

## 4

### Parte III: Proposição

A partir do *corpus aristotélico*, e sobretudo na *EN*, acreditamos ter reunido, na primeira parte deste trabalho, elementos suficientes que indicam que, muito embora a *virtude ética* seja descrita de uma única forma em grego – *êthikê aretê* –, ela se manifesta de diferentes formas, em função das ações praticadas por indivíduos em situações diversas. Uma primeira manifestação seria a ação em consonância às leis gerais e aos costumes aceitos. Já a *êthikê*, em uma segunda manifestação, seria mais identificada com os casos particulares, em que a lei não se aplica facilmente, mas o homem virtuoso é capaz de encontrar a justa medida (*mesotes*).

Analisando historicamente a abordagem ética, verificamos que, diferentemente de outros períodos, o âmbito no qual se delinea a ética aristotélica se apóia em grande medida no princípio de que o homem é um animal político, ou seja, na solidez da cidade (*polis*), no desenvolvimento da sabedoria prática (*phronesis*) e na tendência natural do homem virtuoso para o fim último - felicidade (*eudaimonia*). Assim sendo, na vida prática dos cidadãos, a política terá papel fundamental, pois é o elemento que deverá orquestrar, através da educação e das leis, esta complexa *êthikê*.

Uma vez fundamentada a hipótese na primeira parte deste trabalho, esta segunda parte terá por objetivo propor definições separadas para as duas diferentes manifestações identificadas para *êthikê aretê*. Tais definições deverão satisfazer os critérios contidos no conceito de virtude ética, proposto por Aristóteles no livro VII da *EN*. Testaremos esta abordagem, comparando as duas definições às práticas dos diferentes tipos de homens classificados por Aristóteles como virtuosos ou malvados. Por fim, de modo a demonstrar que as duas manifestações da *êthikê aretê* são igualmente necessárias para a prosperidade da *polis*, recorreremos ao capítulo 9 do livro V da *EN*, encontrando apoio no conceito de “equidade”, detalhado na primeira parte deste trabalho, que possivelmente é o elemento de ligação entre as duas definições propostas.

#### 4.1. Definições propostas - “Ética 1” e “Ética 2”

Muito embora se referindo a uma só expressão para a virtude ética – *êthikê aretê* – a partir da nossa hipótese, podemos separar em duas as definições de Ética apontadas por Aristóteles. Veremos que, muito provavelmente, uma não existirá sem a outra na *polis* por ele concebida.

Proporemos enunciados para o que seja a « Ética 1 » e « Ética 2 », de modo a ser possível comparar tais conceitos com as passagens de Aristóteles ao longo da pesquisa.

“Ética 1”: processo de práticas virtuosas resultante do hábito, em consonância às leis e à educação, que contribui, pelo exercício da virtude, para a prosperidade da vida política.

“Ética 2”: processo de práticas virtuosas resultante da escolha refletida, praticada de modo apropriado à situação, sendo o agente capaz de rever, se necessário, sua própria disposição, e/ou leis, em benefício do encontro da justa medida, direcionada a si e à prosperidade da vida política.

#### 4.2. Argumentação pela definição de virtude ética de Aristóteles (EN II 1106b 36 – 1107 a 2)

Buscaremos, a seguir, fundamentar esta proposição de « duas éticas » por meio da definição de virtude moral descrita por Aristóteles no livro II da *EN*<sup>193</sup>.

Como já vimos, ao separar a *aretê* em intelectual e ética<sup>194</sup>, Aristóteles rompe com um modelo socrático, sinalizando que não basta saber o que é a justiça para ser justo, por exemplo. Ao contrário, afirma que é somente praticando ações justas que nos tornamos justos. Ou seja, a virtude ética é ao mesmo tempo causa e resultado da ação.

---

<sup>193</sup> Utilizamos também neste capítulo do trabalho alguns comentários e notas, sobre a definição de virtude ética de Aristóteles, obtidas em M.Zingano, *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*; e, *Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36- 1107a 2)*. *Journal of Ancient Philosophy Vol. III 2009 Issue 1*.

<sup>194</sup> Aristóteles, *EN 1103a 14-17*

Se formos à conceituação de virtude ética/moral que Aristóteles nos oferece, além de outras passagens complementares, poderemos talvez melhor explicar as inferências à « Ética 1 » e « Ética 2 » que estamos identificando na sua teoria: “A virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como delimitaria o prudente.”<sup>195</sup>

Até este ponto do livro II da *EN*, Aristóteles já havia demonstrado que a virtude ética é uma escolha deliberada ou não ocorre sem escolha deliberada<sup>196</sup>, que a virtude ética é uma disposição<sup>197</sup> e que agir virtuosamente equivale a atingir o meio termo entre dois extremos, o excesso e a falta<sup>198</sup>. Todos esses pontos levam à definição da virtude ética, onde escolher por deliberação é conceito central. Além disso, a virtude é “uma disposição”. Aristóteles procura vincular a causa ao resultado. É “uma disposição que provém de atos de certo tipo - os que envolvem a escolha deliberada - e que tornam o sujeito ainda mais apto a praticar atos de tal tipo.”<sup>199</sup>

Esta “mediedade” exposta na definição é a justa medida entre o excesso e a falta, cujo critério ou padrão parece só ser encontrado pelo *phronimos*.

Esta definição tem um lado retrospectivo que, como vimos, reúne conceitos já introduzidos por Aristóteles, mas tem também um lado prospectivo já que introduz conceitos que serão vistos nos capítulos seguintes da *EN*. Ele ainda investigará a natureza da escolha deliberada<sup>200</sup> e sua realização pelo *phronimos*<sup>201</sup>.

Aristóteles explicita na passagem abaixo as condições para a virtude ética: “Para agir segundo a virtude é preciso que o agente em si tenha uma certa disposição no momento que age. Há três condições para a ação virtuosa: 1) o agente precisa saber o que ele faz (ter consciência que o ato é bom); 2) escolher livremente o ato; 3) realizar o ato com uma disposição de espírito firme e inabalável.”<sup>202</sup>

<sup>195</sup> Aristóteles, *EN* II 1106 b 36 – 1107a 2. Tradução do grego por Marco Zingano.

<sup>196</sup> Aristóteles, *EN* II 1106a 3-4.

<sup>197</sup> Aristóteles, *EN* II 1106 a 11-12.

<sup>198</sup> Aristóteles, *EM* II, 5, 1106 b 14-18.

<sup>199</sup> Comentário de Marco Zingano à passagem - Aristóteles, *EN* 1106b36-1107a2 - em *Ethica Nicomachea I 13 – III 8* (p. 129).

<sup>200</sup> Aristóteles, *EN* III 1-8.

<sup>201</sup> Aristóteles, *EN* VI.

Segundo análise de M. Zingano<sup>203</sup>, estas três condições da virtude moral, consideradas por Aristóteles, levam a uma miríade de interpretações. A primeira condição, o saber, pode ser considerado de diversas maneiras: (i) o conhecimento de que a ação é virtuosa; (ii) o conhecimento das circunstâncias nas quais se produz a ação; (iii) o conhecimento das regras; ou mesmo, (iv) o conhecimento técnico. Porém a interpretação mais promissora parece ser a (ii), já que Aristóteles analisa a ação ética nessa ordem: o caráter voluntário, depois as condições de deliberação e, por fim, a disposição como consequência dos atos repetidos em certa direção com base nas duas primeiras condições.

A segunda condição deixa em dúvida se a escolha deliberada pressupõe os meios ou os fins. E a terceira condição para a virtude ética deixa dúvidas se é preciso haver uma estabilidade, se a disposição ética é uma pré-condição necessária para a ação, ou Aristóteles indica que o agente não deve hesitar.

Uma interpretação plausível é que as três condições estão de tal forma imbricadas que alimentam uma a outra. Muito embora deixando margem a diferentes leituras para as três condições, o importante a ressaltar é que todas devem ser atendidas para se ter plenamente a virtude ética.

Na passagem seguinte, do capítulo 2 do livro II, fica claro que praticar ações virtuosas não é condição suficiente para ser virtuoso, e que a ação tem prevalência sobre a disposição: “É necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam<sup>204</sup> também que as disposições sejam de certa qualidade.”<sup>205</sup>

Aristóteles alerta que a prática determina a disposição tanto para a virtude quanto para o vício.

Os construtores e todos os demais artesãos analogamente: por construir bem, tornar-se-ão bons construtores; por construir mal, maus construtores. Se não fosse assim, ninguém precisaria do mestre, mas todos nasceriam bons ou maus. Assim também se passa com as virtudes: agindo nas situações de perigo e habituando-se

<sup>202</sup> Aristóteles, *EN II 1105a 27*. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>203</sup> M. Zingano, *Ethica Nicomachea I 13 – III 8* (p. 112-113).

<sup>204</sup> “Aristóteles escreve que as ações determinam também as disposições porque, se as ações forem boas, assim o será a disposição; se más, então a disposição será má. Esta passagem retoma o que foi dito em Aristóteles, *EN II 1103 b 13-23*, mas põe em realce o sentido de ‘prevalência’ da ação sobre a disposição, enquanto aquela outra punha em relevo o sentido de ‘precedência’ da ação sobre a disposição.”. Comentários de Marco Zingano sobre a passagem – Aristóteles *EN II 1103 b 30* em *Ethica Nicomachea I 13 – III 8* (p. 129)

<sup>205</sup> Aristóteles, *EN II 1103 b 29-31*. Tradução do grego por Marco Zingano.

a temer ou a ter confiança, tornam-se uns corajosos; outros covardes. O mesmo ocorre no caso dos apetites, assim como nas iras, pois se tornam uns temperantes e tolerantes; outros intemperantes e irascíveis, uns por persistirem a agir de um jeito nas mesmas situações, outros por persistirem de outro jeito.<sup>206</sup>

Neste sentido, Aristóteles alerta também que a virtude ética precisa do hábito, mas não se limita a ele<sup>207</sup>. É preciso escolher pelas razões certas o ato virtuoso, tanto no momento da escolha quanto na realização<sup>208</sup>. Aristóteles reforça a relação entre a retidão da escolha e a virtude ética fornecendo contra-exemplos, isto é, de quando se escolhe por razões erradas ou sem reflexão.

A prudência não nos torna em nada mais aptos a praticar ações nobres e justas (...). Da mesma forma que dizemos que aqueles que realizam ações justas não são ainda homens justos, os que fazem, por exemplo, o que é prescrito nas leis, e o fazem seja apesar das leis, seja por ignorância, seja por qualquer outro motivo, mas não em vista da ação (mesmo que façam o que é preciso fazer, o que o homem virtuoso tenderia a fazer), então, nos parece, existe um certo estado de espírito no qual realizamos as diferentes ações de modo a sermos homens de bem, quero dizer que fazemos por escolha deliberada e em vista das próprias ações que realizamos. A virtude moral garante a retidão da escolha, mas agir tende naturalmente à realização do fim que escolhemos, e isto é uma coisa que não diz respeito mais a virtude, mas é de outra potencialidade.<sup>209</sup>

Sendo assim, Aristóteles delimita que compete à virtude ética cuidar dos fins e dos propósitos da ação, bem como garantir que a ação seja escolhida pelo seu valor ético intrínseco. Ele afirma que cabe à *phronesis* levar em consideração

---

<sup>206</sup> Aristóteles, *EN* II 1103 b 9-21. Tradução do grego por Marco Zingano. Sobre esta passagem Marco Zingano acrescenta em *Ethica Nicomachea I 13 – III 8* (p. 96-98): “(...) o fundamento desta abertura aos contrários encontra-se no fato de a ação ser decidida por razões (ainda que impulsionada por desejos) e a razão ser uma faculdade dos contrários (Aristóteles, *Met.* 1046b 4-5). Esta tese, central no aristotelismo, é expressamente mencionada em Aristóteles, *EN* III 1113b 5-14. Por outro lado, a repetição dos atos em um sentido, em detrimento do seu oposto, engendra a disposição do agente de agir neste sentido e não no outro. Ora, como o próprio Aristóteles declara em Aristóteles, *EN* V 1129a 13-17, a disposição não está aberta aos contrários, mas fixa um deles em detrimento do outro. (...) Aristóteles considera que as disposições criam mecanismos de respostas quase tão fixos como a natureza; sua ética seguramente não é uma ética do perdão, menos ainda a de uma conversão súbita e radical ao agente, mas ele admite que o agente possa sempre, por maior que seja o condicionamento psicológico, passar a agir diferentemente, desde que não haja uma corrupção da razão, que está na base da abertura dos contrários. Se o agente persistir nesta outra direção, talvez com o tempo possa alterar sua própria disposição; sem que haja conversão abrupta, há sempre a possibilidade de alteração mediante uma lenta e difícil manutenção dos atos na nova direção.”

<sup>207</sup> Aristóteles, *EN* 1105b 9-12, *EN* 1103a 31 e *EN* 1103b 14-22.

<sup>208</sup> Aristóteles, *EN* 1105a 30-31

<sup>209</sup> Aristóteles, *EN* VI 1144 a 11-22. Tradução livre do francês para o português (traduzido do grego para o francês por J. Tricot). Ver também *EN* 1137a 4-26.

os elementos capazes de realizar o propósito e implementar o fim específico; ou seja, é de responsabilidade da *phronesis* a avaliação dos fatores singulares:

Que a *phronesis* não é ciência, isto é coisa manifesta. Pois, ela diz respeito ao que há de mais particular, pois a ação a realizar é em si particular.<sup>210</sup>

A *phronesis* não tem somente por objeto os universais, mas ela precisa também ter o conhecimento dos fatos particulares, pois ela é da ordem da ação, e a ação está relacionada às coisas particulares.<sup>211</sup>

Nós atribuímos julgamento, inteligência, prudência (*phronesis*) e razão intuitiva indiferentemente aos mesmos indivíduos quando dizemos que eles atingiram a idade do julgamento e da razão, e que eles são prudentes e inteligentes. Pois todas essas faculdades dizem respeito às coisas últimas e particulares; e é estando capazes de julgar as coisas, entrando no domínio do homem prudente, que somos inteligentes, bem-aventurados e favoravelmente dispostos para os outros.<sup>212</sup>

Assim sendo a *phronesis* é decisiva no engendramento da ação, pois a ação é singular<sup>213</sup>: “A *phronesis* sendo da ordem da ação resulta que devemos ter dois tipos de conhecimento, e de preferência aquele que diz respeito ao singular. Mas também dependerá de uma arte arquitetônica<sup>214</sup>.”<sup>215</sup>

Então a virtude moral parece ter duas faces igualmente necessárias: (i) o engendramento das razões da escolha gerando a disposição (que pode ser por consciência ou por hábito); e, (ii) a própria ação virtuosa efetiva, que só tem êxito porque há uma avaliação das circunstâncias, do contexto e dos fatores singulares.

O engendramento da virtude moral requer o hábito de praticar os mesmos atos ‘dos quais ela virá a ser a disposição’<sup>216</sup>. O engendramento da virtude moral requer a prática repetida de atos virtuosos, e a virtude moral consiste em uma habilitação que nos torna capazes de praticar esses mesmos atos. Do mesmo modo, a virtude do flautista é engendrada pelo exercício de tocar flauta, e consiste em uma habilitação pela qual o flautista é capaz de tocar flauta do modo apropriado. Nesse contexto argumentativo, é bem evidente que a virtude moral é uma disposição pela qual somos aptos a agir virtuosamente, ou seja, é bem

<sup>210</sup> Aristóteles, *EN VI* 1142 a 23-24. Tradução livre do francês para o português (traduzido do grego para o francês por J. Tricot). Ver também *EN* 1137a 4-26.

<sup>211</sup> Aristóteles, *EN VI* 1141 b 13-14. Tradução livre do francês para o português (traduzido do grego para o francês por J. Tricot). Ver também *EN* 1137a 4-26.

<sup>212</sup> Aristóteles, *EN VI* 1143 a 28-29. Tradução livre do francês (J. Tricot). Ver também Aristóteles, *EN V* 1137a 4-26.

<sup>213</sup> Aristóteles, *EN VI* 1141b 16, 21-22

<sup>214</sup> Aristóteles se refere à Política (Aristóteles, *EN I* 1094 a 14).

<sup>215</sup> Aristóteles, *EN VI* 1141 b 21-22. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>216</sup> Aristóteles, *EN* 1103b 6-21, 1104a 27-29, 1104b 19-21, 1105a 14-16.

evidente que a virtude moral é de certo modo causa eficiente eficaz da ação virtuosa.<sup>217</sup>

O homem virtuoso, o *phronimos*, precisa necessariamente atender às duas condições. O cidadão comum, no seu processo de aprendizado e desenvolvimento ético, poderá só atender à condição (i), e não estar totalmente habilitado para a condição (ii), tendo maior risco de praticar vícios. Leis e educação fracas, por sua vez, colocam em risco a condição (i), isto é, o engendramento das razões da escolha pode ou não se dar, ou se dar por um viés eticamente inadequado.

Vimos que Aristóteles nos traz exemplos, tanto de razões inadequadas, como exemplos de ter compreensão errada das circunstâncias singulares a que se aplicaria sua escolha.

A virtude ética é uma habilitação para praticar ações virtuosas, de modo que será tão melhor a disposição ética quanto melhor for o exame das condições em que o agente pratica a ação.

Como a presente disciplina não visa ao conhecimento, como as outras visam (pois inquirimos não para saber o que é a virtude, mas para tornar-nos bons, dado que, de outro modo, em nada seria útil), é necessário investigar o que concerne às ações, como devemos praticá-las, pois são elas que determinam também que as disposições sejam de certa qualidade.<sup>218</sup>

Há o risco de julgar que a prática de ações virtuosas seja suficiente para a virtude ética. Aristóteles aponta este problema, comparando com os gramáticos e os músicos que precisam de conhecimento para praticar. Não basta agir justamente para ser justo, pois as circunstâncias mudam e serão sempre singulares, então é preciso saber as razões pelas quais se pratica a justiça em determinada situação.

Pode-se questionar em que sentido afirmamos que, para tornar-se justos, os agentes devem praticar ações justas e, para tornar-se temperantes, devem praticar ações temperantes, pois, se praticam ações justas e temperantes, são já justos e temperantes, assim como, se fizessem atos de gramática e música, já seriam gramáticos e músicos.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> L..Angioni, *Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36- 1107a 2)*. *Journal of Ancient Philosophy Vol. III 2009 Issue 1*.

<sup>218</sup> Aristóteles, EN 1103b 29-31. Tradução do grego por Marco Zingano.

<sup>219</sup> Aristóteles, EN 1105a 17-21. Tradução do grego por Marco Zingano.

E ressalta que para a virtude ética a escolha (*proairesis*) adequada é condição crítica:

Não é nem mesmo similar no tocante às artes e às virtudes, pois os objetos produzidos pelas artes têm neles próprios o bom estado: basta, portanto, que estejam em um certo estado, ao passo que os que são gerados pelas virtudes são praticados com justiça ou com temperança não quando estão em um certo estado, mas quando o agente também age estando em um certo estado: primeiramente, quando sabe; em seguida, quando escolhe por deliberação, e escolhe por deliberação pelas coisas mesmas; em terceiro, quando age portando-se de modo firme e inalterável.<sup>220</sup>

A partir da análise da definição aristotélica de virtude ética podemos concluir que o *phronimos* exerce papel fundamental. Ele reúne as condições necessárias tanto para a ação virtuosa quanto para a disposição ética. Considera os meios e os fins, além de fazer uso da escolha deliberada e livre. Isto é, leva em conta não somente o desejo que estimula a ação, ou o hábito que o leva a agir, mas tem sobretudo o conhecimento das circunstâncias particulares ao ponto de discernir as razões pelas quais vai agir.

A partir desta definição aristotélica que enumera condições para se atingir a virtude ética, mas ao mesmo tempo considera que somente o *phronimos* é capaz de reunir todas as condições e exercê-la plenamente, temos o principal argumento para dividirmos tal definição nos dois conceitos que propusemos: “Ética 1” e “Ética 2”. O primeiro voltado às leis, aos hábitos e costumes; e o segundo, que ressalta a escolha deliberada e o conhecimento das razões particulares que levam à ação – característica do *phronimos*.

#### 4.3.

#### **Teste da proposição, a partir do argumento, frente aos homens virtuosos e malvados indicados por Aristóteles na *EN***

Voltando à nossa proposição de « Ética 1 » e « Ética 2 », parece que somente a definição de « Ética 2 » traduz plenamente as condições necessárias ao homem virtuoso aristotélico.

Para ilustrar este raciocínio, faremos um exercício analisando os caminhos prováveis de alguns dos homens descritos por Aristóteles como virtuosos ou perversos, a partir das suas características.



Inicialmente vamos caracterizar brevemente os perfis introduzidos por Aristóteles. São eles: *Akolastos*, *Malakos*, *Kakos*, *Theriotos*, *Akrates*, *Sophon e Phronimos*.

*Akolastos* – Trata-se de um homem que direciona a sua ação para o prazer, impulsionado pelo desejo do agradável, e de nenhuma maneira se arrepende por se comportar desta forma. Aristóteles o compara à criança indisciplinada.

O homem que persegue o excesso de prazeres e isto por escolha deliberada, e que os persegue por eles mesmos e sem ter em vista nenhum resultado diferente do prazer, este homem é um desregrado.<sup>221</sup>

Entendemos também o termo desregramento às faltas cometidas pelas crianças<sup>222</sup> (...) as crianças vivem também sob o império da concupiscência, e é sobretudo nelas que encontramos o desejo do agradável. Se então não tornamos a criança dócil e submetida à autoridade, ela irá fortemente nessa direção, pois em um ser sem razão, o desejo do agradável é insaciável e se alimenta de tudo, e o exercício mesmo do apetite reforça a tendência inata.<sup>223</sup>

*Malakos* – Trata-se do homem que quer fugir da dor, por isso resiste a ela, evitando-a; o que é completamente diferente de direcionar-se ao bem, e intencional a ação virtuosa.

Das duas disposições, aquela que tem relação aos prazeres é temperança e intemperança, e aquela que tem relação às dores, moleza e resistência. A disposição da maioria dos homens leva ao meio, mesmo se, de antemão, tenham tendência para os estados moralmente ruins.<sup>224</sup>

A resistência consiste no fato de resistir, e a temperança de dominar as paixões, e resistir e dominar são noções diferentes.<sup>225</sup>

O homem que não resiste às tentações onde a maior parte dos homens consegue, este é um homem mole e voluptuoso (a voluptuosidade é uma forma de moleza), o qual deixa de levar o casaco para evitar a dor de ter que levantar, ou finge estar

<sup>220</sup> Aristóteles, *EN* 1105a 31-32. Tradução do grego por Marco Zingano.

<sup>221</sup> Aristóteles, *EN* VII 1150 a 21. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>222</sup> “O termo *akolassia* (*indisplinatio*) significa aquele que não é punido, a quem falta o rigor, que tem indulgência excessiva consigo mesmo. As crianças mimadas, que não reprimimos, sofrem do mesmo vício que os adultos que se deixam levar, e Aristóteles estabelece entre os dois um paralelo repleto de ensinamentos”. Nota de J. Tricot a esta passagem. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>223</sup> Aristóteles, *EN* III 1119a 33 – 1119 b 9. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>224</sup> Aristóteles, *EN* VII 1150 a 14-15. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>225</sup> Aristóteles, *EN* VII 1150 a 33-35. Tradução livre do francês (J. Tricot).

doente, não se imaginando estar parecido com um doente, ele próprio é um doente.<sup>226</sup>

*Kakos* – Diz respeito ao homem que está convicto de que está fazendo o melhor, porque aprendeu errado. É o homem perverso, que se dirige intencionalmente aos vícios: “(...) aquele que sabe e contempla (...) a intemperança não é um vício (...), pois a intemperança age contrariamente à sua escolha, e o vício conforme a sua escolha.”<sup>227</sup>

*Theriotos* – Trata-se de um desequilíbrio fora dos padrões humanos. Seria uma besta, um louco, uma monstruosidade no vício. O oposto dele seria algo divino.

Em matéria de moralidade, as atitudes a evitar são de três espécies: vício, intemperança e monstruosidade. Os estados contrários aos dois primeiros saltam aos olhos (chamamos um virtude e o outro temperança), mas para monstruosidade poderíamos designar justamente a virtude sobre-humana, um tipo de virtude heróica e divina.<sup>228</sup>

Os homens tornam-se deuses por excesso de virtude, é esta característica que revestirá claramente a disposição oposta à monstruosidade. Da mesma forma que uma besta bruta não tem nem vício nem virtude, o mesmo se dá com um deus; seu estado é alguma coisa mais elevada que a virtude.<sup>229</sup>

*Akrates* – Trata-se daquele homem que sabe que está fazendo a coisa errada, e depois se arrepende.

*Sophron* - É o oposto do *Akolastos*. É aquele homem que faz a escolha temperante.

*Phronimos* – Foi bastante detalhado no capítulo anterior deste trabalho. Trata-se do homem prudente, virtuoso.

---

<sup>226</sup> Aristóteles, *EN VII 1150 b 1-52*. Tradução livre do francês (J. Tricot). “Ele não se dá conta de que ir contra a miséria é ser em si miserável.” (H. Racknam). Nota de J. Tricot a esta passagem. Tradução livre do francês para o português.

<sup>227</sup> Aristóteles, *EN VII 1152 a 14 / 1151 a 5-7*. Tradução livre do francês (J. Tricot).

<sup>228</sup> Aristóteles, *EN VII 1145 a 15-17*. Tradução livre do francês (J. Tricot). “Esta virtude heróica, de caráter místico, é algum tipo de santidade ou uma de suas formas. É contrária a o *theriotos*, que é a monstruosidade no vício.” Nota de J. Tricot a esta passagem. Tradução livre do francês (J. Tricot).

Vamos considerar, como propôs Aristóteles no livro II da *EN*, que as condições necessárias e suficientes para o homem virtuoso são: (i) ser responsável pelas suas escolhas; (ii) escolher/optar pelas razões eticamente corretas; e, (iii) agir de modo que, em face à circunstância particular, efetive a escolha virtuosa.

E, como seria de se esperar, admitiremos que as leis, normas e regras gerais da *polis* estejam coadunadas às razões eticamente corretas. Se assim for, podemos imaginar pelo menos oito situações possíveis:

(1) O homem concorda com as regras vigentes. Faz sua escolha que segue essas regras gerais, mas esta escolha não se efetiva de forma virtuosa no caso particular que se apresenta.

Diremos que essa primeira situação poderia ser característica do *Sophron*, pois trata-se de uma escolha temperante, e se aplicaria à definição proposta de “Ética 1”.

(2) O homem concorda com as regras vigentes e faz sua escolha conforme essas regras. Sua ação é virtuosa no caso particular que se apresenta.

Esta situação caracteriza o *Phronimos*, embora pudesse eventualmente ser do *Sophron*, mas a definição que se aplicaria ainda seria da “Ética 1”, pois não há nenhuma evidência de que o conhecimento do caso particular interferiu na escolha.

(3) O homem concorda com as regras vigentes, mas diante do caso particular sua escolha não segue as regras. E, nas circunstâncias particulares, consegue efetivar a ação virtuosa.

Esta é uma situação típica do *Phronimos*, onde a virtude plena se dá beneficiando a si e a *polis* em geral. Nesta situação se aplica a definição proposta para “Ética 2”.

(4) O homem concorda com as regras, porém sua escolha não as segue. No caso particular que se apresenta, sua ação reflete um vício.

---

<sup>229</sup> Aristóteles, *EN VII* 1145 a 25-33. Tradução livre do francês (J. Tricot).

Esta é uma situação típica do *Akrates* que sabe o que seria melhor pois concorda com as regras, mas não age de forma coerente. Nesta situação não se aplica nenhuma das definições propostas de virtude ética, já que o resultado se traduziu como um vício.

(5) O homem é indiferente às regras ou não está apto à escolha. Ainda assim, escolhe segundo as regras e, diante do caso particular, não efetiva a prática virtuosa.

Esta parece ser uma situação característica do *Akolastos*, pois sendo direcionado pelo prazer é indiferente as regras e, como resultado final, não é um homem virtuoso. Trata-se de uma situação que se inclui na definição proposta de “Ética 1”.

(6) O homem não concorda com as regras ou é indiferente a elas, ou mesmo, não está apto à escolha, mas ainda assim escolhe seguir as regras diante do caso particular. Ele efetiva com sucesso a ação virtuosa.

Esta situação seria plausível para o *Malakos*, proposto por Aristóteles, já que este tem por objetivo escapar da dor. Por medo de punição, mesmo não concordando, ou sendo indiferente às regras, opta por cumpri-las. Esta situação sugere a definição proposta como “Ética 1”.

(7) O homem não concorda com as regras e sua escolha é coerente, ou seja, diante do caso particular não obedece às regras. Sua escolha é bem sucedida e a ação é virtuosa.

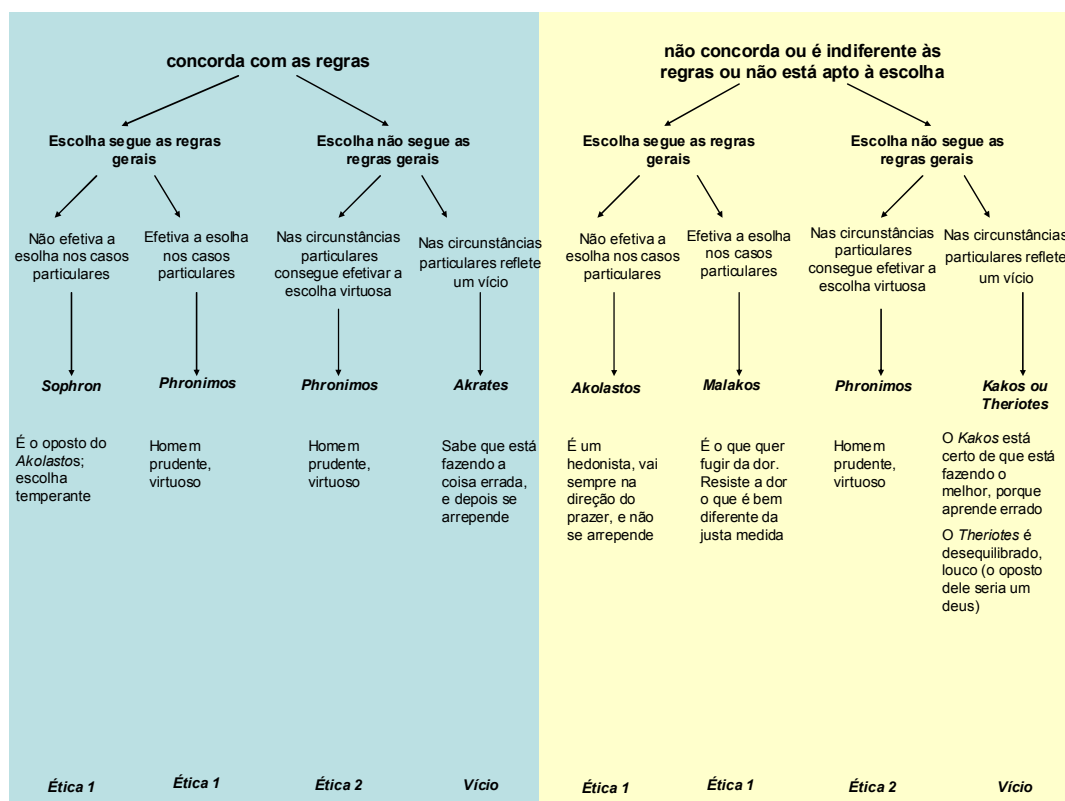
Mais uma situação típica do *Phronimos*, e que se coaduna com a definição proposta “Ética 2”, onde o discernimento na escolha livre e deliberada e conhecimento das circunstâncias particulares predominam frente à insuficiência da generalidade das leis.

(8) O homem não concorda com as regras, é indiferente a elas ou não está apto à escolha. Escolhe não seguir as regras, e a ação, no caso particular, se mostra viciosa.

Esta é uma situação onde poderíamos encontrar tanto o *Kakos* quanto o *Theriotos*. O primeiro porque, discordando das regras, pensa estar fazendo o

melhor, que se traduz por vício. E o segundo, o *Theriototes*, pelo seu desequilíbrio fora da normalidade humana, não está apto à escolha. Por resultar em um vício, nesta situação não se aplica nenhuma das definições propostas de virtude ética

As oito situações descritas podem ser observadas conjuntamente no diagrama a seguir. O resultado de cada situação se refere a uma das duas definições propostas “Ética 1” ou “Ética 2”.



De modo a testar as duas definições propostas à luz dos critérios de virtude ética considerados por Aristóteles, poderíamos talvez concluir que:

- a) Somente será considerada vício a prática que não atender a todos os critérios da virtude ética. E somente o *theriototes* e o *kakos* seriam considerados homens perversos;
- b) Somente será considerado um homem virtuoso aquele que atende a todos os critérios da virtude ética; e esta é a situação da « Ética 2 », somente possível para o *phronimos*;

c) Como « Ética 1 » poderemos entender as situações em que somente um critério da virtude ética é atendido, o da escolha (*proairesis*), e, curiosamente, nesta situação estariam tanto o *sophron* quanto o seu oposto *akolastos*, e também, possivelmente, o *malakos* - os dois últimos considerados homens malvados para Aristóteles. Isto é: parece ser elevado o risco de ter uma *polis* regida somente pela « Ética 1 ».

#### 4.4. Considerações Finais da Terceira Parte

Vimos que quem é capaz de praticar a “Ética 2” é o homem prudente (*phronimos*). A “Ética 1” por sua vez está associada às leis, os costumes e à educação da polis.

Mais que a “Ética 1”, a “Ética 2” para Aristóteles só é possível com a boa política, sendo o elemento que poderá orquestrar “Ética 1” e “Ética 2” na *polis*.

O *phronimos*, aquele que pratica a “Ética 2”, é capaz de agir conforme a justa medida, a partir da escolha deliberada, e tal ação virtuosa se dará independente da obediência a qualquer lei, podendo ser até mesmo uma prática que contradiz as normas vigentes; se assim for justo em circunstâncias particulares específicas.

Na segunda parte deste trabalho analisamos o livro V da *EN*, em que Aristóteles se dedica ao aprofundamento daquela que para ele é a principal virtude ética: a justiça. Ele compara o justo ao equânime, e chega à conclusão que na prática este último é superior. O equânime se torna superior ao justo na medida em que diante de situações em que a lei geral não se aplica, ele age corretivamente, privilegiando a justa medida frente à lei. Neste sentido podemos dizer que o *phronimos* é equânime para Aristóteles.

Poderíamos nos perguntar por que Aristóteles faz um tratado prático sobre a virtude ética e ao mesmo tempo sugere que, além das leis e da disposição, a prática ética só se dará com a presença de mecanismos que garantam a equidade?

Se observarmos as definições que propusemos, para facilidade de análise, para a “Ética 1” e “Ética 2”, que juntas resultariam na definição de virtude ética

proposta por Aristóteles, talvez possamos entender com mais facilidade o papel da equidade nesta dinâmica aristotélica.

Considerando primeiramente a “Ética 1” que definimos como sendo: processo de práticas virtuosas resultantes do hábito, em consonância às leis e à educação, que contribui, pelo exercício da virtude, para a prosperidade da vida política. Podemos afirmar que ela não é suficiente para garantir a prática virtuosa, já que vimos que as leis gerais não atendem todos os casos. Por outro lado, a “Ética 1” é absolutamente necessária na *polis*, pois, muitas vezes, o homem não possui maturidade suficiente para escolher de forma livre. De modo que, obedecer às leis ou aos hábitos culturais, ainda parece ser o caminho mais seguro – para a formação dos cidadãos e prosperidade da *polis* – na direção da prática virtuosa.

Observemos agora a definição complementar proposta para “Ética 2”: processo de práticas virtuosas resultantes de escolha refletida, praticada de modo apropriado à situação, sendo o agente capaz de rever, se necessário, sua própria disposição, e/ou as leis, em benefício do encontro da justa medida, direcionada a si e à prosperidade da vida política.

Percebe-se claramente que o homem, na “Ética 2” já tem condições de tomar suas próprias decisões considerando não só a si, mas também a coletividade. Sendo assim, será capaz de, em casos particulares, ser até mesmo crítico às leis vigentes, agindo conforme a virtude.

A equidade, por sua vez, não é superior à justiça no sentido absoluto para Aristóteles. Entretanto, vimos que o justo é aquele que segue às leis e a igualdade. Por isso o homem equânime é, na prática, superior ao justo, pois é capaz de identificar o “erro devido ao caráter absoluto da regra”, e lhe ser um “corretivo”. O equânime considera prioritariamente, antes do seu bem-estar individual, a prosperidade da *polis* como um todo.

Assim sendo, não seria a equidade o elo entre a “Ética 1” e a “Ética 2” propostas? Não poderíamos dizer que a virtude ética aristotélica só será possível no contexto da *polis* se forem realizadas estas três práticas: “Ética 1”, “Ética 2” e a equidade?

Em nenhum momento, pelo fato de privilegiar o equânime frente ao justo, Aristóteles desvaloriza as leis – elemento central da “Ética 1”. Ao contrário, para Aristóteles a lei é importante instrumento de controle e educacional, que cria o hábito - a disposição ética. É fundamental para educar o conjunto de cidadãos,

que, como observa Aristóteles, obedece mais, em um primeiro momento, ao caráter coercitivo da lei, do que ao argumento.

O que vimos, ao testar os vários homens virtuosos e perversos frente aos critérios da virtude ética propostos por Aristóteles, é que a “Ética 1” – que valoriza leis, hábitos, costumes – não é suficiente para garantir a ética na *polis*. E para chegar à “Ética 2”, em que o ponto central é a capacidade do homem de refletir livremente em cada situação particular, será preciso muitas vezes uma mediação que garanta essa equidade. Uma mediação que corrija aspectos não contidos nas leis, nos hábitos, nos costumes, de modo a que a prática ética seja salvaguardada ao encontrar, em cada situação, a justa medida na *polis*.

Na *polis* aristotélica deverá haver grande inter-relação entre “Ética 1” e “Ética 2”. Relação essa de certa forma teleológica, na medida em que Aristóteles vê a *polis* como ser vivo, que precisa de tempo para educar-se e amadurecer, até a plenitude. Podemos talvez dizer que é preciso agir inicialmente conforme a “Ética 1” para chegar à prática da “Ética 2”, esta que seria, para Aristóteles, o fim, a ética plena; ação virtuosa que leva à felicidade, ao fim último, ao bem supremo. Considera-se, neste caminho virtuoso, que caberá à política orquestrar “Ética 1” e “Ética 2” com vistas ao bem-estar coletivo, através do cumprimento das leis gerais e da prática da equidade quando estas não se mostrarem justas em situações particulares.

E por que separar “Ética 1” e “Ética 2”, se ambas são *êthikê aretê*? Muito provavelmente não se justificaria, porque há uma unidade necessária no fundamento da Ética aristotélica, constituída de duas faces que se completam e se harmonizam na *polis*. É uma *êthikê aretê* que tem no seu fundamento uma complexidade tal que resultou em rumos inexatos no discurso e na prática ao longo dos últimos 2500 anos.

A Filosofia moral entendida como disciplina filosófica dotada de uma história, de uma conceituação rigorosa e de uma tecnicidade que não pode ser improvisada continua tão ignorada quanto há dez anos. Reflexão ética e filosofia moral referem-se ao mesmo tipo de atividade intelectual: a saber, a compreensão desprovida de preconceitos do que está em jogo em uma questão, de suas convicções ou conseqüências, a avaliação de ações e não-ações possíveis, a deliberação e a decisão, combinadas com suas justificações às vezes plurais, às vezes incompletas. (...) a sorte da ética está indefectivelmente ligada à da filosofia moral.<sup>230</sup>

---

<sup>230</sup> M.Canto-Sperber, *A Inquietude Moral e a Vida Humana* – Capítulo I, p.15-16.