o cidadão deve agir e, assim, “a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano”²⁶. As outras ciências devem estar subordinadas à Política, pois ela tem em vista o bem de todos os cidadãos e não somente o bem do indivíduo em particular. Assim, por exemplo, a produção de selas para a cavalaria está subordinada a uma arte que lhe é superior, a equitação, que, por sua vez, está subordinada à arte da guerra e ao comando militar que, por fim, está subordinado ao governante. Desse modo, a finalidade da ciência política inclui os fins das demais ciências que constituem a vida no interior da *pólis*.

Com efeito, Aristóteles considera “o fim último de toda arte e ciência é o bem, e maximamente daquela que está acima de todas, a ciência política²⁷.” O fato de o indivíduo alcançar o bem supremo é algo louvável, porém mais louvável ainda é alcançar o bem

²⁵ Sobre a *eudaimonia*, iremos tratar desse assunto mais à frente.

²⁶ *ÉN*, I 2, 1094b5-10.

²⁷ *Política*, I 282b14.

supremo da cidade, pois este é mais completo, já que compreende todos os cidadãos. Assim, o bem de todos é maior que o bem do indivíduo em particular e aquele deve ser mais almejado que qualquer outro bem.

Ora, já vimos que esse bem supremo é a felicidade (*eudaimonia*)²⁸. Porém, os seres humanos divergem acerca do que é a verdadeira felicidade. Uns homens dizem ser ela a vivência dos prazeres, outros a consideram como a conquista da honra ou da riqueza. Portanto, cada ser humano tem uma percepção diferente daquilo que lhe proporciona felicidade.

Aristóteles, contudo, entende que estes caminhos (prazeres, riquezas e honrarias) não são vias “autênticas” para a conquista da felicidade, pois funcionam apenas como *meios* e não como *fins* em nossa existência. Ou seja, os homens buscam prazer, honra e riqueza como um meio para atingir a felicidade ou a vida boa, mas isso não deve se constituir como o fim último de uma existência²⁹. Ademais, ela é um bem supremo porque o homem busca a felicidade em vista dela mesma e não em razão de outra coisa. Ele ainda considera que todos os homens buscam a felicidade, ainda que haja divergências quanto aos meios necessários para alcançá-la. Não sem razão, ele afirma que “deliberamos sobre meios e não sobre fins”.

Além disso, Aristóteles apresenta duas definições possíveis de felicidade. A primeira diz respeito à completude de um bem (*teleion*), isto é, “algo buscado como um fim em si mesmo (intrínseco) sendo completo e incondicional, ou seja, é aquilo que é desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa.”³⁰ Se houver mais de um bem que procuramos, o mais completo dentre eles deve ser o maior bem e, nesse caso, como a felicidade é o bem mais elevado e completo, também ela se revela como o maior dentre os bens. Assim, na medida em que a felicidade é o mais completo dos bens, podemos também defini-la como o mais autossuficiente (*autarkes*), sendo “aquilo que em si mesmo faz uma vida (*bion*) desejável e carente de nada.”³¹

Nesse sentido, Aristóteles define o conceito de felicidade a partir da ideia de atividade (*ergon*), isto é, a atividade que nos leva a realizar algo. O médico, o engenheiro ou o artesão, por exemplo, executa uma atividade ou função, e tal atividade deve ser bem realizada de acordo com o que é próprio à sua função. Dessa forma, também se espera o mesmo do homem, pois só há uma atividade própria do ser humano e a felicidade depende da execução

²⁸ ÉN, I 4, 1095a 17-20, A 7 1097b 1-7.

²⁹ Ibidem, A 5, 1095b 24-26, 1096a 5-10.

³⁰ Ibidem, I 7 1097a 30-34.

³¹ Ibidem, I 7 1097b 13-15.

bem feita desta atividade. Ora, como vimos, cada um possui uma função particular e o bem de cada um está na realização de uma atividade específica. Desse modo, qual a atividade ou função específica do homem que o distingue em relação aos outros animais?

A atividade específica do homem, diz Aristóteles, consiste no uso da razão³². Assim como a obra ou atividade da medicina é a saúde, a do engenheiro é construir bem uma casa e a do flautista consiste em tocar bem o seu instrumento, a obra (*ergon*) ou atividade relativa ao homem também consiste em realizar bem as suas disposições a partir do elemento racional com vistas à alcançar o bem supremo (a vida boa). Nesse caso, não se trata de simplesmente viver, já que viver é uma particularidade dos seres naturais, nem apenas sentir, já que sentir é também próprio aos animais. Assim, o que resta ao homem é a atividade da *razão*, enquanto faculdade superior da alma. É nesse sentido que a capacidade de pensar, refletir e deliberar (parte calculativa e teórica da alma) torna o homem diferente dos outros animais e, embora haja uma parte desiderativa (que envolve os desejos, paixões e inclinações), esta precisa ser englobada por aquela, ou seja, deve lhe ser obediente.

Porém, os animais também possuem duas faculdades que se assemelham às humanas: a primeira refere-se à percepção e a segunda tem a ver com o desejo (parte desiderativa), pois, embora o desejo mova a alma para determinado lugar, ele não é capaz de realizar isso sozinho, isto é, sem o auxílio da razão que orienta a deliberação³³. Assim, a função particular do homem consiste numa atividade da alma por meio de um princípio racional, assim como a finalidade particular do flautista consiste em tocar “bem” sua flauta³⁴. Com efeito, não basta somente a posse das faculdades racionais, é preciso também que haja o exercício dessas faculdades que são próprias ao homem.

Nesse sentido, a felicidade consiste na perfeita realização dessa atividade. Isso significa que, se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria, o bem do homem aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude³⁵. A felicidade consiste, pois, numa atividade própria da alma segundo a virtude. Ela, por isso, é o bem supremo do homem.³⁶ Mas, em que consiste a alma em Aristóteles?

No *De Anima*³⁷, Aristóteles apresenta a sua teoria da tripartição da alma – vegetativa, sensitiva e racional. Para ele, a alma vegetativa corresponde aos fenômenos naturais que

³² Ibidem, A 7, 1098a 3-6.

³³ Ibidem, 1139a 35-b4.

³⁴ Ibidem, 1098a 7-18.

³⁵ Ibidem, A 7, 1098a 15-18.

³⁶ Ibidem, 1098a 16-18.

³⁷ *De Anima*, B 3, 414b 20-415b 12.

ocorrem no ser vivo, quais sejam: a geração, a nutrição, o crescimento; a alma sensitiva, além de incluir a alma vegetativa, concerne às sensações, apetites e movimentos; e a alma racional possui, além da alma vegetativa e sensitiva, o pensamento racional e as operações ligadas a ele. Aristóteles entende que a alma vegetativa e a alma sensitiva se opõem à razão, pois a primeira (vegetativa) não participa em nada da faculdade racional humana, enquanto a segunda participa da razão (parte racional) quando lhe obedece³⁸. Já na *Ética a Nicômaco* (I, 13), Aristóteles reestrutura sua teoria reformulando-a da seguinte forma: ele separa a alma humana em duas partes: uma racional (*logon*) e outra irracional (*alogon*). A primeira é caracterizada pelo exercício da razão, enquanto a segunda está privada desta. A parte racional ainda está dividida em três âmbitos de atuação: *desiderativo*, *contemplativo* (teorético) e o *calculativo* (prático). Aristóteles entende que a razão opera nos âmbitos teorético e prático-deliberativo (virtudes dianoéticas e éticas), bem como pode agir sobre a alma irracional. A alma irracional é composta por duas partes: *vegetativa* e *desiderativa*. Enquanto esta pode ser submetida às ordens da razão (virtudes éticas), no caso da outra (vegetativa) não há essa possibilidade, pois ela envolve funções biológicas e fisiológicas, operando independentemente da razão. Assim, na medida em que a razão atua sobre a faculdade desiderativa, controlando seus elementos fundamentais (inclinações, desejos, paixões), isso possibilita ao homem agir de modo virtuoso. O pleno desenvolvimento moral é resultado de uma atuação em conjunto entre a razão e a decisão de o indivíduo orientar a conduta com vistas à conquista da excelência moral.

Aristóteles entende que a alma constitui um atributo ou qualidade superior do homem³⁹. Assim, os bens que realmente importam aos homens são os bens espirituais ou da alma⁴⁰, muito mais do que os bens exteriores (riquezas) e os corporais (prazeres). Os bens da alma são os mais importantes, pois, por meio deles, os homens podem aceder a uma vida feliz. Embora Aristóteles reconheça que a posse de alguns bens exteriores é necessária para se alcançar a felicidade⁴¹, pois esta seria dificilmente atingida por indivíduos destituídos de alguns bens exteriores (prazeres, riqueza, honra).

Assim, vimos que a felicidade engloba todos os bens e, por isso, é o mais completo e autossuficiente de todos eles. Embora, como já foi indicado, ela não se encontre separada dos demais bens, porque a eles está relaciona, a interpretação dominante consiste em tomá-la

³⁸ *ÉN*, A 13, 1102b 23-31.

³⁹ *Ibidem*, K 7, 1178a 2-3.

⁴⁰ *Ibidem*, A 8, 1098b 12-15.

⁴¹ *Ibidem*, A 8, 1099a 31-b7.

como o bem supremo em relação a todos os outros, pois estes são sempre em vista daquele que é o mais perfeito de todos⁴².

Mas, quais são os atributos fundamentais para atingir a felicidade de acordo com Aristóteles? Ora, o estagirita entende que a felicidade pode ser alcançada por meio de um conjunto de fatores interligados, os quais são, segundo a sua concepção, a mediania, as virtudes (éticas e dianoéticas) e o *logos*. Contudo, em que consiste cada um desses elementos? É disso que trataremos na seção seguinte.

2. 2. VIRTUDES ÉTICAS, DIANOÉTICAS E PHRONESIS

O que são virtudes e como elas são adquiridas? A virtude (*areté*) é definida como uma forma de excelência, podendo ainda significar uma atividade ou função que aperfeiçoa ou completa alguma coisa. Por isso, podemos falar na virtude do olho que é bem ver, na do cavalo que consiste em bem galopar ou correr, ou, ainda, na virtude do médico que consiste em tratar ou promover a saúde do enfermo. Ademais, quando se fala em virtudes é importante também fazer referência ao seu contrário: os vícios. Estes correspondem a um desvio ou deficiência que atinge o caráter do sujeito. Assim, os vícios apontam em direção contrária àquela visada pelas virtudes.

Aristóteles inicia o livro II de sua *EN* afirmando que existem dois tipos de virtudes (*areté*), uma sendo a dianoética (*dianoéhtike*) e outra a ética (*éthike*). A primeira se deve aos ensinamentos (*didaskalias*) e, por isso, requer tempo e experiência. A segunda decorre do costume/hábito (*ethous*). A dianoética, segundo Aristóteles (*dianoia*), tem a ver com o bom exercício da mente, isto é, o uso do intelecto e do raciocínio e, por isso, ela depende dos ensinamentos, pois requer o adequado emprego das faculdades mentais e do intelecto para o seu aprimoramento. No entanto, em relação às virtudes éticas, Aristóteles entende que elas decorrem da ação (*práxis*) e podem ser aperfeiçoadas pelo hábito (*héxis*). O exercício das virtudes determina o caráter dos indivíduos. Portanto, o caráter é a manifestação do que foi realizado por meio do hábito, ou seja, é o resultado da ação aperfeiçoada pelo hábito, pois o caráter não é algo que nasce com o homem⁴³. Aristóteles afirma que:

Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode

⁴² ACKRIL, 2010, p. 105.

⁴³ *ÉN*, 1103a 21-24.

formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que, por natureza, se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra.⁴⁴

Com efeito, ele entende que as virtudes éticas (*ethiké areté*) são aquelas aperfeiçoadas em nós por meio do hábito (*ἔθος*) e isso seria uma propriedade particular do homem. Assim, por exemplo, o comportamento natural da pedra é mover-se para baixo e mesmo que tentemos habituá-la a “cair para cima”, ela jamais mudará sua trajetória natural, pois é próprio de sua natureza mover-se dessa forma e não de outra. Por isso, para ele, “não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós”⁴⁵, mas sim por meio do hábito.

Aristóteles, da mesma forma, salienta a estreita relação entre as virtudes e as artes (*tekhnē*), sobretudo no que se refere ao seu processo de aquisição. Ele argumenta que adquirimos certas coisas por meio do hábito, a exemplo das virtudes, enquanto outras nós as obtemos naturalmente (*physis*), como as sensações. Das coisas que recebemos naturalmente, temos primeiramente a capacidade (*dynamis*) e depois a atividade (*energeia*). Um exemplo disso são as nossas sensações. De início, recebemo-las para que possamos usá-las, e não o contrário, isto é, não adquirimos nossos sentidos por tê-los usado diversas vezes. Como vimos, isso não acontece com as virtudes éticas, haja vista que estas são adquiridas por meio da ação aperfeiçoada pelo *hábito*. É nesse sentido que ele compara a aquisição das virtudes com a aquisição de uma arte. Assim, quanto às virtudes, diz Aristóteles em sua *EN*:

[...] adquirimo-las pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tonam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim ocorre com a temperança, a bravura, etc.⁴⁶

Desse modo, é exercitando (*energesantes*) nossas faculdades e disposições que aprendemos a fazer (*mathontas poien*) algo. Assim, por exemplo, um pedreiro aprende a

⁴⁴ *ÉN*, 1103a 19-24.

⁴⁵ *EN* 1103a.

⁴⁶ *EN* 1103a 31, 1103a 2.

construir casas edificando-as e um tocador de lira aprende a tocar seu instrumento exercitando tal prática. E, do mesmo modo como acontece com a aquisição de uma arte, ocorre também com a aquisição das virtudes. Aqui o importante é aprender fazendo, ou seja, exercitando esta ou aquela capacidade ou habilidade que, como já vimos, se aperfeiçoa por meio do hábito. Eis por que Aristóteles ressalta que o processo de aquisição de uma virtude se assemelha ao de aquisição das diferentes artes, isto é, assim como um músico torna-se bom ao praticar com excelência seu instrumento, uma pessoa torna-se justa praticando ações justas e um homem corajoso quando age corajosamente⁴⁷. Em suma, é em razão de suas ações virtuosas que podemos designar um homem como virtuoso. Da mesma forma acontece com as artes, cujo exercício aprimora habilidades e capacidades. Portanto, aprende-se a fazer fazendo, pois o que define, por exemplo, um bom tocador de cítara é o fato de ele tocar bem o seu instrumento. Se ele não o pratica corretamente ou se exercita de forma errada tal prática, ele pode ser tornar um mau músico. O mesmo também acontece com as virtudes: praticando atos justos me torno justo e praticando atos injustos me torno injusto. Com isso, chegamos a três pontos importantes: (i) que as virtudes são de dois tipos, as dianoéticas e a éticas; (ii) que estas não são adquiridas por natureza, mas por meio da ação e do hábito; e (iii) que elas dependem do exercício contínuo, da prática efetiva do indivíduo.

Posto isso, analisemos agora um outro problema: dentre as paixões, faculdades e disposições, quais destas podem determinar nossas condutas virtuosas? Aristóteles menciona que essas são três dimensões que se encontram na alma: paixões (*pathe*), capacidades/faculdades (*dynamis*) e disposições (*éksis*). Sobre isso, ele diz:

Por paixões entendo os 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 e dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má.⁴⁸

Nesse trecho, ele define a paixão a partir de suas múltiplas características⁴⁹. Ora, paixão (*pathos*) pode ser traduzida tanto por paixão propriamente dita, quanto por emoção ou

⁴⁷ *Ética a Nicômaco*, B 1, 1103a 33-b 2.

⁴⁸ *ÉN*, 1105b 22-27.

⁴⁹ Os apetites (*ἐπιθυμίας*), a cólera (*ὀργήν*), o medo (*φόβον*), audácia (*θάρσος*), a inveja (*φθόνον*), a alegria (*χαράν*), a amizade (*φιλίαν*), o ódio (*μῖσος*), o desejo (*πόθον*), a emulação (*ζήλον*), a compaixão (*ἔλεον*), e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer (*ἡδονή*) e dor (*λύπη*).

afeto⁵⁰. Nessa passagem, ele elenca várias sensações, afetos, sentimentos e designa de paixão (*pathos*) esse conjunto de experiências sensoriais, as quais são acompanhadas por prazer e dor.

As virtudes do homem não são paixões (*pathe*), porque não é por causa das paixões que nos tornamos bons ou ruins, mas pelas nossas virtudes e vícios (*kakiai*), por meio dos quais também somos elogiados (*epainometha*) ou censurados (*psegometha*). Por exemplo, o corajoso, o medroso ou o colérico não é elogiado ou censurado por sentir emoções de medo ou fúria, mas por se comportar de um determinado modo ao sentir tais emoções. Nesse sentido, as paixões são sentidas de modo involuntário, já que não podemos evitar de senti-las. Disso trataremos no último capítulo desse trabalho.

As virtudes também não são faculdades (*dynameis*), pois a faculdade de sentir medo ou cólera não depende de uma escolha deliberada (*proaireseos*), e, embora sejamos atingidos por certas paixões em razão da faculdade que temos de senti-las, não é essa faculdade que nos torna virtuosos. Ou seja, a capacidade de sentir paixões é algo com o qual se nasce, não se adquire. Assim, nossa capacidade de sentir paixões não depende de uma escolha deliberada, embora possamos escolher ser corajosos, covardes ou temerários. Desse modo, como não somos elogiados ou censurados por sentir esta ou aquela paixão, assim também não somos elogiados ou censurados pela nossa capacidade de sentir paixões. Por isso, as virtudes, de acordo com Aristóteles, não são nem paixões nem faculdades, mas sim disposições (*éksis*).

As disposições dizem respeito à nossa postura ou maneira de ser. De acordo com o estagirita⁵¹, existe três tipos de disposições: o excesso (*yperbolê*), a falta (*illeipseos*) e o médio ou meio-termo (*meson*), sendo que o excesso e a falta constituem vícios, enquanto o meio-termo é o objetivo da virtude. O meio-termo é o que se encontra entre o excesso e a falta, os quais são extremos em relação ao meio e, por isso, este está equidistante daqueles. Em vista disso, é preciso dizer que tipo de disposição é a virtude⁵². Para Aristóteles, “toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada”⁵³.

⁵⁰ A tradução da palavra *πάθος* varia de autor para outro. Bornheim e Vallandro, por exemplo, traduzem por paixões. María Araujo y Julián Marías, que traduziram a *EN* em uma edição bilíngue, toma a palavra *πάθος* por *passiones*. Hutchinson, por sua vez, traduz por *emoções*. Assim, escolhemos traduzir *πάθος* por *paixões* devido às duas traduções que usamos como referências.

⁵¹ Cf. *EN* 1108b.

⁵² Cf. *EN* 1107a;

⁵³ *EN* 1106a;

Desse modo, é por meio das disposições que os homens se tornam bons e executam bem sua função no que diz respeito às virtudes. Daí se segue, segundo Aristóteles, que as disposições devem ter em vista o meio-termo em relação aos extremos. Assim, por exemplo, o corredor⁵⁴ que come pouco não terá energia suficiente para terminar a corrida, assim como o que come muito ficará empanturrado e não terá bom desempenho ao longo do percurso. Em face disso, ele terá de comer uma quantidade adequada a fim de encontrar um meio-termo entre o excesso e a falta. Dessa mesma forma ocorre com todas as artes, cujo artista deve tornar boa e executar bem a sua função. E assim também acontece com as virtudes morais, pois elas são a expressão da conquista do meio-termo entre o excesso e a falta.

Porém, isso não traduz o que são as virtudes, mas apenas revela como elas são adquiridas. Ademais, da mesma forma como existem muitos impulsos (paixões, sentimentos e inclinações), existem também inúmeras virtudes. Os impulsos podem nos conduzir ao *excesso* ou à *falta* e, nesse caso, a razão teria o papel de nos fazer perceber e escolher a melhor forma de vivê-los sem sucumbir aos extremos. Assim, o indivíduo deve ser temperante em suas ações e emoções a fim de que a sua conduta seja virtuosa.

Com efeito, a mediania deve ser pensada com base em seus extremos (excesso, falta), os quais, como vimos, geram aquilo que Aristóteles chama de vício ou desmesura. A coragem, como já indicamos, é a mediania entre a temeridade (excesso) e a covardia (falta), assim como a temperança é o meio-termo entre a intemperança (excesso) e a insensibilidade (falta). Além disso, é importante destacar que, dentre as virtudes indicadas por Aristóteles, a justiça é a mais elevada, pois ela é responsável por repartir os bens, as vantagens, os ganhos e o respeito à lei, já que envolve todas as demais virtudes⁵⁵. Então, a virtude é determinada pela escolha da razão evitando que os sentimentos e as inclinações conduzam o indivíduo aos extremos. Embora a virtude não seja o supremo bem do homem, ela é indispensável à conquista da felicidade, pois nos dispõe ao exercício da vida boa. Assim, a alma humana, ao exercitar as suas faculdades racionais, deve praticar as virtudes éticas e conduzir o indivíduo à satisfação plena, isto é, à uma existência feliz.

As virtudes éticas, nesse sentido, têm sua origem no exercício da razão, pois, por meio desta, podemos controlar nossos impulsos e paixões, na medida em que a parte irracional da alma (sobretudo, a desiderativa) obedece à parte racional, gerando, assim, uma ação virtuosa. Isso significa que o desenvolvimento moral pleno do sujeito repousa na

⁵⁴ O corredor não é um artista propriamente dito, mas o cuidado com o corpo constitui uma arte médica ou medicinal, que diz respeito à saúde quando se trata de um meio-termo entre o excesso e a falta.

⁵⁵ *ÉN*, E 1, 1129b 27-30.

harmonia entre a parte racional e a parte desiderativa, isto é, entre a razão e os desejos. Por isso, o indivíduo não pode também prescindir das virtudes dianoéticas. Mas o que são virtudes dianoéticas?

Tais virtudes decorrem do bom exercício das capacidades intelectuais do indivíduo. Ela implica, pois, o bom uso da razão teórica, isto é, refere-se ao cálculo, ao raciocínio, ao discernimento. Enquanto isso, a razão prática, que poderia também ser chamada de *phronesis*, tem a função de orientar as nossas escolhas. Cada uma possui uma virtude que corresponde à sua função. A *phronesis*⁵⁶ é a via de conquista da virtude ética, de modo que a *phronesis* pode também ser designada de prudência ou sabedoria prática, enquanto a virtude da razão teórica é a *sophia*, a sabedoria teórica. Segundo Aristóteles, as virtudes dianoéticas devem seu nascimento e o seu crescimento à instrução (educação) e tem por função o conhecimento da verdade⁵⁷.

A *phronesis* ou sabedoria prática destina-se a auxiliar o homem a deliberar sobre o que é bom ou mau para ele e para a *pólis*. Ela guia os homens na escolha dos meios necessários para atingir determinados fins, auxiliando-os na conquista da vida boa.⁵⁸ A virtude ética é, com efeito, um elemento constitutivo da felicidade, pois decorre da *phronesis* que orienta e aperfeiçoa a nossa capacidade de agir. Nesse sentido, a *phronesis* é indispensável para a realização do agir virtuoso. A virtude ética consiste numa decisão determinada pela razão (*phronesis*) e que pode ser aperfeiçoada pelo hábito. Desse modo, não há como ser moralmente virtuoso sem o concurso da sabedoria prática, nem feliz sem ser virtuoso⁵⁹.

Assim, é importante destacar que a virtude ética e a sabedoria prática estão sempre unidas, pois esta é o princípio da decisão e a decisão é o princípio da ação e, nesse sentido, a sabedoria prática define a mediania por meio da qual se conquista a virtude ética. Finalmente, é por meio da sabedoria prática que conseguimos determinar a mediania e atingir a excelência moral e, por consequência, a felicidade e, se possível, a felicidade perfeita.

⁵⁶ Geralmente é traduzido por *prudência*.

⁵⁷ *ÉN*, B, 1, 110a, Z, 2, 1139b.

⁵⁸ *Ibidem*, Z 12, 1144a 6-9

⁵⁹ *Ibidem*, Z 13, 1144b 6-9

2. 3. A FELICIDADE PERFEITA EM ARISTÓTELES

Após a apresentação de tais pressupostos, podemos agora abordar o segundo tópico e enfrentar a seguinte questão: em que consiste a felicidade perfeita? Ora, vimos que Aristóteles considera que a felicidade consiste precisamente no exercício da virtude determinada, sobretudo, pela parte mais elevada da alma: a reta razão (*ortos logos*)⁶⁰. Enquanto isso, foi destacado que a virtude intelectual decorre do uso das faculdades intelectuais que conduzem o indivíduo ao conhecimento e à verdade. A felicidade perfeita, como indica Aristóteles no livro X da sua *EN*, seria a plena conjunção e a harmonia entre essas duas faculdades (*sophia* e *phronesis*). Além disso, ele se refere à *sophia* ou sabedoria teórica como a virtude da alma mais elevada, identificando-a com o divino que há em nós. Assim, a felicidade perfeita se relaciona com a atividade contemplativa aliada à boa conduta moral. Ela seria a melhor e mais elevada das atividades,⁶¹ pelo fato de ser a mais prazerosa⁶² e autossuficiente⁶³ das conquistas, posto que é um fim em si mesma. Tal felicidade é, pois, considerada perfeita porque nada se deseja além dela, sendo, por isso, aquela que mais nos aproxima da divindade⁶⁴.

Contudo, a felicidade perfeita, enquanto conjunção de todas as faculdades superiores, seria inacessível aos homens, posto que somente os deuses são capazes de atingi-la. Os homens podem se aproximar do divino na medida em que exercitam sua razão por meio da contemplação, gerando, por sua vez, uma felicidade que somente pode ser perfeita dentro dos padrões humanos. Portanto, somente aos deuses se pode atribuir a felicidade perfeita e completa, porque eles podem contemplar e aceder às coisas imutáveis, necessárias e eternas, enquanto os homens não podem atingir tal perfeição, pois estão sempre à mercê dos desejos, apetites e necessidades corporais. Todavia, dentre todos os homens, os filósofos seriam os indivíduos mais aptos a se aproximar da felicidade perfeita.

Ora, vimos que a sabedoria teórica é a virtude da razão contemplativa que permite ao homem atingir a verdade e o capacita à atividade teórica. Segundo Aristóteles, a sabedoria filosófica é a mais perfeita atividade decorrente da razão contemplativa. E, por isso, o filósofo é aquele que mais se aproxima dos deuses, pois, na medida em que adquire a capacidade de contemplar - mesmo com as conhecidas limitações humanas - as coisas imutáveis, ele se aproxima da felicidade em seu mais alto grau, dentro daquilo que é possível aos humanos.

⁶⁰ Ibidem, X 7, 1177a 12-18.

⁶¹ Ibidem, II 7 e 13, 1177a 20.

⁶² Ibidem, 1177a 24.

⁶³ Ibidem, 1177a 27.

⁶⁴ Ibidem, 1178b 30-35.

Com efeito, o filósofo é aquele que mais utiliza a razão e, por meio desta, coloca em exercício a melhor parte da sua alma e, com isso, se aproxima dos deuses.

Embora a *sophia* apareça como a melhor virtude, ela não pode prescindir do auxílio de outras virtudes para atingir a felicidade. As virtudes intelectuais e éticas devem, pois, atuar em conjunto com vistas à felicidade, já que as virtudes éticas precisam da razão prática – e esta necessita do discernimento oferecido pela virtude intelectuais - para tomar uma boa decisão ou realizar uma boa escolha. Assim, a *sophia* se revela importante para que as virtudes éticas possam permitir ao indivíduo atingir a felicidade, pois, como indica Aristóteles⁶⁵, o homem precisa da saúde para realizar plenamente suas atividades, assim como parece ser impossível ser feliz sem o auxílio de bens exteriores. Da mesma forma, ainda que a *sophia* goze de uma certa superioridade, não se pode excluir as demais virtudes na condução do indivíduo à felicidade, pois esta, convém reiterar, é constituída pelo exercício em conjunto das virtudes racionais e morais (intelectuais e éticas).

Ora, não há dúvida de que, para o filósofo, a razão é um bem superior que se encontra na alma humana, porém um homem que exercita mal ou inutilmente suas faculdades não é capaz de chegar à verdade, obter conhecimento e bem se conduzir no mundo, pois, como sabemos, não basta somente exercitar uma atividade da alma, já que é necessário também realizá-la com excelência. Por isso, as virtudes éticas e intelectuais atuam em conjunto, pois, como já foi salientado, não é possível ser virtuoso sem sabedoria, nem sábio sem virtude ética⁶⁶.

Embora o intelecto contenha algo de divino⁶⁷, é necessário que os bens exteriores (saúde, amigos, etc), assim como as boas deliberações, contribuam para a conquista da excelência. A felicidade torna-se possível em razão desse conjunto de elementos e não apenas pelo bom uso do intelecto, pois o homem doente, como vimos, não consegue executar plenamente suas atividades racionais, assim como um indivíduo sem amigos, honra ou família não poderia conquistar a vida boa.

Portanto, a felicidade consiste em uma atividade da alma decorrente do somatório de virtudes, disposições e ações. Além disso, se a atividade da alma é aquilo que determina a condição do homem, a felicidade perfeita é aquilo que mais nos aproxima das divindades. Disso resulta que a felicidade é a vida boa que o homem pode alcançar por meio da ação virtuosa aperfeiçoada pelo hábito.

⁶⁵ Ibidem, 1178a 23-25.

⁶⁶ Ibidem, Z 13, 1144b 31-33.

⁶⁷ Ibidem, X 10, 1177b 30.

Até aqui tratamos da relação entre as virtudes e a felicidade. Porém, há alguns elementos que podem afastar o homem das virtudes e, conseqüentemente, distanciá-lo da felicidade. Esses são os elementos irracionais (paixões, pulsões) do homem e seus vícios. Alguns homens, todavia, consideram que a felicidade decorre do usufruto dos prazeres ou da vivência das paixões. Mas, isso não faz sentido para Aristóteles, pois a felicidade é produto das disposições de uma alma que age virtuosamente. Porém, convém investigar o que ele entende por paixão e como está pode se relacionar indiretamente com as virtudes.

3. AS PAIXÕES EM ARISTÓTELES

O objetivo deste capítulo consiste em tratar do tema das paixões nas obras aristotélicas a *Retórica* e a *Poética* e, sobretudo, na *Ética a Nicômaco*. Na primeira, *Retórica*, há uma relação entre o orador e o ouvinte que é mediada por um discurso elaborado por aquele com vistas a convencer este, sendo que o discurso pode ter uma dimensão racional ou emocional, ou ainda algo relacionado ao caráter do orador. O discurso é racional quando utiliza argumentos e estruturas lógicas para convencer o ouvinte; e é emocional na medida em que utiliza um discurso que apela para as emoções dos interlocutores; e, finalmente, envolve o caráter do orador ao se basear em sua autoridade, formação ou experiência. O que nos interessa aqui é a relação entre o discurso emotivo e o efeito causado no ouvinte. Trata-se de entender de que maneira os discursos suscitam emoções nos ouvintes.

Em relação à segunda obra, a *Poética*, trata-se de destacar como as emoções de temor e compaixão são suscitadas nos espectadores por meio das Tragédias encenadas na Grécia antiga. Nesse caso, Aristóteles descreve a estrutura e os conceitos relacionados às Tragédias para, em seguida, discorrer sobre como as paixões (temor e compaixão) são suscitadas por aquelas. Posteriormente, analisaremos o papel das paixões em sua *Ética a Nicômaco*.

Antes de tratar propriamente dos pontos acima especificados, vejamos, brevemente, em que consistem as paixões. As paixões, como vimos, são representadas pelo termo *pathos* e refere-se a um conjunto de experiências sensoriais ou afetivas que atingem de forma inesperada a alma do homem e o levam a realizar determinada ação de forma irrefletida, isto é, sem passar pelo crivo da razão. Trata-se, pois, de sensações que geram um comportamento que não pode ser controlado pelo indivíduo. Além disso, as paixões podem ser analisadas a partir de diversos âmbitos, como, por exemplo, o fisiológico, o social, o filosófico. Na perspectiva fisiológica, as paixões decorrem de inúmeros processos neurofisiológicos que ocorrem no cérebro atingindo outras regiões corporais, ampliando batimentos cardíacos, acelerando a respiração, quando, por exemplo, sentimos medo ou estamos apaixonados. No plano social, podemos destacar o modo como algumas culturas lidam, por exemplo, com o luto, pois enquanto algumas se entristecem e choram, outras festejam e comemoram seus mortos. Há ainda a presença das paixões em situações que envolvem conflitos sociais e embates políticos. Do ponto de vista filosófico, em particular da filosofia moral, pode-se avaliar o papel das paixões ou emoções na determinação da conduta e na formação caráter do indivíduo. Este último é o foco principal de nossa análise.

Aristóteles designa por *pathos* o conjunto de sentimentos acompanhados de prazer (*hedoné*) ou dor (*lúpe*). Assim, diz ele, “por paixões entendo os 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 dor; [...]”⁶⁸. Esta definição aparece tanto na sua *Ética* quanto na *Retórica*. Nesse sentido, as paixões estão relacionadas com as ações do sujeito e, por isso, têm uma relação direta com as virtudes ou os vícios do indivíduo. Para o referido filósofo, a domesticação das paixões pela razão é o fator determinante que permite considerar um homem virtuoso (quando tem o domínio das paixões) ou vicioso (quando se deixa controlar por elas).

As paixões, desde a antiguidade, têm sido alvo de críticas severas quanto ao seu efeito e às desmesuras que elas podem provocar no homem. Tanto Platão quanto Aristóteles consideram que as paixões podem se constituir como uma ameaça à conquista da felicidade, porém cada um deles as concebe de forma diferente. Assim, enquanto Platão aponta o caráter nocivo das paixões pelo fato de elas gerarem corrupção dos juízos e de degenerar a alma do homem, tornando-o cativo dos vícios e distante das virtudes, Aristóteles não as despreza, nem, tampouco, deixa de reconhecer a sua importância e o seu papel na constituição da natureza humana. Para o referido filósofo, as paixões não podem ser eliminadas, pois fazem parte da nossa constituição natural e, por isso, devemos aprender a conviver com elas. Vejamos como o tema é tratado em sua *Retórica*.

3. 1. AS PAIXÕES NA RETÓRICA

Aristóteles, em seu Tratado sobre a retórica, descreve os elementos estruturais do discurso retórico, bem como os tipos de discurso (judicial, deliberativo, apodíctico), as formas de persuasão (o caráter do orador, as emoções dos ouvintes), os argumentos retóricos (entimema, prova dedutiva, prova indutiva), dentre outros elementos que envolvem o discurso retórico. Todavia, em nossa investigação iremos tratar apenas da parte que se refere às paixões no referido texto. A parte em que ele trata das paixões na referida obra é conhecida como *Retórica das paixões*. No início da referida seção (1377b), Aristóteles afirma:

Visto que a retórica tem como fim um julgamento [...] é necessário não só atentar para o discurso, a fim de que ele seja demonstrativo e digno de fé, mas também pôr-se a si próprio e ao juiz em certas disposições [ποίησιν τινα];

⁶⁸ *ÉN*, N, 1105 b 22-24.

de fato, importa muito para a persuasão, sobretudo nas deliberações, e depois nos processos, que o orador se mostre sob certa aparência e faça supor que se acha em determinadas disposições a respeito dos ouvintes e, além disso, que estes se encontrem em semelhantes disposições a seu respeito⁶⁹.

Nesse trecho, ele entende que, na arte retórica (*retorike*) para que o discurso (*logos*) seja confiável (*pistos*) e demonstrativo (*apodeiticos*), é preciso que o orador se coloque sob certa disposição (*diakeisthai*), bem como sob certa aparência (*phainesthai*) e, em seguida, se ponha diante dos ouvintes (*akroate*) pressupondo que eles também são movidos por disposições semelhantes. Com isso, podemos concluir que, na arte retórica, há um objetivo a ser atingido e, para tanto, é preciso cumprir alguns pré-requisitos. Primeiro, percebemos que há três elementos presentes no discurso retórico: o orador, o ouvinte e o discurso. (i) O orador objetiva persuadir o ouvinte e (ii) o discurso é o meio pelo qual ele transmite suas ideias a fim de convencer o (iii) ouvinte ou o receptor a pensar como ele ou a fazer algo que ele deseja. Porém, esses três elementos precisam atender determinadas condições para que tais objetivos sejam atingidos. Assim, o discurso precisa ser confiável e também bem demonstrado, mas essas condições sozinhas não são suficientes para atingir tais finalidades. Isso porque, além dessas condições, é preciso que o orador se apresente sob certas disposições diante dos ouvintes e estes tenham também as mesmas disposições existentes naqueles. Esses elementos são importantes, pois nos ajudam a entender, mais à frente, como as paixões são suscitadas nos ouvintes por meio do discurso. O orador, portanto, precisa atender a essas três condições para que seu discurso seja levado em consideração. Sobre isso, afirma Aristóteles:

Três são, portanto, as causas de que os oradores sejam por si dignos de crédito, pois são de igual número as que dão origem a nossa confiança, com exceção das demonstrações. São as seguintes: a prudência, a virtude e a benevolência, porquanto os oradores induzem em erro nos assuntos sobre os quais falam ou aconselham, seja por todas essas razões, seja por alguma delas: ou, por falta de prudência, não têm opinião correta; ou, embora a tenham, por perversidade não a exprimem, ou são prudentes e equitativos, mas não benevolentes, motivo pelo qual é possível que não aconselhem o melhor, embora o conheçam, e nenhuma outra causa há além dessas três⁷⁰.

Em vista disso, são três os motivos pelos quais os discursos dos oradores (*legontas*) tornam-se dignos de confiança (*pistous*): a sabedoria prática (*phronesis*), a virtude (*aretê*) e o bom senso (*eunoia*). A prudência exige que o orador seja bastante cauteloso ao elaborar seu

⁶⁹ *Retórica*, 1377b 20-28.

⁷⁰ *Retórica*, 1378a 6-15.

discurso e também ao proferir uma opinião a fim de que esta seja correta e não engane o ouvinte. A virtude exige que o orador utilize um discurso transparente, isto é, não engane ou conduza o ouvinte a opiniões equivocadas. Tudo isso deve ser, pois, balizado pelo bom senso. Essas três condições são indispensáveis para o que o orador e o seu discurso sejam dignos de confiança. Estes, portanto, são os elementos do discurso retórico e as condições para que o seu objetivo seja alcançado: a persuasão ou o convencimento do receptor.

Esclarecido este primeiro ponto, podemos passar ao segundo: qual a relação entre o discurso retórico e as paixões. Para isso, vejamos o que Aristóteles diz sobre as paixões na *Retórica*:

As paixões são todos aqueles sentimentos que, causando mudanças nas pessoas, fazem variar seus julgamentos, e são seguidos de tristeza e prazer, como a cólera, a piedade, o temor e todas as outras paixões análogas, assim como seus contrários. Devem-se distinguir, relativamente a cada uma, três pontos de vista, quero dizer, a respeito da cólera, por exemplo, em que disposições estão as pessoas em cólera, contra quem habitualmente se encolerizam, e por quais motivos⁷¹.

Dessa passagem, podemos extrair três informações importantes. A (i) primeira é que, tal como também indica Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, as paixões são acompanhadas de prazer (*hedoné*) e dor (*lype*). Em relação a cada paixão, há três coisas que devem ser levadas em consideração: as disposições (*diakeimenoi*) em que as pessoas se encontram quando sentem determinada paixão; contra quem habitualmente (*tisin eiothasin*) se sente tais paixões; e os motivos pelos quais (*poiois*) as pessoas as sente. Por fim, constata-se que as paixões variam (*diapheroisin*) nos homens, influenciando também os seus julgamentos (*kriseis*) que podem causar mudanças (*metaballontes*) em seu comportamento.

Ora, na *EN* Aristóteles indica que há situações que fazem alguém sentir uma paixão fraca ou intensa e isso o leva a fazer uma determinada escolha. Na *Retórica*, diferentemente disso, as paixões são suscitadas pelo discurso do orador que afeta os julgamentos do ouvinte, podendo causar mudanças neste. Nesse sentido, os diferentes aspectos abordados na *EN* e na *Ret.* se complementam, visto que, na perspectiva dessas duas obras, as paixões são geradas por algo e determinam um estado de ânimo no indivíduo.

Como já vimos, as paixões suscitadas pelo discurso são analisadas levando em consideração três aspectos: em que situação alguém se encontra quando sente determinada paixão; contra quem sente tal paixão; e quais os motivos que as fazem surgir. Assim, quando

⁷¹ *Retórica*, 1378a 19-29.

o orador suscita, pelo discurso, certa paixão, ele visa desencadear no ouvinte uma determinada reação. Ou seja, quando o orador quer suscitar a ira em alguém, ele tem de colocar tal pessoa em certa disposição para sentir ódio e, quiçá, despertar o desejo de o indivíduo fazer mal a alguém. Além disso, ele teria que mostrar o motivo pelo qual se deve sentir tal ira, como, por exemplo, alguém praticou algum mal que merece retaliação. Sobre isso, diz Barnes:

A conexão entre as emoções e o juízo pareceu impressionante: é provocador afirmar que um traço *essencial*, digamos, da ira seja que ela muda os juízos daqueles que estão irados. A razão por que, na *Retórica*, Aristóteles refere-se ao efeito das emoções sobre o juízo é clara: o orador quer persuadir, ou, em outras palavras, afetar o juízo – e a estimulação das emoções lhe é, portanto, relevante apenas na medida em que as emoções afetam o juízo⁷².

O fato de as paixões modificarem os juízos daqueles que se encontram sob sua influência é fundamental para o discurso do orador, pois este tem em vista persuadir o ouvinte, ou seja, afetar o seu juízo e, por meio das paixões, ele visa atingir seu objetivo: convencer ou mobilizar o receptor. Assim, quando o orador suscita as paixões no ouvinte seu objetivo é afetar seu juízo e mobilizar o seu espírito. Esse aspecto das paixões, como sabemos, não aparece na *EN*, pois, na referida obra, as paixões surgem como eventos que devem ser contidos ou controlados por meio da temperança. O *orthos logos* deve evitar as paixões desmesuradas que podem conduzir o homem ao vício ou à deficiência moral.

Assim, depois de determinar o que são as paixões, Aristóteles segue analisando cada paixão em particular, levando em conta aqueles três critérios ditos anteriormente (as disposições em que a pessoa se encontra, contra quem habitualmente se sente tal paixão e quais os motivos que a desencadeiam). O referido filósofo, para efeito de exemplo, analisa o temor e a compaixão e como ambos são suscitados no ouvinte. Sobre o temor, diz ele:

Seja, então, o temor certo desgosto ou preocupação resultantes da suposição de um mal iminente, ou danoso ou penoso, pois não se temem todos os males, por exemplo, o de que alguém se torne injusto ou de espírito obtuso, mas sim aqueles males que podem provocar grandes desgostos ou danos; e isso quando não se mostram distantes, mas próximos e iminentes. Com efeito, não se temem os que estão muito distantes; assim, todos os homens sabem que vão morrer, mas, como esse fato não é imediato, não lhes traz nenhuma preocupação⁷³.

⁷² BARNES, 2009, p. 338.

⁷³ *Retórica*, 1382a 21-27.

O temor (*phobos*), segundo Aristóteles, é certa dor (*lype*) ou perturbação (*tarake*) gerada por uma fantasia (*phantasia*) ou algo vindo de um mal (*kakoi*) destrutivo (*phthartikou*) ou doloroso (*lyperou*). Além disso, esse mal é capaz de causar enormes danos ou dores no indivíduo, mas só quando parece estar muito próximo (*synengus*) dele. O temor ou o aquilo que é temível (*phobera*), portanto, consiste na reação a algo capaz de causar danos ou dores. Assim, quando as coisas temíveis estão muito próximas de nós e geram em nós a sensação de perigo, isso acarreta aflição em razão do possível dano que isso pode nos causar.

De modo geral, as pessoas que podem nos causar algum mal são temíveis e, sobretudo, as que têm poder para fazê-lo, como, por exemplo, os que praticam injustiças ou atos de violência. Esses são, portanto, os agentes e também as coisas temíveis diante das quais sentimos medo. Resta ver em que estado de ânimo se encontra aquele que sente temor.

Segundo Aristóteles, as pessoas que receiam sentir algum mal temem também aquelas que podem provocar tal maldade, da mesma forma como temem a ocasião em que tal mal pode surgir. Aristóteles entende que, por exemplo, pessoas muito prósperas, insolentes e desdenhosas, por causa da riqueza e do poder, tendem a temer menos os adversários, assim como também acontece com pessoas que já sofreram todos os tipos de males. No entanto, ele diz que, para temer, “é preciso guardar no íntimo alguma esperança de salvação, com respeito àquilo pelo que se luta. Eis uma prova disso: o temor nos torna aptos a deliberar; ora ninguém delibera sobre questões sem esperança”⁷⁴. Ele acrescenta que o temível, além de ser um mal próximo capaz de causar grande dor ou dano, é algo que também nos torna aptos a deliberar (*bouleutikous*), mas quem delibera o faz com esperança (*elpida*) a fim de alcançar a salvação (*soterias*), pois, sobre assuntos que não se tem mais esperança, não há porque deliberar. Desse modo, ele entende que a esperança acompanha o temor, no sentido de oferecer condições para o sujeito deliberar sobre algo que aparentemente não tem saída, mas que ainda resta uma possível salvação.

Posto isso, passemos agora a tratar da compaixão. Sobre isso, diz Aristóteles:

Seja, então, a compaixão certo pesar por um mal que se mostra destrutivo ou penoso, e atinge quem não o merece, mal que poderia esperar sofrer a própria pessoa ou um de seus parentes, e isso quando esse mal parece iminente, com efeito, é evidentemente necessário que aquele que vai sentir compaixão esteja em tal situação que creia poder sofrer algum mal, ou ele

⁷⁴ *Retórica*, 1382a.

próprio ou um de seus parentes, e um mal tal como foi dito na definição, ou semelhante ou quase igual⁷⁵.

Para ele, a compaixão (*eleos*) reflete certa dor (*lype*) por causa de um mal (*kakos*) destrutivo (*phthartiko*) ou doloroso (*lypero*) que afeta aquele que não merece (*anaxiou*), podendo ser tanto a própria pessoa quanto alguém que lhe é próximo, como um amigo ou parente. Aqueles que possuem muitos bens e, por isso, se sentem felizes, acreditam que, em razão dos bens que possuem, nenhum mal será capaz de afetá-los. Da mesma forma, aqueles que são muito temerosos de algo também não são propensos a sentir compaixão, pois estão ocupados demais com o temor que os aflige. De modo contrário, pessoas mais velhas, pela sua experiência, e homens sábios, em razão da sua capacidade de pensar, estão mais propensos a sentir compaixão.

Podemos dizer, de certo modo, que as coisas pelas quais se sente compaixão advêm de grandes males causados pela sorte (*tykhe*). Segundo Aristóteles, a falta ou a pequena quantidade de amigos, a fealdade, a debilidade, a mutilação, ou algum mal que atinge alguém que não merece, são coisas causadas pela má sorte. Tais coisas são males que ocorreram quando não deveriam, posto que provêm do acaso. Assim, é nesses casos que se deve sentir compaixão, isto é, quando o infortúnio aflige pessoas próximas ou conhecidas. Para Barnes, as pessoas pelas quais deveríamos sentir compaixão são aquelas que mais se parecem conosco, pois, de outro modo, não seríamos capazes de supor que o que aconteceu com outras pessoas poderia também acontecer conosco. Ou seja, quando alguém é semelhante a nós em alguns aspectos (como a idade, o caráter, os hábitos, a origem) é comum, segundo Aristóteles, que a gente sinta compaixão, pois, assim como lhe acontece, isso também poderá nos ocorrer. Com efeito, o infortúnio que nos faz sentir compaixão é aquele decorrente de alguém próximo. Por isso, quando um amigo morre, sentimos compaixão, pois, além de ser afligido pela morte, sua ausência passará a nos fazer falta.

Ademais, podemos questionar: as paixões suscitadas pelo discurso do orador podem reverberar em ações morais ou ações virtuosas? Num primeiro momento, sim. Mas, ao se tratar de um período longo exposto a um discurso que visa persuadir o ouvinte suscitando-lhe uma determinada emoção – por exemplo, grupos fechados: uma catequese religiosa ou proselitismo político –, a questão deve ser pensada com mais cautela, porque há outros

⁷⁵ *Retórica*, 1385b 13-21.

elementos envolvidos durante esse período e não somente o discurso, pois isso também depende do estado psicológico do ouvinte, da maneira como interpretou o discurso, etc.

A dificuldade em responder esta questão está no fato de que as ações morais e virtuosas ocorrem em relação a outros indivíduos numa sociedade, na qual ocorre a interação interpessoal e não somente durante a escuta de um discurso. Ainda que durante aquele período o orador desperte no ouvinte determinadas emoções ou sentimentos para que assim ele possa conduzir sua vida moralmente, em nada adianta se, ao sair do recinto, o ouvinte não pratica aquilo para o qual foi persuadido. Ora, sabemos que ações morais e virtuosas tem a ver com a prática e não com a teoria. Não adianta fazer um curso de ética ou de moral e não agir moralmente ou eticamente na vida cotidiana. Isso não significa que o discurso persuasivo com esta finalidade não valha nada, mas sozinho ele não muda as ações do indivíduo.

Há também outra questão a se refletir: será que, após um discurso que persuade um indivíduo a tomar uma decisão considerada moralmente correta, podemos dizer que essa decisão é genuína? Com efeito, o indivíduo foi persuadido a agir moralmente, mas se não sofresse tal persuasão, ele, da mesma forma, procederia? Aqui, em particular, convém destacar o traço característico da personalidade de cada pessoa ou indivíduo: o caráter. O indivíduo pode agir ou não de acordo com aquilo pelo qual foi persuadido, mas isso também depende do seu caráter e daquilo que lhe convém. Ou seja, o sujeito pode até ser persuadido pelo discurso, porém, em última instância, a decisão cabe a ele próprio tomar e ser responsabilizado por tal ato, independentemente do discurso persuasivo. Por isso, para Aristóteles, há outros elementos que estão envolvidos na conduta moral do indivíduo. Vejamos como o tema das paixões é tratado na *Poética*.

3. 2. AS PAIXÕES NA *POÉTICA*

Antes de discorrer particularmente sobre o tema, trataremos, no primeiro tópico (i), da *Poética* e de sua relação com a Tragédia, depois (ii) destacaremos os conceitos fundamentais da referida obra, como, por exemplo, a *mímesis*, *catársis* e (iii), finalmente, indicaremos com algumas paixões (temor e a compaixão) são abordadas na referida obra.

A *Poética* é um tratado no qual Aristóteles escreve sobre a Epopeia, a Comédia e, sobretudo, acerca da Tragédia. Embora esta seja o foco principal desse Tratado, alguns comentadores⁷⁶ acreditam que essa obra faz parte de um estudo sobre os gêneros dramáticos

⁷⁶ Cf. Eudoro de Sousa.

do período grego clássico, sendo a Poética a primeira parte e a Comédia possivelmente a segunda, porém esta é considerada perdida. De qualquer forma, podemos dizer que a *Poética* é um Tratado sobre a Tragédia, ou melhor, uma teoria acerca da natureza e finalidade da Tragédia.

A Tragédia (*tragodia*) e a Comédia (*komodia*) são gêneros artísticos que imitam (*mímesis*) as ações (*práxis*) dos homens, sendo que a primeira imita ações elevadas (*práxis spoudaias*) e a segunda, ações baixas (*phauloteron*). Além disso, a Tragédia e a Epopeia se assemelham na medida em que imitam homens de ações elevadas, mas diferem na forma, pois a Tragédia se revela como um drama que se efetua por meio de atores, enquanto a Epopeia ocorre de forma narrativa. A Tragédia é constituída de seis partes que determinam sua qualidade ou valor, quais sejam: o mito (*mythos*), o caráter (*ethe*), a elocução (*léxis*), o pensamento (*dianoia*), o espetáculo (*ópsis*) e a melopeia (*melopia*)⁷⁷. Para Aristóteles, o mito é a síntese das ações; o caráter diz respeito a uma certa qualidade que um personagem possui; o pensamento é o que o permite demonstrar sua decisão; a elocução reflete a síntese da métrica; e a melopeia é aquilo que é manifesto para todos, de modo que o espetáculo é, por se tratar de uma encenação, o meio mediante o qual os atores contracenam. Aristóteles, aliás, apresenta uma definição específica de Tragédia:

É, pois, a Tragédia a imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade”, tem por fim a purificação dessas paixões⁷⁸.

Nessa definição aparece a diferença precisa entre a Tragédia e a Comédia, as quais se assemelham na imitação, porém, como vimos, esta imita ações baixas e aquela, ações elevadas. A Tragédia também se distingue da Epopeia pela forma como é composta, ou seja, esta ocorre em forma narrativa, e aquela de maneira dramatizada. Além disso, ela possui uma linguagem repleta de ornamentos. Por ornamentos, Aristóteles entende o ritmo, a harmonia e o canto. Contudo, dentre os elementos que constituem a Tragédia, o mais importante, segundo Aristóteles, é a “trama dos fatos, pois a Tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade ou infelicidade, reside na ação, e a própria finalidade da vida é uma ação”⁷⁹. A trama dos fatos (*pragmaton systasis*) ocorre de forma dramatizada e não se refere a

⁷⁷ *Poética*, 1450a 8-11.

⁷⁸ Cf. *Poética*, 1449b 24-27. *Poética* = *Poét*.

⁷⁹ *Poética*, 1450a.

uma imitação dos homens (*anthropon*), mas de ações e de vida, de felicidade ou infelicidade (*eudaimonia kai kakodaimonia*). Portanto, a Tragédia não imita os homens em seus aspectos físicos (alto, baixo, gordo, magro), mas as ações que eles praticam, pois é por causa delas que eles são felizes (*eudaimones*) ou não.

Além disso, existem outros elementos fundamentais descritos por Aristóteles que constituem a Tragédia, são eles: a (i) definição desta; a (ii) explicação do herói trágico; e a (iii) unidade da Tragédia. Esta unidade ocorre pela imitação de ações que são umas e completas, as quais devem estar conectadas, de forma que se alterada alguma parte dessas ações, a ordem do todo torna-se confusa. O herói trágico, segundo Aristóteles, para alcançar o efeito próprio da Tragédia, não deve passar da infelicidade para a felicidade (*eutykian*), mas sim da felicidade para infelicidade (*dystykias*) e não por um ato de maldade deliberada, mas em decorrência de um erro cometido pelo próprio personagem. Por exemplo, quando viajava a uma cidade, Édipo encontrou seu pai, Laio, e o matou não por maldade ou ódio, mas por desconhecer o parentesco que mantinha com aquele homem.

Após apresentar esses elementos ligados à Tragédia, podemos agora tratar dos seus conceitos fundamentais, quais sejam: a *mímesis*, a *catársis* e as paixões. Sobre a *mímesis*, diz Aristóteles em sua *Poética*:

A Epopéia, a Tragédia, assim como a poesia ditirâmbica e a maior parte da aulética e da citarísticas, todas são, em geral, imitações. Diferem, porém, umas das outras, por três aspectos: ou porque imitam por meios diversos, ou porque imitam objetos diversos ou porque imitam por modos diversos e não da mesma maneira⁸⁰.

Assim, existem diversos tipos de arte (a pintura, a escultura, o teatro) e cada uma delas se exprimem por meios diversos. A pintura, por intermédio de telas e tintas; a escultura pela matéria esculpida; a poesia pela imitação de ações. Dentre os diversos tipos de poesia que existiam no tempo de Aristóteles, todas elas tinham em comum a imitação, mas se diferenciavam entre si pelo *meio* que imitavam, pelo *objeto* que imitavam e pelo *modo* como o faziam. O meio pode ser o ritmo, a palavra ou a música; o objeto são as ações que podem ser elevadas ou baixas; e o modo pode ser o narrativo ou o dramático⁸¹. A Epopeia, por exemplo, se distinguia da Tragédia por ser um gênero narrativo e não dramático. Enquanto isso, a Comédia se diferenciava da Tragédia por ser um gênero de poesia que imitava as ações baixas, e aquela, com já indicamos, as ações elevadas.

⁸⁰ *Poética*, 1447a 13-16.

⁸¹ PUENTE, 2002, p. 18

Porém, independentemente do modo como as artes se exprimem, elas partem de um mesmo princípio: a imitação (*mímesis*). Aristóteles entende que a poesia é uma arte, assim como a medicina, a navegação, a construção de casas, mas ele diferencia umas das outras com base no modo como elas imitam⁸². Assim, por exemplo, o poeta imita da mesma forma como o faz o pintor, mas por meios diferentes, ou seja, este o faz pelo emprego da tinta sobre a tela, enquanto aquele por meio da palavra metrificada (versificada).

Outro traço característico da imitação é que ela se revela natural desde a nossa infância, pois, tal como diz Aristóteles, “o imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado”⁸³. Ou seja, a imitação é o traço que diferencia o homem dos animais, pois, desde a sua tenra infância, ele aprende imitando (*matheseis poietai*), por exemplo, a escrever. De fato, quando crianças, aprendemos a escrever cobrindo letras pontilhadas que as professoras ensinam na alfabetização. Mas, o que constitui, de fato, a imitação? A imitação é uma mimetização que consiste em produzir coisas tal como elas são ou como se assemelham? A imitação representaria a imagem de algo? Aristóteles não oferece uma resposta definitiva a tais questões em sua *Poética*, porém, de acordo com Barnes, imitação é uma representação, haja vista que

Nem todas as pinturas são semelhanças. Retratos são ou talvez deveriam ser. (Mas o que exatamente é um retrato de Nelson ser *como* Nelson – tem de ser curto e não ter uma parte de sua moldura?) No entanto, poucas imagens são retratos. Por outro lado, muitas imagens – e a maioria das imagens antigas – *representam* coisas: *Déjeuner sur l’herbe* não é a semelhança de um piquenique, mas certamente representa um piquenique, é imagem *de* um piquenique (embora não haja um piquenique de que ele é uma imagem). E da mesma maneira como imagens frequentemente são representativas, pode-se também dizer que a poesia representa coisas. Talvez, então a imitação não seja nem mimetização nem falsificação – ao contrário, imitação é representação⁸⁴.

Para Barnes, uma tela que imita uma paisagem da natureza é algo semelhante a tal paisagem, porque o que está sobre a tela não é a paisagem de fato, mas uma imagem semelhante àquela que está no quadro. Isto é, a pintura do quadro que imita a natureza é uma obra que representa *uma* paisagem da natureza e não *a* natureza enquanto tal. Ele entende que, colocado dessa maneira, a imitação consegue evitar vários equívocos, como, por exemplo,

⁸² BARNES, 2009, p. 345

⁸³ *Poética*, 1448b

⁸⁴ BARNES, 2009, p. 338.

aquele que considera que a imitação consiste em “descrever semelhanças”. Portanto, segundo Barnes, a representação é antes representar *um* tal-e-tal do que o tal-e-tal. Os poetas, nesse sentido, escrevem sobre coisas que são parecidas com a realidade, e não tal como são na realidade.

Podemos, então, analisar agora o que é a *catársis* (*katharsis*). Ora, vimos que, para Aristóteles, a Tragédia é uma imitação de caráter elevado em linguagem ornamentada que se efetua por meio da imitação dos atores, e não pela narrativa em si, suscitando o terror e a compaixão, e que tem por efeito a purificação dessas paixões. Dessa forma, podemos entender que o temor e a compaixão são paixões despertadas pela encenação dos atores. Esse, porém, não é objetivo da tragédia, mas é um efeito característico dela.

Em grego, a palavra *catársis* (catarse) tem dois sentidos: um sentido medicinal (biológico), de purgação; e outro sentido religioso, a purificação. No sentido biológico, catarse quer dizer o processo natural em que resíduos corporais impedem o bom funcionamento do organismo. Assim, para que a saúde do corpo retorne ao seu estado normal, é preciso que o excesso de resíduos que prejudicam o seu bom funcionamento seja expelido. Aristóteles, por exemplo, entende que, se as fêmeas não expelisses os resíduos corporais, elas poderiam adoecer, por isso, nesse sentido, a purgação torna-se benéfica⁸⁵. No aspecto religioso, a catarse tem o sentido de purificação, de limpeza da alma⁸⁶. Assim, ambas as acepções estão, de algum modo, ligadas à expulsão de algo que prejudica o bom funcionamento (psíquico ou biológico) do corpo ou da mente e precisa ser expelido para o indivíduo retornar ao seu estado saudável.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a compaixão e o temor são efeitos característicos da Tragédia, mas não a intenção precípua pela qual o poeta a escreveu. Ora, como vimos, a compaixão é um mal destrutivo ou doloroso que acontece a alguém que não merece ou alguém próximo de nós, e o temor é uma dor ou uma perturbação decorrente de um mal, destrutivo ou doloroso, que está muito próximo. Mas como a Tragédia pode suscitar a compaixão se os seus personagens não são reais, e, além disso, o espectador não os conhece nem lhe são próximos? Segundo Puente, a compaixão surge quando os que assistem a uma peça trágica se identificam com seus protagonistas ou personagens.

Pode-se conjecturar, enfim, que o prazer trágico adviria, então, de uma participação emocional dos espectadores ao se identificarem com os

⁸⁵ PUENTE, 2002, p. 16

⁸⁶ Ibidem, p. 17

protagonistas do drama – eis aí a piedade – e que este prazer estaria, assim, diretamente associado ao modo mitigado de enfrentar situações terríveis, ou seja, ao alívio produzido em suas almas ao perceberem que o objeto de seu medo é apenas uma imitação e que, por conseguinte, não poderá lhes fazer mal ou a seus próximos. Em outras palavras: dessa experiência mimética, [...] decorreria o prazer trágico propriamente dito. E, muito provavelmente, é exatamente esse tipo de prazer (de origem mimética), experimentado ante uma representação trágica, que Aristóteles considerou como tendo um efeito purificador sobre as emoções (análogas às exibidas no enredo dramático) que efetivamente vivenciamos em nosso cotidiano⁸⁷.

Nesse sentido, Puente entende que o efeito catártico vem do prazer sentido pelo telespectador quando este assiste à dramatização trágica. O prazer produzido pela Tragédia traria para o espectador um alívio diante das paixões suscitadas. Ou seja, na medida em que o espectador se coloca no lugar do protagonista, nele é gerado um sentimento, sobretudo quando percebe que aquele mal poderia lhe acontecer de forma real. Esse é o resultado característico do prazer trágico que, segundo Puente, seria o efeito da purificação sobre as paixões.

Nussbaum, por sua vez, entende que as emoções são importantes para a vida psicológica e social do indivíduo – aliás, elas fazem parte do ser humano –, sendo necessário considerá-las também em questões importantes, como, por exemplo, o julgamento de valor ou a conduta do indivíduo. Ela critica também os autores que não levam em consideração a contribuição ética que as emoções podem trazer, haja vista que para eles trata-se apenas de uma dimensão não cognitiva que não entra no âmbito da ética ou moral. Assim, para ela,

Se as emoções estão imbuídas de inteligência e discernimento e se contêm em si mesmas consciência de valor e importância, não podem, por exemplo, deixar-se facilmente de lado na hora de dar conta do juízo ético, como tem sucedido frequentemente na história da filosofia.⁸⁸

Para Nussbaum, por meio de uma educação baseada nas ciências humanas, sobretudo, através das artes (literatura, música, pintura) é possível oferecer uma educação das emoções pensada também no contexto de uma vivência democrática. Ela desenvolve um conceito chamado de *imaginação narrativa* que, em seu entendimento, revela a capacidade de o indivíduo se colocar no lugar do outro, interagir por meio de experiências, sentimentos,

⁸⁷ Idem, 2002, p. 24-25.

⁸⁸ NUSSBAUM, 2008, p. 21.

desejos e expectativas⁸⁹. A literatura – sobretudo, o romance – juntamente com os textos acerca de filosofia moral são instrumentos pelos quais, segundo a autora, é possível educar adequadamente as emoções⁹⁰.

Além disso, Nussbaum entende que se colocar no lugar do outro não é um processo natural nem automático. Para isso, é necessário desenvolver nossa dimensão imaginativa através da fantasia. As artes, sobretudo o romance, carregam em si mecanismos próprios que despertam em nós emoções e experiências que nos permitem entender a personalidade de um personagem, suas alegrias e frustrações, tal como acontece na Tragédia. Esse mecanismo quando estimulado nas crianças desde pequenas desenvolve e também fortalece sua capacidade imaginativa, explorando as diversas possibilidades que os personagens, lugares, emoções oferecem. Para Nussbaum, “uma criança privada de histórias está, por sua vez, privada de certas formas de ver outras pessoas.”⁹¹

A imaginação narrativa, nesse sentido, contribui, seja de forma indireta ou direta, para a interação social e até mesmo para a ação moral. A literatura, em alguma medida, exercita-nos o processo empático, haja vista que o destino do personagem (suas decisões, frustrações, alegrias, sentimentos e sensações) nos envolve a um ponto em que nós nos colocamos em seu lugar, já que desperta os sentimentos, as emoções e as frustrações do protagonista. A imaginação narrativa pode ser suscitada pela literatura e ativar o nosso mecanismo interno empático, tal como acontece na Tragédia grega que desperta nos espectadores temor e compaixão. Desse modo,

A literatura se centra no possível, levando o leitor a fazer-se perguntas sobre si mesmo. [...] Diferentemente da maioria das obras históricas, as obras literárias incitam os leitores a colocar-se no lugar de pessoas muito diferentes e a adquirir suas experiências. Na sua forma de interpelar ao leitor hipotético, costura possibilidades, pelo menos em um nível muito geral, entre os personagens e o leitor. Como consequência, ativa as emoções e a imaginação do leitor.⁹²

A literatura, nesse sentido, proporciona uma troca de experiências que o mundo “real” não oferece. Há romances de guerras, traição, amor, aventuras, fantasia, etc, contendo uma infinidade de mundos e personalidades para serem conhecidos – lidos – os quais não

⁸⁹ NUSSBAUM, 2001.

⁹⁰ idem, 2008.

⁹¹ idem, 2001, p. 122.

⁹² idem, 1997, p. 30.

estão se encontram no mundo “real”. Nesse sentido, a imaginação narrativa contribui imensamente para o desenvolvimento cognitivo e para o fortalecimento da empatia, da compaixão e das interações sociais.

Diante disso, convém indagar: as paixões suscitadas pela Tragédia têm alguma relação com a moral, sobretudo, com as ações virtuosas? De antemão, pode-se afirmar que o medo e a compaixão podem influenciar a conduta do homem, mas não determiná-la. O indivíduo pode escolher não se deixar levar por tais paixões, embora, em determinados casos, seja imprescindível ele se guiar pelo medo ou compaixão.

A compaixão, se considerada somente no contexto da Tragédia, em nada tem a ver com a moral, pois o exercício da moralidade se realiza no cotidiano e na vivência em sociedade e não quando um indivíduo assiste a um espetáculo compadecendo-se de um personagem no interior de uma trama. No entanto, ao considerar a compaixão no âmbito da vivência em sociedade, em que tal sentimento conduz o sujeito a uma ação moral adequada, assim podemos considerá-la como um elemento que contribuiu, em alguma medida, para a moral. Ou seja, nesse caso, podemos afirmar que a compaixão é um sentimento ou emoção que auxilia na conduta moral do indivíduo.

Mas, em que medida podemos considerar as emoções como um motor das decisões éticas e morais? Numa perspectiva aristotélica, podemos dizer que as emoções auxiliam no exercício da excelência moral? Vejamos como as paixões são tratadas na *Ética a Nicômaco*.

3. 3. AS PAIXÕES NA *ÉTICA A NICÔMACO*

Em seções anteriores, já mostramos que as paixões não são virtudes, isto porque, dentre as três coisas que se encontram na alma (paixões, faculdades e disposições), não podemos considerar que as virtudes decorrem de faculdades ou paixões, pois todos temos a capacidade de sentir paixões (tal como, medo, piedade, inveja) e, portanto, não há virtude nas faculdades nem nas paixões que sentimos, restando somente compreender as virtudes como produtos das nossas disposições. Sobre isso, diz Pequeno:

[...] “uma vez que a afetividade é parte integrante da nossa natureza, não podemos ser julgados pelo que sentimos. Um homem não escolhe as paixões, antes são elas que o escolhem. Não se deve, portanto, julgar o que ele sente, mas sim como ele reage ao que sente, por isso, as experiências sensórias designadas de paixões devem em si mesmas servir de critério para a qualificação moral de um indivíduo. Isso significa que o mal não consiste em senti-las, mas em se dominar por elas. Eis um outro aspecto importante

da ideia aristotélica de paixão: ela se mostra útil para medir nosso nível de submissão ou resistência aos seus apelos. É na parcimônia com a qual os homens vivenciam que se pode atestar seu grau de virtude ou excelência ética (*areté*).⁹³

As paixões, portanto, são parte da natureza humana e senti-las ou não jamais determina o caráter ou virtude de um homem, mas sim a maneira como ele reage a tais sensações. Com efeito, a virtude ou o vício decorre do modo como o homem responde a tais paixões. Eis por que é importante ressaltar também a importância que as paixões ocupam na ética aristotélica. Ademais, o referido filósofo não diz que devemos excluí-las ou bani-las, mas simplesmente indica a necessidade de nós as conduzirmos numa direção correta para que atuem em harmonia com razão. Este é o traço característico do homem virtuoso que sabe lidar com suas paixões. Portanto, elas não são algo de outro mundo, pois pertencem à nossa natureza. Nessa perspectiva, Pequeno afirma que “A capacidade de domesticar aquilo que se afigura excessivo no sentir é o que nos autoriza, por exemplo, a julgar a qualidade ética de uma ação. A virtude é a força tranquila destinada a fazer com que nossa vida não degenere em vício e desmesura”⁹⁴.

Como vimos, Aristóteles trata das paixões em muitas obras e cada uma sob uma perspectiva diferente. Assim, por exemplo, as paixões suscitadas no espectador, como indica a *Poética*, são produto do efeito catártico produzido pela Tragédia, enquanto as paixões suscitadas no ouvinte pelo orador, como revela a *Retórica*, tem em vista o convencimento daquele. Isso não significa que sejam paixões diferentes, mas são apenas os mesmos sentimentos analisados sob diferentes óticas. Para Aristóteles, as paixões são afecções da alma acompanhadas pelos sentimentos de prazer e dor⁹⁵. Essa ideia acompanha as paixões em todas as obras analisadas. Contudo, as paixões abordadas na *Retórica* e na *EN* possuem mais repercussões sobre a ética do que aquelas tratadas na *Poética*. De fato, as paixões provocadas pela Tragédia ficam restritas ao próprio espetáculo e não há uma repercussão sobre a conduta do homem no seu cotidiano. Na *Retórica*, por sua vez, o orador pode, com seu discurso, suscitar raiva no espectador e este acabar cometendo um ato hostil ou deletério contra outrem. Da mesma forma que uma situação pode provocar medo em alguém e este se acovardar e não enfrentar a situação diante de si. Eis por que, como indica Aristóteles na *EN*, deve-se viver as

⁹³ PEQUENO, 2017. p. 45.

⁹⁴ Ibidem, p. 46.

⁹⁵ *ÉN*, 1105b.

paixões com temperança por meio do controle da razão. Aliás, como sabemos, o filósofo atribui à razão uma proeminência em relação à parte desiderativa da alma humana.

Aristóteles atribui ao *logos* um papel fundamental na aquisição das virtudes, na mesma medida em que confere um papel secundário às paixões na aquisição daquela. Nesse sentido, em que medida podemos atribuir o mérito moral das ações e ao *logos*? Qual o lugar das emoções na ética aristotélica? Disso trataremos no próximo capítulo.

4. A RETA RAZÃO (*ORTHOS LOGOS*) COMO FONTES DAS VIRTUDES E O PAPEL DO *PATHOS*

Neste capítulo, tendo em vista o que foi discutido e apresentado até aqui, iremos analisar o problema principal da nossa pesquisa: investigar o papel do *logos* e do *pathos* na constituição da ação moral no âmbito da ética aristotélica. No primeiro momento, veremos qual o lugar que o hábito ocupa na referida teoria e sua função na determinação da conduta virtuosa do indivíduo. Aqui ele se relaciona com o *orthos logos*, o qual visa ajustar a ação correta ao momento correto. Em seguida, veremos que Aristóteles atribui um papel importante à *phronesis*, sobretudo na aquisição da virtude moral e na tarefa de guiar o homem a agir de modo correto em vista da ação virtuosa. Embora se trate de uma forma de sabedoria, ela é de suma importância para a virtude moral, haja vista que, por meio dela, é possível identificar a mediania e orientar as ações em situações particulares. Por fim, iremos abordar o tema essencial da nossa pesquisa, isto é, investigar o papel da razão e das emoções na aquisição da virtude moral. Neste mesmo capítulo, veremos que alguns autores⁹⁶ entendem que as emoções podem ser vivenciadas ou experimentadas de modo a atingir a ação virtuosa, embora essa não seja uma posição explícita assumida por Aristóteles em suas obras, mas cabe-nos, pelo menos, colocar esse tema em discussão.

Ora, Aristóteles afirma, no livro II da *EN*, que as virtudes morais/éticas não dizem respeito às emoções, pois não podemos escolher as emoções que sentimos, de modo que a virtude moral resulta de uma escolha deliberada, pela qual podemos ser elogiados ou censurados, da mesma forma como não é possível escolher a emoção que sentimos, por isso não se trata de uma virtude. Alguns comentadores⁹⁷ e intérpretes entendem que, na medida em que escolhermos a forma de sentir determinada emoção ou a intensidade dela, isso pode sugerir que tal indivíduo se aproxima da excelência na ação, isto é, da virtude. Vejamos nas seções seguintes os elementos teóricos e os desdobramentos dessa questão.

4. 1. *LOGOS* E HÁBITO NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

⁹⁶ ZINGANO, 2007.

⁹⁷ Idem.

Grande parte dos estudiosos da obra aristotélica entende que o *orthos logos* faz parte da virtude intelectual. Assim, esse elemento integra a alma humana racional. Para Aristóteles, o *orthos logos* é o instrumento principal da conduta virtuosa, sendo que a disposição moral depende moralmente dele. Todavia, o referido filósofo não concluiu a definição a respeito do *orthos logos*⁹⁸, pois não realizou um estudo aprofundado sobre o fenômeno designado por tal termo; embora seja possível elaborar um entendimento a respeito do tema quando se analisa a obra aristotélica como um todo.

De qualquer forma, parece que há um consenso entre os intérpretes de que o *orthos logos* é um elemento da faculdade racional da alma. Ele consistiria na realização correta do uso da faculdade racional na medida em que gera a adequada deliberação. Segundo Cook Wilson, o *orthos logos* está incluído na faculdade racional e possibilita a orientação das partes envolvidas no âmbito racional, como o desejo e o sentimento⁹⁹.

Na filosofia aristotélica, como vimos, tanto a virtude ética quanto a virtude intelectual são elementos importantes para a conduta virtuosa do sujeito, sobretudo, quando esta é comandada pela razão. A virtude consiste, nesse sentido, em sentir e agir em conformidade com o *logos*, isto é, de acordo com a correta (*orthos*) razão, já que, por meio desta, é possível conduzir as ações tendo em vista da mediania. O termo *orthos logos* possui várias traduções, dentre elas estão: “razão correta”, “comando correto”, “princípio correto”, etc¹⁰⁰. Assim,

Não surpreende o fato de ‘*orthos logos*’ receber uma grande variedade de traduções: comando correto, forma, fórmula, plano, prescrição, princípio, proporção, proposição, relação, razão, regra, padrão e lei. Em princípio, qualquer um destes é admissível. Como podemos encontrar uma maneira não-arbitrária para determinar qual das traduções mais se aproxima do que Aristóteles tinha em mente com relação ao ‘*orthos logos*’?¹⁰¹

A variedade de traduções contribuiu também para a multiplicidade de interpretações. Aqui não trataremos profundamente de tais traduções e de suas respectivas interpretações, mas apenas nos ateremos ao elemento motivador das ações virtuosas, isto é, às ideias de retidão e correção no emprego da razão. Ora, já mostramos que Aristóteles considera a reta razão como um elemento essencial para o seu conceito de *virtude*. Contudo, o que seria a reta

⁹⁸ EN II 1, III 7 1115b12-20; III 8 1117a8-9, III 12, VI 1 1138b18-25; EN II 6 1107a1-2.

⁹⁹ TIAN, J. 2014, p. 2.

¹⁰⁰ Utilizaremos o termo “reta razão” para traduzir o termo grego *orthos logos*. E, às vezes, cito também o termo no original, em grego.

¹⁰¹ MOSS, 2014, p. 182.

razão? O filósofo se propõe a elucidar tal categoria no livro VI da *EN*, mas nada esclarece sobre tal termo, pois apenas explica que a reta razão é importante para determinar a mediania entre o excesso e a falta. Ele diz ainda que há nas disposições de caráter - aquelas que orientam o homem que possui razão - elementos que determinam a escolha da mediania¹⁰². De qualquer forma, as virtudes morais concernem ao sentir ou ao agir na medida correta sob o comando do *orthos logos*, tendo em vista as situações particulares. Nesse sentido, o *orthos logos* orienta o homem a realizar uma conduta ética virtuosa.

Com efeito, a prudência (*phronesis*) envolve também uma virtude intelectual, de modo que a reta razão possui uma relação direta com ela. A virtude concorda com a reta razão do mesmo modo que esta está em concordância com a prudência¹⁰³. Por isso, Aristóteles aponta que “não podemos ser realmente bons sem sabedoria prática, ou praticamente sábios sem virtude de caráter”.¹⁰⁴ Assim, a *phronesis* sem a virtude moral permanece incompleta. Nesse sentido, a conduta do homem virtuoso está atrelada ao *orthos logos*, como uma espécie de segunda natureza.

Ademais, existem três requisitos necessários para a realização de tal conduta: o primeiro, diz respeito à intencionalidade; o segundo refere-se à finalidade em si; e o terceiro diz respeito à firmeza do caráter. No primeiro caso, o homem deve agir intencional e voluntariamente. Assim, não adianta realizar uma conduta virtuosa coercitivamente ou involuntariamente, pois, com isso, perde-se o sentido da ação e o sujeito não poderia ser responsabilizado por tal ato. No segundo caso, trata-se de interesses secundários e não primários do indivíduo que visa ganhar algo em troca (uma vantagem) e não o valor da ação em si. Por fim, no terceiro caso, a ação virtuosa deve ser estável, pois decorre da capacidade de o sujeito agir corretamente de acordo com o *orthos logos* sempre que situações particulares ocorram. Por isso, Aristóteles diz que a ética visa tornar o homem bom e não somente capacitá-lo teoricamente a discernir sobre o que é ou não virtuoso¹⁰⁵. A virtude moral, nesse caso, envolve uma complexidade de elementos e não depende apenas dos ensinamentos, como acontece no caso do cálculo matemático. Daí vem a importância do hábito, pois,

Em ética, o modo apropriado para, ao menos alguns pontos de partida, é a habituação, e, à luz de I 4, não é difícil ver que pontos de partida são esses. A tese é que primeiro aprendemos (passamos a ver) o que é nobre e justo não

¹⁰² *ÉN*, 1138b20-24.

¹⁰³ *ÉN*, 1144b20-26.

¹⁰⁴ *ÉN*, 1144b30-32.

¹⁰⁵ *ÉN*, 1103b24-29.

por experiência de uma série de instâncias ou indução a partir destas, nem por intuição (intelectual ou perceptiva), mas aprendendo a fazer coisas nobres e justas, habituando-nos a uma conduta nobre e justa.¹⁰⁶

Aristóteles parece entender que o homem não nasce bom ou mau, haja vista que o seu caráter é fruto de um conjunto de condutas, ou seja, de hábitos que podem aperfeiçoar as suas ações. Assim, o indivíduo nasce sem qualquer tipo de caráter e este é formado por meio de hábitos que podem ser auxiliados ou enriquecidos pela educação (*paidéia*). O filósofo entende que não é pelo argumento – ou palestra – muito menos pela natureza que o homem adquire determinada virtude. Ele aponta também que há opiniões divergentes a respeito desse assunto, na medida em que, por exemplo, alguns acreditam que o caráter do indivíduo depende de elemento hereditário, outros que cabe ao ensino tal tarefa; há ainda outros que acreditam que o instrumento mais eficaz para realizar tal tarefa é mesmo o hábito¹⁰⁷. Ele adere a esta última ideia, contudo explica que não é a prática de qualquer hábito que conduz a virtude, mas apenas dos hábitos nobres. Assim, da mesma forma que existem hábitos que tornam vicioso o caráter de um homem, ou seja, que o tornam mal ou injusto, há aqueles que devem ser cultivados para tornar o homem justo e bom, ou seja, realizar condutas virtuosas. Por isso, ele compara o desenvolvimento de um bom caráter ao desenvolvimento de uma habilidade, a exemplo do escultor, do médico, do engenheiro, etc¹⁰⁸, que aperfeiçoam seus ofícios por meio das práticas reiteradas. Assim, com a repetição de boas práticas nos tornamos virtuosos numa determinada habilidade ou competência, como se isso fosse uma segunda natureza.

Assim, por exemplo, para ser considerado justo e temperante é fundamental que o sujeito se conduza da mesma maneira que o homem justo e temperante o faria¹⁰⁹. Isso porque, nem sempre o homem que age de modo temperante ou justo é virtuoso, porque, em alguns casos, ele procede movido por interesses particulares. Ademais, para Aristóteles, a virtude apraz por si mesma, agrandando todo aquele que pratica a ação virtuosa. Porém, se um indivíduo age virtuosamente, tendo em vista uma retribuição financeira, não devemos considerá-lo virtuoso, já que ele não visa à virtude em si. Por isso, a ação por si mesma não é suficiente para determinar o caráter de alguém, mas sim suas motivações e interesses. Embora as ações sejam aparentemente virtuosas, deve-se considerar também sua verdadeira motivação

¹⁰⁶ BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010, p. 161.

¹⁰⁷ *ÉN*, X 1179b20-30.

¹⁰⁸ Tratamos desse tema no capítulo sobre as virtudes.

¹⁰⁹ *ÉN*, 1105b5-15.

e seus interesses particulares. O caráter virtuoso, nesse sentido, não envolve apenas ações virtuosas, mas também diz respeito ao propósito que motiva tal conduta, já que as ações boas ou más só existem em razão das motivações dos indivíduos. Eis, pois, em que consiste a importância do hábito na determinação do caráter do homem e na sua capacitação de agir conforme a mediania. Nesse sentido,

O ser humano virtuoso é análogo às balanças vazias que são corretamente ajustadas. Quando algo acontece, o ser humano virtuoso, que é devidamente equilibrado, responderá e agirá da maneira correta. O ser humano que não tem uma disposição equilibrada não terá as emoções certas e não agirá corretamente na situação certa, como as balanças desequilibradas que não reagirão corretamente ao peso na tija. A analogia é entre o ser humano virtuoso e as balanças vazias corretamente aferidas. Um par de balanças vazias pesará corretamente o que está em uma das tigelas vazias. Um ser humano, corretamente equilibrado, reagirá e agirá corretamente na situação em questão.¹¹⁰

É importante ressaltar que as virtudes, sobretudo as morais, são aquelas que se desdobram sobre sentimentos, desejos e ações. A virtude, como vimos, constitui uma disposição, porém nem toda disposição é uma virtude, a exemplo do pródigo que gasta excessivamente¹¹¹ seu dinheiro e, nesse sentido, é conduzido por uma má disposição que pode levá-lo ao endividamento ou à falência. De fato, ele age descontroladamente em relação ao seu dinheiro e às suas posses e não o faz com base na “ação correta”, na medida da excelência, isto é, não pratica a virtude. Portanto, a virtude diz respeito à boa disposição, fazendo com que o sujeito realize ações corretas na situação adequada, enquanto a má disposição conduz ao vício ou à deficiência moral¹¹².

Ora, vimos que, para se atingir a virtude, é necessário o concurso do *orthos logos*. Todavia, a escolha da mediania em relação aos sentimentos e ações, é uma tarefa difícil para aquele que não tem uma boa disposição moral. Aristóteles aponta que não é algo fácil encontrar o meio-termo e cita o exemplo do geômetra, afirmando que não parece simples encontrar o meio do círculo para quem não tem um conhecimento para tanto¹¹³. Do mesmo modo, definir um meio-termo entre excesso e falta nas paixões e ações exige habilidade diante das situações particulares, pois também o excesso (imoderação) e a falta (insensibilidade) constituem vícios.

¹¹⁰ GOTTLIEB, 2009, p. 23.

¹¹¹ *ÉN*, 1120b20-5, 1107b11-14.

¹¹² Sobre as virtudes e vícios, falamos anteriormente no capítulo sobre virtudes.

¹¹³ *ÉN*, 1109a25.

Ademais, na matemática podemos mais facilmente dizer que um determinado cálculo é exato, mas, no âmbito da moral, a tarefa de encontrar a medida correta nas ações e emoções se afigura sempre complexa. Por isso, a necessidade da moderação, ou seja, de o indivíduo sentir emoções e sentimentos corretos, no momento correto, pelos objetos corretos, pelas pessoas certas, tendo em mira sempre a mediania. Isso significa que sentir prazer, dor, medo, raiva em excesso ou em escassez pode trazer malefícios. Sobre isso, Aristóteles evita demonstrar ou sugerir um critério de conduta universal válido para todas as situações, nem, tampouco, pretende oferecer um guia orientando para a prática de boas ações, haja vista que sua tarefa consiste em evidenciar o poder da prática dos bons hábitos para que, assim, por meio do discernimento e da deliberação, possamos identificar a mediania e utilizá-la na prática das nossas ações. E quanto o meio-termo se afigura impossível de ser atingido, devemos, pelo menos, escolher o extremo (excesso ou falta) que seja menos deletério para nós e para a sociedade. Sobre isso, diz ele:

Mas até que ponto e em que medida um homem deve desviar-se de tornar-se culpado, não é fácil determinar pelo raciocínio, mais do que qualquer outra coisa que é percebida pelos sentidos: tais coisas dependem de fatos particulares, e a decisão depende da percepção. Assim, é muito claro que o estado intermediário está em todas as coisas para louvado, mas que devemos nos inclinar às vezes para o excesso, às vezes para a deficiência; pois assim devemos mais facilmente atingir o intermediário e o que é certo.¹¹⁴

Mas, de forma podemos encontrar o meio adequado para agir em determinada situação? Afinal, repetir ações nobres é suficiente para construir uma virtude ética ou é/seria necessário também o concurso do *logos*? Em outras palavras, os hábitos nobres são suficientes para determinar o virtuoso?

4. 2. LOGOS E PHRONESIS EM ARISTÓTELES

O hábito, como vimos, por si só não constitui uma virtude, já que os hábitos “ruins” podem nos conduzir ao vício. Eles tão somente reforçam a conduta virtuosa - como um martelo que forja uma espada - na medida em que são repetidamente executadas ações nobres. Mas também podem conduzir ao vício se não forem realizadas ações dignas de elogio. Então, o que é preciso para distinguir uma boa ação de uma ruim e impedir que o indivíduo se torne vicioso? Segundo Aristóteles, a resposta é uma só: prudência.

¹¹⁴ *ÉN*, II 9 1109b20-26.

Ora, vimos que as virtudes intelectuais se encontram em um âmbito diferente na alma em relação às virtudes morais, já que aquelas estão realacionada com a parte racional da alma, enquanto as virtudes morais estão relacionadas com a parte desiderativa, que também está sob o comando da razão. A *phronesis*, embora se relacione também com a virtude intelectual, possibilita também a realização de virtudes morais. A virtude moral é um elemento constituinte da prudência e, conseqüentemente, do *orthos logos*, pois ele permite a boa deliberação do sujeito. Segundo Tessitore, “[...] a prudência envolve alguma visão do bem tal como este parece para uma pessoa virtuosa.”¹¹⁵. Trata-se de um bem moral obtido pela escolha da mediania. A *phronesis* se revela na medida em que a virtude moral é praticada. Por isso, a prudência se caracteriza como um guia para as ações éticas, sendo ainda o atributo da faculdade racional e também responsável pela deliberação dos meios adequados para atingir tais fins. Ademais, Aristóteles ainda afirma que o *orthos logos* tem relação com a virtude e esta deve se manifestar de acordo com a *phronesis*¹¹⁶. Assim, não seria possível atingir esse fim (a virtude) sem o concurso desse meio (a prudência).¹¹⁷ Sobre isso, diz Hutchinson:

[...] a virtude intelectual chamada sabedoria prática, cuja função é permitir-nos saber a maneira correta de nos comportar. Embora a sabedoria prática não seja ela própria uma virtude moral, está intimamente associada com as virtudes morais [...] Como resultado de tudo isso, a sabedoria prática é uma apreciação do que é bom e mau para nós no nível mais alto acrescida de uma correta assimilação dos fatos da experiência e da habilidade de fazer, de maneira rápida e confiável, as inferências corretas sobre como aplicar nosso conhecimento moral geral a nossa situação particular. Ela é usada em nossos próprios casos quando somos obrigados a manter certo modo de ação. Obviamente, ela é um recurso muito importante; se a tivéssemos, nós sempre agiríamos de maneira correta e nossas vidas seriam prósperas e felizes.¹¹⁸

Contudo, qual a função principal da *phronesis*? Qual a marca principal do indivíduo prudente (*phronimos*)? O prudente é aquele capaz de reconhecer o que é bom não só para si mesmo, mas também para os outros¹¹⁹, isto é, deliberar bem (*euboulia*) para si e para os demais. Deliberar bem implica identificar os meios corretos para alcançar fins, isto é, a ação virtuosa em uma situação particular. Vimos que a prudência tem relação direta com o *orthos logos* e agora podemos dizer que a *phronesis* depende do *orthos logos*, já que a *phronesis* tem

¹¹⁵ TESSITORE, 1996, p. 45.

¹¹⁶ *ÉN*, 1144b20-26.

¹¹⁷ *ÉN*, 1144b30-32.

¹¹⁸ HUTCHINSON, 2009, p. 267-269.

¹¹⁹ *ÉN*, 1140b8; 1140a24-28.

em vista os meios necessários para atingir determinados fins virtuosos e, para isso, é exigido o auxílio do *orthos logos* na orientação da ação moralmente correta em cada situação, quer dizer, a realização da virtude moral. Assim, podemos afirmar que a função (*ergon*) específica da prudência é deliberar bem.

E qual seria o fim da prudência? A resposta é uma só: a “vida boa”, a felicidade, a *eudaimonia*. Esse fim deve ser também eticamente bom, já que a felicidade envolve a prática das virtudes. Eis por que a vida boa concerne à virtude prática com vistas à conquista da excelência. Com efeito, o fim não é determinado pela deliberação, mas, pelo contrário, o indivíduo delibera para chegar a um fim, isto é, a deliberação consiste em escolher os meios adequados para atingir tal fim. O prudente refere-se à capacidade de o sujeito deliberar acerca de coisas que o motivam à realização da “vida boa” (a felicidade). Para tanto, é necessário o estudo e, sobretudo, a experiência do hábito. Com efeito, o ensino pode nos permitir conhecer a importância e valor do bem maior, mas, principalmente, deliberar ou agir nas situações particulares para atingir esse fim maior. A prudência necessita conhecer o universal, mas deve, sobretudo, se ater ao conhecimento das situações particulares, porque, quando se trata de ações, ela deve compreender as coisas particulares e imediatas que exigem o concurso da ação do indivíduo¹²⁰ Sobre isso, diz Reeve:

Quando a felicidade é apreendida por um agente, a tarefa deliberativa deste é encontrar a (espécie de) ação particular que a constitui nas circunstâncias presentes. Uma vez encontrada, esta desempenha dois papéis em seu pensamento prático: serve [1] como a premissa menor do silogismo prático que incorpora a deliberação do agente e [2] como uma especificação concreta do fim do agente. Em [1], a ação conclui o caminho que desce de um fim universal para suas ocorrências particulares e, assim, o entendimento incorporado na percepção deliberativa que a apreende concerne à aplicação de um universal (felicidade, agir bem) a particulares (esta ação). Em [2], a ação é o ponto inicial de uma indução que avança para um universal a partir da percepção. [...] Em um aspecto, portanto, a felicidade é um ponto inicial, já que é o fim último de toda ação. Em outro, as ações particulares que a instanciam são pontos iniciais, uma vez que é partir delas que é preenchido um entendimento da felicidade (universal).¹²¹

Aqui é importante fazer a distinção entre a prudência e a sabedoria. A primeira trata das coisas que são passíveis a mudança, isto é, que podem ser de várias maneiras. Já a segunda se refere àquilo que não muda, ou seja, às coisas que não variam e sempre permanecem da mesma maneira. A prudência visa determinar os meios adequados para atingir

¹²⁰ *ÉN*, VI 8 1141b 9-16.

¹²¹ REEVE, 2014, p. 211.

certos fins. Isso significa que ela também trata da utilidade das coisas, já que uma coisa pode ser útil em uma determinada situação e em outra não ser. Enquanto isso, o conhecimento científico não tem como objetivo deliberar sobre determinadas situações, mas sim conhecer o necessário e o universal. A deliberação exige o uso da faculdade racional, isto é, tomar decisões sobre o que devemos evitar, além de sempre se referir a algo que está por vir, já que não é possível deliberar sobre o passado.

Ademais, deliberar bem não implica recorrer a qualquer meio para chegar a um fim, mas é necessário buscar os meios adequados para atingi-lo. Parafraseando Lewis Carroll, se você não sabe onde quer ir, qualquer caminho serve. De fato, qualquer caminho percorrido conduz a algum lugar, porém, para um lugar definido, nem todo caminho serve, ou seja, as ações para serem exitosas devem conduzir a um lugar determinado. Sobre isso, diz Aristóteles:

Deliberamos não sobre os fins, mas sobre as coisas que conduzem aos fins. Com efeito, nem o médico delibera se há de curar, nem o orador se há de convencer, nem o político se há de fazer uma boa constituição, nem ninguém mais delibera sobre o fim, mas, tendo posto um fim, investigam como e através de que o obterão; e, parecendo ocorrer através de vários meios, investigam através de qual mais rápida e belamente ocorrerá; sendo produzido por um único meio, investigam como ocorrerá através disso e este através de que meio, até chegarem à primeira causa, que é a última na ordem da descoberta.¹²²

Assim, por exemplo, o médico, o orador ou o político não deliberam sobre fins, mas sobre os meios, ou seja, escolhem o melhor caminho para conduzir suas ações a um fim previamente determinado. Nesse sentido, o objeto da deliberação são os meios e não os fins.

Aristóteles ainda destaca que há uma relação mútua entre a virtude moral e a virtude intelectual, sugerindo que a deliberação racional (virtude intelectual) vai da potencialidade ao ato (virtude moral), mas, para isso, exige-se o concurso da ação. Trata-se aqui da passagem da potência ao ato. Sobre isso, diz Marcelo Perine:

Ser o princípio das suas ações significa fazer passar da potência ao ato o objetivo da faculdade do discernimento. Ora, o objeto do querer, da paixão e do desejo só pode passar da potência ao ato junto com o objeto da imaginação, da sensação e do intelecto porque só a decisão racional é capaz de unificá-la na ação, que é uma espécie de conclusão de um raciocínio de

¹²² ÉN, 1112b11.

tipo silogístico, cujas premissas são o bem, captado pelo intelecto sob a égide do futuro, e o possível, vivido pelo desejo sob a pressão de presente.¹²³

Mas, qual a função da razão na ação? Ou, ainda, de que forma ela atua sobre a ação (*proairesis*) ou conduta? Segundo Aristóteles:

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter.¹²⁴

A escolha deliberada (*proairesis*) é um elemento específico dos homens em que a faculdade racional atua corretamente. No livro VI 2, Aristóteles entende a escolha deliberada como um desejo e a determina como um desejo deliberado (*orexis dianoetike*) ou intelecto desejante (*orektikos nous*). A razão não atua sozinha, pois exige o concurso da deliberação que se dá quando o indivíduo tem em vista um fim. Assim, a escolha diz respeito a um acordo com o *orthos logos* e, ao mesmo tempo, está conectado com a deliberação (*bouleusis*)¹²⁵. Por isso, a deliberação incide sobre o futuro e não sobre o passado, pois, como aponta Pierre Aubenque, “É a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem.”¹²⁶

Esse processo de escolha ocorre após a deliberação, ou melhor, após o sujeito ponderar acerca dos meios adequados para alcançar seus objetivos. De acordo com Besnier¹²⁷, é através da *proairesis* que a parte da alma não racional se abre para ouvir a razão prática, sendo comandada por esta. Esse é o momento em que as emoções e desejos podem se transformar na medida em que a escolha deliberada concorda ou não com aquilo que visa a razão.¹²⁸ A *proairesis* se une com a razão prática e passa a ser governada pelos comandos

¹²³ PERINE, 2006, p. 69.

¹²⁴ ÉN, VI 1139b.

¹²⁵ ÉN, III 1113a.

¹²⁶ AUBENQUE, 2003, p. 173.

¹²⁷ BESNIER, 2008, p. 90.

¹²⁸ (WOLF, 2010, p. 158), “Ora, a faculdade desiderativa está referida à razão, as aspirações podem exprimir-se de tal modo que sejam apreendidas e conceitos, podem portanto adotar a forma de desejos articulados na linguagem. Por si só, a faculdade desiderativa não consegue formular um desejo como o desejo de ser corajoso ou de ser justo. Como vimos, a concretização daquilo que se deve fazer na situação não apenas exige deliberação. Também essa deliberação só poderá ser feita se a pessoa já dispõe de uma representação reflexiva da *eupraxia* no âmbito relevante, quando a *phronesis* portanto se refere também ao fim, pois do contrário a

oferecidos por ela, determinando, com isso, a ação virtuosa. A *proairesis* está, assim, intimamente relacionada com as coisas que estão ao nosso alcance.¹²⁹ Nesse sentido, a escolha é extremamente fundamental para a virtude moral, pois é por meio desta que podemos designar o homem como sendo digno ou não de louvor e, por isso, a prudência (virtude intelectual) está intimamente ligada à virtude moral.

Tendo em vista que a prudência atua por meio de situações particulares em vista de um bem universal (o bem supremo ou fim mais elevado) e que o homem é capaz de deliberar sobre o bem e o mal, podemos considerar que o indivíduo também é responsável pela maneira com que suas emoções e desejos se manifestam no mundo. Ora, sabemos que não é possível escolher a emoção que sentimos em uma determinada situação, mas é possível, pelo menos, moderar a sua intensidade por meio da deliberação, da mesma forma como o desejo pode ser moldado. Assim, transformar o ódio em calma, atenuar a sua intensidade ou adaptá-lo a uma situação particular, tudo isso estaria, segundo Aristóteles, ao alcance do homem prudente. Mas, afinal, qual seria o papel das paixões/emoções na constituição da ação virtuosa?

4. 3. PAIXÃO E VIRTUDE NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

Para Aristóteles, não há uma separação intransponível entre corpo e alma. Desse modo, é comum que as emoções sejam provocadas pela percepção ou pela imaginação e estejam relacionadas ao pensamento da pessoa que se emociona. As emoções, de um modo geral, podem surgir de elementos internos (pensamento, imaginação, memória), ou de elementos externos, como, por exemplo, situações que ocasionem medo, prazer, tristeza, alegria, etc. Nesse sentido, por exemplo, quando estamos assistindo a uma peça teatral e, em algum momento, surge uma encenação que causa medo, mesmo que seja uma situação fictícia, somos tomados por esta sensação. Tal situação provoca medo nos espectadores e se revela no corpo por meio do choro, tremor, sudorese ou ansiedade. Isso mostra que uma situação fictícia, isto é, que ocorre no pensamento ou imaginação, repercute também no nosso corpo. As emoções da alma, nesse sentido, estão intimamente conectadas à nossa dimensão física, corporal.¹³⁰ Além disso, convém lembrar que as emoções são acompanhadas por prazer

pessoa agente nada teria em que pudesse se orientar na reflexão sobre o que seria o melhor modo de realizar a *areté* na situação presente”.

¹²⁹ *ÉN*, 1111b29-30.

¹³⁰ *De Anima*, I 1 403b17-19.

ou dor e que tais elementos só podem ser sentidos ou percebidos na medida em que há um corpo que sente o grau de prazer ou dor que o sujeito vivencia.

É importante lembrar que as emoções afetam os nossos juízos e crenças.¹³¹ Assim, seja por meio do discurso retórico ou por meio de um espetáculo trágico, podemos notar que as emoções são suscitadas por discursos que afetam nossos julgamentos e avaliações, sendo que, como já vimos, um tem a finalidade de persuadir e o outro uma finalidade *catártica*. Ademais, as referidas formas de discurso não têm a intenção primária de suscitar emoções, mas a construção ou o desenvolvimento da narrativa/enredo pode provocar nos ouvintes/espectadores comoção (dor ou prazer) a ponto de suscitar determinada emoção. Mas, de que forma tais emoções podem ser vivenciadas moralmente?

Ora, na medida em que as emoções estão incluídas na parte da alma desiderativa e esta é capaz de obedecer à razão, podemos afirmar que, embora uma emoção não possa ser escolhida, podemos escolher a “forma correta” de senti-la ou vivenciá-la. De fato, um indivíduo não pode escolher que emoções irá sentir em uma determinada situação, nem, tampouco, ser responsabilizado pela emoção que sente. Todavia, ele pode, em certa medida, escolher o que fazer com tal sintoma ou como direcionar aquilo que sente para fins nobres ou elevados. Tendo em vista que as emoções estão intimamente relacionadas ao corpo e, por consequência, conduzem o homem a agir de certa maneira, é importante que cada sujeito tenha discernimento sobre a forma de como proceder, isto é, de como orientar a sua conduta e torná-la moralmente correta. De um modo geral, podemos dizer que a emoção é uma afecção provocada por uma consideração sobre uma situação específica e essa consideração provoca também alterações biológicas no corpo, bem como pode mudar ou interferir na capacidade de julgamento do indivíduo afetado.

Contudo, se as emoções por si só não podem ser consideradas virtudes, como Aristóteles indica em sua ética, de que modo é possível viver eticamente as emoções? Qual a contribuição da emoção para a vida virtuosa? Alguns estudiosos defendem que “não se trata de extirpar as emoções, mas de lhes dar uma justa medida, vivê-las *metrios*, e a virtude moral consiste justamente em encontrar sua medida em função e no meio das circunstâncias em que se produzem as ações”¹³². Isso se justifica pelo fato de que a virtude moral consiste numa escolha deliberada em relação às ações e emoções, visando atingir à mediania e evitando que o sujeito corra o risco de escolher o excesso ou a falta. Zingano, da mesma forma, aponta que se deve “examiná-lo [o *pathos*] mediante uma deliberação, pois a virtude é uma disposição

¹³¹ *Retórica II* 1 1378a19-22.

¹³² ZINGANO, 2007, p. 144.

ligada à escolha deliberada”¹³³. Cabe-nos somente encontrar, dentro das circunstâncias particulares disponíveis, a mediania que pode nos conduzir ao fim almejado. Ainda segundo Aristóteles,

[...] é possível temer, ter arrojo, ter apetite, encolerizar-se, ter piedade e, em geral, aprazer-se e afligir-se muito e muito pouco, e ambos de modo não adequado; o quando deve, a respeito de quais, relativamente a quem, com que fim e como deve é o meio termo e o melhor, o que justamente é a marca da virtude. Similarmente, há excesso, falta e meio termo no tocante às ações. A virtude diz respeito a emoções e ação, nas quais o excesso erra e a falta é censurada, ao passo que o meio termo acerta e é louvado: acertar e ser louvado pertencem à virtude.¹³⁴

Convém salientar que há algumas paixões/emoções para as quais dificilmente se pode encontrar uma mediania ou moderação, pois, elas, em razão de sua natureza ou intensidade, jamais poderão nos conduzir a ações nobres, como é o caso da inveja.¹³⁵ Assim, por se tratar de uma emoção com traços de vileza, não há classificação para o excesso ou a falta, pois, para o filósofo, não haveria como disciplinar a inveja por meio da moderação ou mediania. Mas, como determinar essa medida para as emoções, haja vista que não podemos medir a quantidade de emoção sentida? Rapp entende que, nessa questão, não se trata de quantidade, mas sim de qualidade. Para ele,

[...] há dois tipos de problemas com os casos quantitativos, os quais podem ser resolvidos somente se os equiparmos ao qualitativo. O primeiro problema é que a quantidade de uma ação ou emoção pode se manifestar de muitos modos distintos: pode ser questão de sentir intensamente, de força motivacional, de duração ou frequência, enquanto a frequência, por sua vez, pode ser medida pelas ocorrências, pelo número de pessoas envolvidas, pelo número de ocasiões, pelo número de lugares, etc.; excesso, nestes vários aspectos, corresponde a diferentes tipos de falhas. Neste sentido, as descrições quantitativas em separado de que alguém está ‘enfurecido demais’ ou ‘age enfurecidamente demais’ são elípticas. Quando reprovamos alguém por sua raiva excessiva ou por agir muito raivosamente, deveríamos, em princípio, poder explicar o sentido ou o conjunto de sentidos em que as reações raivosas dele são excessivas. O segundo problema traz à tona uma outra razão de porque descrições quantitativas em separado são incompletas: quando alguém se enraivece em muitas ocasiões e com muitas pessoas, podemos reprová-lo por raiva excessiva. Mas quantas ocasiões e pessoas são o bastante e quando isto começa a ser excessivo? Quando realmente ultrapassamos o número moderado de ocasiões ou pessoas? Talvez a nossa pessoa enraivecida encare mais ofensas e insultos que uma pessoa comum; ela não estaria, portanto, justificada em enfurecer-se mais frequentemente? É

¹³³ Ibidem, p. 165.

¹³⁴ *ÉN*, 1106b18-26.

¹³⁵ ZINGANO, 2007, p. 165.

óbvio que está. A fatal, porém inevitável conclusão é que o número absoluto ou a quantidade absoluta não pode nos informar quando as coisas se tornam deficientes ou excessivas. Sempre que precisamos julgar o grau de raiva de uma pessoa, devemos saber se ela está enraivecida somente com as pessoas que merecem isto ou se com mais pessoas, se ela se enfurece somente por razões respeitáveis ou se suas reações são apropriadas ou exageradas, se ela se acalma depois de um período razoável de tempo ou se não tem como dar a volta por cima etc. Podemos concluir, então, que a imputação de deficiência ou excesso quantitativo em casos como este depende em última instância do cálculo de falhas especificadas qualitativamente.¹³⁶

Não se trata apenas da quantidade de vezes que a paixão/emoção foi sentida, mas de que “forma” ela foi sentida e como ela pode ser domesticada ou contida. Eis por que é cabível encontrar as condições adequadas que favorecem o despertar de tal emoção. Assim, por meio de parâmetros adequados¹³⁷, poder-se-ia encontrar a medida adequada nas emoções, levando-se em consideração também os elementos quantitativos e qualitativos. Essa atitude ou postura é conhecida como *metriopatheia*. Zingano¹³⁸ entende que se trata de um elemento importante da ética aristotélica em relação à forma como devemos nos comportar diante das paixões/emoções. E, para isso, é importante o auxílio do *orthos logos*, pois ele pode orientar as ações em vista da mediania, distinguindo corretamente as situações particulares e, assim, permitindo que a pessoa possa agir corretamente. A emoção “correta”, nesse sentido, só é possível após a análise dos parâmetros e das situações adequadas por meio do cálculo deliberativo que conduz à escolha correta. Eis em que consiste o papel das paixões na ética aristotélica: elas podem revelar o grau de excelência ou deficiência moral do indivíduo que, movido pelo *orthos logos*, se mostra capaz de exercer o controle sobre tais experiências sensoriais.

¹³⁶ RAPP, 2010, p. 430-431.

¹³⁷ (RAPP, 2010, p. 431-432) “A quantidade correta depende de parâmetros que nos concernem ou que concernem a todos que se encontram na mesma situação que nos encontramos”.

¹³⁸ ZINGANO, 2007, p. 143.

5. CONCLUSÃO

Nossa pesquisa buscou elucidar a seguinte questão: qual o papel do *logos* e do *pathos* na determinação da ação virtuosa, segundo Aristóteles? Com o intuito de responder a esta pergunta norteadora, dividimos nosso trabalho em quatro partes principais – a primeira parte é introdutória e as partes seguintes desenvolvem o tema da pesquisa -, a primeira parte é uma breve introdução sobre o termo *pathos* e *arete*; a segunda parte aborda o tema das virtudes e do Bem Supremo; a terceira trata das paixões ou emoções na perspectiva aristotélica, analisando as obras que abordam o tema das paixões; e, finalmente, na quarta parte investigamos a relação entre *pathos* e *logos* na constituição do *ethos*.

Assim, no primeiro momento, após o breve percurso histórico e filosófico dos termos *arete* e *pathos*, mostramos como Aristóteles elabora o conceito de *bem supremo* e *eudaimonia* (ou felicidade) como o fim almejado por todos os homens, sendo que não se trata de um bem (fim) qualquer, mas sim do maior e mais desejado bem (Supremo) dentre todos os bens particulares. Vimos que ele concebe a *eudaimonia* (a felicidade) não como a conquista da satisfação ou do prazer momentâneo, de riqueza ou ou honrarias, mas como algo autossuficiente e superior, já que todos os bens particulares deve ser buscados com vista à conquista desse bem maior. A felicidade, nesse sentido, deve ser buscada por si mesma (como fim) e nunca através de outra coisa, sendo este o maior e mais completo dentre todos os bens. Além disso, a felicidade consiste na execução perfeita da atividade (*ergon*) própria do homem, isto é, no uso da razão. E a felicidade, segundo Aristóteles, consiste no uso perfeito ou excelente desta atividade. Mas de que forma podemos tornar excelente uso da razão? A resposta aristotélica é: na medida em que praticamos as virtudes.

Eis por que no livro II de sua *Ética a Nicômacos*, Aristóteles elabora o conceito de *virtude* (*aretê*) ou excelência, destacando que existem dois tipos de virtude: a ética e a dianoética (ou intelectual), sendo que a primeira se desenvolve por meio do *hábito* e a segunda por meio de *estudos* ou *ensinamentos* (*didaskalias*). Assim, a virtude é aperfeiçoada por meio do hábito. Eis por que o músico, o artesão e o construtor naval, por exemplo, aperfeiçoam sua arte por meio do exercício. Além disso, ele entende que as virtudes não dizem respeito às paixões (*pathe*), nem às faculdades (*dynamis*), já que a faculdade de sentir medo ou compaixão não depende de uma escolha deliberada, nem, tampouco, da capacidade de sentir emoções, ou seja, somos elogiados ou censurados pelas escolhas deliberadas que fazemos e não pela nossa faculdade de sentir emoções. Para Aristóteles, a virtude diz respeito

às disposições (*eksis*), isto é, ao jeito de ser e agir do indivíduo e à sua postura no mundo, sendo que existem três tipos de disposições: o excesso (*yperbolé*), a falta (*illeipseos*) e o médio ou a mediania (*méson*), de modo que o excesso e a falta constituem *vícios*, enquanto a mediania é o objetivo da *virtude*. Assim, é em razão da realização de suas disposições que os homens são elogiados ou censurados, de modo que o objetivo da virtude é a mediania. Já as virtudes dianoéticas decorrem do bom exercício das capacidades intelectuais do indivíduo. Ela implica no bom uso da razão teórica, isto é, refere-se ao cálculo, ao raciocínio, ao discernimento; enquanto que a razão prática tem a função de orientar as nossas escolhas. Nesse sentido, a prudência é a via de conquista da virtude ética, enquanto que a virtude da razão teórica é da *sophia*, a sabedoria teórica. A felicidade, nesse sentido, consiste no exercício da função ou atividade própria do homem, isto é, no uso da razão, ou melhor, no uso da prudência (virtude intelectual) que orienta os meios necessários na deliberação (a mediania) do que é bom (virtude ética) ou ruim (vícios) para o homem ou para a comunidade (*pólis*). Por isso, é por meio da prudência que conseguimos determinar a mediania e atingir a excelência moral e, por consequência, a felicidade.

No segundo momento, investigamos o termo *pathos* em três obras principais: a *Retórica*, a *Poética* e a *Ética a Nicômaco*. As paixões ou emoções (*pathe*), segundo Aristóteles, são acompanhadas de prazer (*hedoné*) e dor (*lype*) e visam colocar o indivíduo num determinado estado emocional e, conseqüentemente, levando-o a agir de certa maneira. Na *Retórica*, ele aponta os elementos que constituem os discursos retóricos, os tipos de discurso (judicial, deliberativo ou apodíctico), as formas de persuasão (o caráter do orador, as emoções dos ouvintes e os argumentos lógicos), além de outros elementos que constituem o discurso retórico. Dentre os elementos apresentados na obra, a parte referente às paixões/emoções é a que nos interessa. Assim, há três elementos envolvidos no discurso retórico: o orador, o discurso e o ouvinte, sendo que o primeiro visa persuadir o ouvinte; o segundo é o meio pelo qual ele transmite suas ideias a fim de convencer o interlocutor; e o terceiro é o que leva o receptor a pensar como ele ou a fazer algo que ele deseja. Ademais, é também nesta parte que Aristóteles aponta as paixões/emoções como sendo elementos que, por meio do discurso do orador, influenciam o julgamento dos ouvintes (*kriseis*), podendo também motivar mudanças em seu comportamento.

Já na *Poética*, Aristóteles escreve sobre os elementos envolvidos no gênero da Comédia e Tragédia e seus efeitos sobre os espectadores. Para ele, tanto uma com a outra imitam as ações dos homens, sendo que a Comédia imita ações baixas e a Tragédia as (*mimesis*) ações elevadas. Além da imitação, há um outro elemento fundamental da tragédia, a

catársis (*katharsis*). Ela consiste em suscitar no espectador a compaixão ou o temor em vista da purgação de tais paixões/emoções, ainda que esse efeito diga respeito apenas ao momento em que se assiste ao espetáculo. A *catársis* tinha antigamente um sentido biológico em que expressava o processo natural de expelir resíduos corporais que impediam o bom funcionamento do organismo; e também um sentido espiritual, de limpeza da alma ou purificação. Nos dois sentidos, há implícita a noção de expulsar algo que prejudica o funcionamento (psíquico ou biológico) do corpo ou mente.

Da mesma forma, vimos que as virtudes não dizem respeito às emoções, mas às emoções sentidas na medida certa, no momento correto e sob a égide da razão – já que a alma desiderativa é obediente à parte racional. Ademais, alguns autores¹³⁹ apontam que elas atuam no processo do julgamento moral, no sentido de que a razão, na medida em que orienta as emoções para o direcionamento moral correto, atua, ainda que indiretamente, na manutenção da boa vida¹⁴⁰.

Finalmente, no terceiro momento buscamos responder à questão principal que motiva esta pesquisa, isto é, entender o papel do *logos* e do *pathos* na determinação da ação virtuosa. Assim, o homem virtuoso é reconhecido pelo conjunto das suas obras, as quais decorrem, sobretudo, da constância dos hábitos. A virtude moral concerne ao âmbito da ação e, por isso, a necessidade não só de entender como ocorre a virtude moral, mas também a importância de se praticar ações nobres, tendo em vista que o objetivo da ética não é a elaboração de um estudo ou reflexão acerca do comportamento ético correto, mas sim, antes de tudo, visa à ação moral. Desse modo, evitar cair no excesso ou na falta também é de fundamental importância na ética aristotélica, já que ambos constituem vícios, mas, para isso, é necessário o auxílio do *orthos logos* que atua por meio da *phronesis*.

Trata-se aqui de uma virtude intelectual que atua primariamente na orientação das ações, identificando a mediania em relação às situações particulares, isto é, às ações nobres e corretas em cada contexto. Por se tratar de uma virtude intelectual que opera no âmbito do pensamento, ela também atua sobre a virtude moral – que ocorre no âmbito da ação –, auxiliando esta na distinção entre as ações nobres e virtuosas em contraste com as ações viciosas. Assim, a função primordial da *phronesis* é permitir ao indivíduo deliberar bem, ou seja, encontrar os meios adequados em vista das ações nobres nas situações particulares.

¹³⁹ Cf. ZINGANO, 2007.

¹⁴⁰ ALMEIDA, J. S. *É possível educar as emoções?* Basíliade, v. 2, n. 3, Janeiro/ Julho 2020.

Além disso, foi possível ainda mostrar que alguns comentadores da obra aristotélica como, por exemplo Zingano, consideram que as emoções auxiliam, em alguma medida, na vida virtuosa, desde que levemos em consideração o conceito de *mediania*. Embora essa interpretação não seja uma posição defendida explicitamente nas obras aristotélicas, pois o referido filósofo considera que as virtudes morais/éticas não dizem respeito às emoções, haja vista que não podemos escolher aquilo que sentimos e, da mesma forma, como já indicado, a virtude moral decorre de uma escolha deliberada, pela qual podemos ser elogiados ou censurados. Desse modo, como não é possível escolher a emoção que sentimos não faz sentido concebê-la como fonte da virtude moral. Todavia, não podemos ser responsabilizados pelas emoções que sentimos, mas podemos ser responsabilizados pelo que fazemos com o que sentimos, isto é, na medida em que escolhemos a forma, a intensidade, a situação e a pessoa pela qual direcionamos nossa emoção, tendo sempre em vista a mediania ou moderação para a conquista de uma vida excelente ou virtuosa.

É importante destacar que Aristóteles não deixa de lado as emoções, já que elas são parte da alma. Ele destaca apenas a necessidade de direcioná-las para a ação correta em concordância com a razão, já que ela participa da parte alma desiderativa e esta, por sua vez, está submetida aos comandos daquela. Com efeito, ele atribui ao *logos* um papel importante na aquisição das virtudes morais, da mesma forma que, segundo os seus intérpretes, apontam a necessidade de uma moderação não somente com relação às ações, mas também em relação às emoções para a conquista da vida boa.

6. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. S. *É possível educar as emoções?* Basíliade, v. 2, n. 3, Janeiro/ Julho 2020.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco, Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Os Pensadores, v. 4.

_____. *Retórica das paixões*. São Paulo: M. Fontes, 2000.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

AYALA, J. M. Comentario a la etica a Nicomaco de Aristóteles. *Revista Espanola de Filosofia Medieval*, Zaragoza, n. 7, p. 270, 2000.

BERTI, E. *As razões de Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. (Leituras Filosóficas)

BESNIER, B.; MOREAU, P.F.; RENAULT, L. (Org.). *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões*.: Loyola, 2008.

BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Ed. Cultrix, 1998.

BRANDÃO, J. L. (2012). *Eudoro de Sousa e a poética de Aristóteles*. *Revista Archai*, (8), 95. Retrieved from <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8309>

BURNYEAT, M. F. *Aprender a ser bom segundo Aristóteles*. In: ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003.

CASTELO BRANCO, Eustáquio Lagoeira. *Algumas Considerações Sobre a Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Disponível em <http://www.eduquenet.net/nicomaco.htm>

CORFORND, F. M. *Principium sapientiae*: as origens do pensamento filosófico grego. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Guebenkiau, 1989.

CUNHA, P. F. Aristóteles - *Filosofia do homem*: ética e política. Disponível em http://www.hottopos.com/rih8/pfc.htm#_ftn1 .

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 1977.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade* (A Meneceu). Trad de Álvaro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: Editora UNESP; 1997.

FILHO, J. S. *O epicurismo e a Ética: uma ética do prazer e da prudência*. Bioethicos – Centro Universitário São Camilo, p. 10-17, 2009 (3).

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. *Caráter, emoção e julgamento na Retórica de Aristóteles*. Letras Clássicas. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 91-108, 2000.

FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle's Rhetoric on emotions*. In: BARNES, Jonathan; SCHOFIELD, Malcolm; SORABJI, Richard (edd.). *Articles on Aristotle: 4. Psychology and Aesthetics*. London: Duckworth, 1979, p. 133-153.

GOTTLIEB, P. *The virtue of Aristotle's ethics*. New York: Cambridge University Press, 2009.

HUTCHINSON, D. S. Ética. In: *Aristóteles*. São Paulo : Ideias e Letras, 2009.

JAEGER, W. *Aristóteles*, México: Editora Fondo de Cultura, 1974.

KAMBOUCHNER, D. Paixões. In: CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003. KORICHI, Mériam. *Les passions*. Paris: Flammarion, 2000.

KENNY, A. *The aristotelian ethics* : a study of the relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 1978.

KONSTAN, D. *A raiva e as emoções em Aristóteles: as estratégias do status*. Letras Clássicas. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 77-90, 2000.

LEBRUN, Gérard. *O conceito de paixão*. In: NOVAES, Adauto (Org.). Os sentidos da paixão. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA, *Ética e sociabilidade*, São Paulo, Loyola, 1993.

MENEZES E SILVA, C. M. *A dimensão cognitiva da paixão em Aristóteles*. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n.4, p. 13-23, jun. 2013.

MEYER, M. *Aristóteles ou a retórica das paixões*. In: ARISTÓTELES. Retórica das paixões. São Paulo: M. Fontes, 2000.

MOSS, J. *Aristotle on the Apparent Good Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. New York: Oxford University Press, 2012. Disponível em: <https://as.nyu.edu/faculty/jessica-moss.html> Acesso em 04 de Maio de 2022.

MUÑOZ, A. A. *Liberdade e causalidade: ação, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Discurso, 2002.

NOVAES, A. (Org.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2009.

_____. Aristotle on emotions and rational persuasion. In : RORTY, A. O. *Aristotle's Rhetoric*. Los Angeles: University of California Press, 1996.

_____. *Paisages del pensamiento: La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2008.

_____. *Upheavals of thought*. Cambridge : Cambridge University Press, 2001.

PEQUENO, M. J. P. *A moral e as emoções*. Curitiba: CRV, 2017.

PERINE, M. Nas origens da ética ocidental : a Ética a Nicômaco. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 9, n. 25, p. 21-38, maio/ago. 1982.

PERINE, M. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006.

PERNOT, L. *Aristóteles e seus predecessores. Para uma arqueologia do discurso deliberativo*. Letras Clássicas. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, n. 4, p. 63-76, 2000.

PLATÃO. *Diálogos: Mênon, Banquete e Fedro*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará, EDUFPA, 2007b

PUENTE, F. R. *A katharsis em Platão e Aristóteles*. In DUARTE, Rodrigo et al (Org.) *Katharsis: reflexões de um conceito estético*. Belo Horizonte: C/Arte, 2002, p.10-27.

RAPP, C. Para que serve a doutrina do meio termo? In: *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010.

REEVE, C. D. C. *Ação, contemplação e felicidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

ROMEYER-DHERBEY, Gilbert (Dir.). *L'excellence de la vie : sur l'ethique a Nicomaque et l'ethique a Eudeme d'Aristote*. Paris: J. Vrin, 2002.

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

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

SÓCRATES. *Apologia de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1987. Os Pensadores, v. 4.

TESSITORE, A. *Reading Aristotle's Ethics Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. New York: Sunny Press, 1996.

TIAN, J. *The Orthos Logos in Aristotle's Ethics*. Berlin: Humboldt-Universität, 2014.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 1998. (Ensaaios Filosóficos)

YARZA, Ignácio. *La racionalidad de la etica de Aristoteles : un estudio sobre "Etica a nicomaco I"*. Pamplona: EUNSA, 2001.

ZINGANO, M. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles*. p. 73-110. In: ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009

ZINGANO, M. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Paulus, Discurso Editorial, 2007.