

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

DANIEL AIMI SCHONE

**SOBRE A MELHOR FORMA DE VIDA: AS VIRTUDES E SUAS IMPLICAÇÕES
PARA A FELICIDADE EM ARISTÓTELES**

Goiânia
2021

DANIEL AIMI SCHONE

**SOBRE A MELHOR FORMA DE VIDA: AS VIRTUDES E SUAS IMPLICAÇÕES
PARA A FELICIDADE EM ARISTÓTELES**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Me. Pe. Mário Correa da Silva

Goiânia

2021

(FOLHA DE APROVAÇÃO)

AGRADECIMENTO

Agradeço primeiramente a Deus pela minha primeira vocação: a vida. Graças a este chamado posso fazer parte de uma comunidade que me ampara e me guia nos caminhos de Deus. Por esta via pude percorrer um caminho formativo proposto pela formação religiosa Redentorista. Meus agradecimentos aos meus pais Douglas Schone e Terezinha Aimi Schone, por me educarem na fé e na moral para formar a pessoa que sou hoje. Aos meus irmãos Décio e Deuzimar pelo companheirismo e apoio.

Aos meus companheiros de pré-noviciado, Nelson Hugo e Bruno Moraes, que me suportaram e me animaram nos momentos necessários. A todos que passaram na minha vida durante os anos de formação na Congregação do Santíssimo Redentor. Estendo também a esta Congregação, na pessoa de nosso Provincial, Pe. André Ricardo de Melo, que me acolhe desde 2016 e ao Pe. Auro, meu formador do Postulantado, por todos os ensinamentos e encorajamentos.

Agradeço a todos os professores que durante este curso se empenharam para transmitir seus ensinamentos. De modo especial, agradeço ao Pe. Mário Correia que me orientou durante este ano na elaboração deste trabalho. Aos funcionários do IFITEG e a todos que de algum modo me ajudaram e/ou apoiaram para que durante esta caminhada formativa e acadêmica eu não desistisse. A todos, minha gratidão e oração.

*É preciso forçar-nos a ir na direção do extremo contrário,
porque chegaremos ao estado intermediário
afastando-nos o mais que pudermos do erro,
como procedem aqueles que procuram endireitar varas tortas
(ARISTÓTELES, EN. II, 1109b).*

RESUMO

O presente trabalho se apresenta no âmbito das discussões sobre a melhor forma de vida: as virtudes e suas implicações para a felicidade em Aristóteles e suas implicações na filosofia antiga para a felicidade. Tenta mensurar a realidade do arsenal conceitual que dê suporte ao seu enfrentamento a partir da obra “Ética a Nicômaco” de Aristóteles. Para isso estrutura-se em três capítulos. O primeiro “A vida humana e a ética”, trata-se de uma colocação do homem e sua vivência. Em três pontos é apresentado o homem como um ser de escolhas e deliberações, um homem caracterizado por ações racionais, mas que nem sempre consegue, necessitando das virtudes para ampara-lo. No segundo “Viver e agir conforme a virtude”, é apresentado o conceito de virtude e a sua diferenciação nas virtudes ética e dianoética. Por fim, no terceiro capítulo, “De uma vida boa à forma excelente de vida”, apresentam-se as implicações das virtudes para o homem, em sua vida de prazer, nas relações de amizade com o outro e por fim a felicidade como um bem alcançável em Aristóteles. Espera-se, com o estudo realizado, contribuir e fortalecer o debate de cunho ético-filosófico enquanto problema da vivência do homem apresentados na obra supracitada e suas implicações.

Palavras-chave: Aristóteles, virtudes, ética, dianoética, felicidade.

RESUMEN

Este trabajo se hace presente en el círculo de las discusiones sobre la mejor forma de vida: las virtudes y sus implicaciones para la felicidad en Aristóteles y las implicaciones que acarreta en la filosofía antigua sobre la felicidad. Así, la reflexión intenta medir la realidad de la variedad conceptual que le da sostén a su conflicto, partiendo de la obra *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles. Con esta finalidad, el trabajo se pliega en tres capítulos, siendo el primero titulado “La vida humana e a ética”, tratándose de una colocación del hombre y su convivencia. Además, se presenta al hombre como un ser de opciones y de deliberaciones, hombre caracterizado por acciones racionales, pero que ni siempre las consigue, precisando a las virtudes para ampararlo. En el segundo capítulo, titulado “Vivir y comportarse conforme la virtud”, se hace presente el concepto de virtud y a sus diferencias en las virtudes ética y dianoética. Ya en el tercero y último capítulo, con el título “De una buena vida a la forma excelente de vida”, se hacen visibles las implicaciones de las virtudes para el hombre, en su vida de placer, en sus relaciones de amistad con el otro y, finalmente, la felicidad como un bien alcanzable en Aristóteles. De esta manera, con el estudio realizado, se espera contribuir y fortalecer el debate de origen ético-filosófico, en cuanto problema de la experiencia del hombre presentados en la obra aristotélica.

Palabras clave: Aristóteles, virtudes, ética, dianoética, felicidad.

ABREVIATURAS

Aristóteles

EN = Ética a Nicômaco

Platão

Rep. = República

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
 1 A VIDA HUMANA E A ÉTICA	12
1.1 SOBRE A MELHOR FORMA DE VIVER	12
1.2 A ATIVIDADE QUE CARACTERIZA O HOMEM	19
1.3 A NATUREZA HUMANA E AS CONDIÇÕES GERAIS DA AÇÃO	23
2 VIVER E AGIR CONFORME A VIRTUDE	27
2.1 O CONCEITO DE VIRTUDE	27
2.2 VIRTUDE ÉTICA	33
2.3 VIRTUDE DIANOÉTICA	39
3 DE UMA VIDA BOA À FORMA EXCELENTE DE VIDA	43
3.1 SATISFAÇÃO DO VIVER	44
3.2 VIDA COMPARTILHADA.....	47
3.3 EUDAIMONIA: ATIVIDADE POR EXCELÊNCIA DO HOMEM	54
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	59
 REFERÊNCIAS.....	61

INTRODUÇÃO

A Ética é uma área de grande valor para a Filosofia e, por meio dela, muitos estudos são realizados. Demonstrando assim o grande desenvolvimento desta área, tanto para os antigos, no contexto de Aristóteles, bem como nas demais fases da Filosofia. Nesse contexto, Aristóteles procura realizar um diálogo com a ética. Por meio da ética, a filosofia passou por um grande desenvolvimento, a partir do qual uma consolidação tem seu ponto alto com os pensadores antigos. Entre os antigos, essa área do conhecimento se dirigia, de maneira principal, ao controle racional dos desejos e vontades, chegando a um estado perfeito (cf. MEDEIROS, 2016).

Desse modo, as dimensões política e social da ética se entrelaçavam, formando uma rede de pensamentos estruturais para a sociedade. Como acontece com Aristóteles, pois sua ética se une com a filosofia política (cf. Vázquez, 2000, p. 273). Desenvolve, portanto, as virtudes nesse sentido, com uma finalidade a ser alcançada. A ética se mostra como meio pelo qual a filosofia se consolida em pleno desenvolvimento, mantendo os homens como bons cidadãos.

Alguns pensadores modernos, principalmente séculos XVII e XIX, vendo a importância da filosofia ética de Aristóteles, voltaram a ele para basear alguns de seus pensamentos. Como ocorre com Espinoza e Descartes. Esse último de maneira principal, pois coloca a ética como virtude que tende para a noção de felicidade, que é alcançada pela vivência das virtudes (cf. CASTRO, 1998). Assim sendo, a volta ao pensamento do Estagirita é importante para tentar dialogar com a Ética e para o melhoramento da existência social do homem.

Aristóteles foi um pensador do século IV a.C., nascido no primeiro ano da XCIX Olimpíada, em 384/383, que dedicou sua vida aos estudos mais diversos. De botânica à anatomia, buscou conhecer sobre o mundo que o cercava, respondendo e fazendo interpelações. Discípulo de Platão frequentou sua Academia por vinte anos e, ali pôde discernir seu conhecimento, destacando-se entre os demais discípulos. Em muito contribuiu Aristóteles à filosofia. De modo especial no que tange o desenvolvimento da cognocência humana. Introduz na *pólis* um pensamento racional. O pensador apresenta também algumas divisões para a ciência, que se tornaram clássicas. São a poética, a teórica e prática. Ademais, será dedicada aqui parte prática, ou também chamada de política. Nesta divisão da ciência contém a ética, objeto de estudo deste trabalho.

A ética foi um campo que Aristóteles dedicou um tempo considerável. Em meio a tantos problemas no início da filosofia, Aristóteles se deteve, entre seus variados campos de pesquisa na perspectiva ética, isto é, no estudo das virtudes. Isso se deu, pois, no contexto que estava inserido, não se deteria tanto para um estudo que de nada contribuiria ou que não houvesse um ponto de ignição, haja vista que, segundo Marilena Chauí (2002, p. 344), há “três tratados de ética, a *Ética a Eudemo*, a *Grande Ética* (possivelmente não de Aristóteles, mas de algum estóico) e a principal obra, a *Ética a Nicômaco* ou *Ética Nicomaquéia*, em dez livros”. É por meio destas obras que se pode dar relevância à ética aristotélica.

Aristóteles vai tratar de virtude em sua concepção através de seu contexto social já que o pensador viveu num ambiente no qual não havia total paz ou caos, mas um período que não se tinha um controle da sociedade, pois estava tendo o fim da *pólis* e início do helenismo. Período de decadência e reconstrução. É nessa conjuntura que habitou Aristóteles. Ele, então, se perguntava qual a melhor maneira de viver. Qual seria, portanto, o bem maior da existência do homem, a *arete* colocada por ele. Buscou, então, responder como um cidadão de sua época poderia viver de acordo com a política, respeitando-a, mas que também almejasse a felicidade, como *télos*, a finalidade. Assim, a virtude pode ser colocada como a felicidade, que se alcança por meio da atividade da alma.

Trata-se neste trabalho a questão ética em Aristóteles na seguinte estrutura: No primeiro capítulo fala da vida do homem e algumas implicações. Suas ações, suas características e seus modos de vida possíveis. Mas, ficando a dúvida de como seria a melhor, concluindo que é a vivida de modo racional. No segundo capítulo, entra-se na questão das virtudes para o pensador. No primeiro tópico definimos virtude como a disposição do caráter. Nos tópicos seguintes falamos de virtudes: ética e dianoética.

Tendo perpassado pelo caminho da vida do homem, como vive, ou deveria viver na sociedade –pela vivência racional–, depois passando pelas virtudes, como se encaminhar na sociedade, chegou-se no último capítulo. Neste terceiro capítulo se entende sobre a forma de vida pautada pelo prazer, que nem sempre é de todo mau, o companheirismo do homem por meio de suas amizades e por fim a felicidade, como fim último da vida do homem.

Entende-se, dessa forma, que a vivência das virtudes, colocada por Aristóteles, é algo que toca diretamente a sociedade em que se vive. Cabe-se

indagar como o pensador desenvolveu seu pensamento, mostrando que a ética é um ponto chave para concluir sua importância na sociedade. É propício indagar também: em que lugar ou estado de espírito pretende-se chegar com os estudos realizados acerca da *arete*? Qual a importância da busca por esta teleologia, tão formidável para ele, por meio das virtudes-éticas? O que engendrará a partir de um aprofundamento no conhecimento ético? E qual a importância deste estudo da ética aristotélica para a contemporaneidade?

Para se dedicar a um estudo como esse, foi necessário um ponto de iniciação: compreender a importância e o alcance da noção de Virtude na filosofia de Aristóteles, em sua obra “Ética a Nicômaco”, elucidando como se chega à sua finalidade: a felicidade. Pretende-se analisar a maneira que Aristóteles resolve o problema já anteriormente colocado em Platão de qual seria a melhor maneira de viver. Verificar como que por meio das virtudes é possível chegar a um estado de bem-viver. Assim, destacar o modo que se pode alcançar uma relação de bem-viver a partir das virtudes, através do outro na amizade.

1 A VIDA HUMANA E A ÉTICA

Agora este itinerário pelo conhecimento se aprofundará sobre algumas características referentes a um tema importante para a filosofia em geral, a ética, haja vista que esse é um assunto perene nas discussões sociais. Desse modo, para melhor compreensão “de que” e “de quem”, inicialmente, será apresentado o contexto da vida dos gregos antigos, para se compreender e se situar na realidade de Aristóteles sobre a temática da virtude. Nesse sentido, será problematizada a melhor forma de vida, colocada, primeiramente, por Platão e, depois, por Aristóteles. Introduz-se, aqui, esse problema, para, mais a frente, ser exposto com maior clareza sobre a excelência do agir, segundo o Estagirita. Afinal, observa-se que uma vida deve ser levada de maneira a considerar um fim último (*télos*), conforme a filosofia de Aristóteles. De maneira particular, afirma ele que esse *télos* é nada mais que o Bem-Supremo a ser alcançado por todo aquele que o busca.

Serão mencionados pontos como o bem, a honra, a felicidade e a natureza que caracteriza o homem e sua atividade. Com isso, dá-se a compreensão sobre Aristóteles que, com seus escritos éticos, foram, em seu contexto, direcionados à sociedade de seu tempo. Então, conhecer a sociedade para a qual se dedica os escritos de Aristóteles, será importante para a compreensão de sua temática e de seus textos, para, dessa forma, captar aquilo que indiretamente ou talvez diretamente possa servir aos tempos atuais.

1.1 SOBRE A MELHOR FORMA DE VIVER

Sabe-se que sempre houve formas de condutas nas realidades de cidades ou civilizações. Desse modo, não foi diferente na sociedade da Grécia antiga dos séculos V e IV a. C, em que viveu Aristóteles e seus mestres Sócrates e Platão. Esses, portanto, tinham referências e supostas orientações para bons modos. Por algumas razões, esses assuntos foram debatidos por esses pensadores e, assim, a temática da ética ganhou destaque, inclusive em Aristóteles, que é o referencial para esse trabalho.

Duas décadas de estudos com Platão deram ao estagirita carga de conhecimento para que se posicionasse e defendesse seus pensamentos, assim

como fala Giovanni Reale, no segundo volume de sua obra “História da Filosofia Antiga”, quando apresenta um pouco da biografia de Aristóteles:

É certo que no arco de vinte anos passados na Academia que são os anos decisivos na vida de um homem, Aristóteles adquiriu substancialmente os princípios platônicos e defendeu-se em alguns escritos, e, ao mesmo tempo, submeteu a exigentes críticas, tentando dar-lhes nova direção (REALE, 1994, p.315).

Portanto, buscou, com seus escritos, fundamentar esses novos pensamentos, adquiridos durante o tempo que passou na Academia, mas não concordando com todas as proposições de seu mestre; na verdade divergiu em vários pontos, pois possuía ideias avessas às de Platão.

Em várias obras de Platão, inclusive A República, observa-se que não é retrato ideal do contexto que vivera, como outros pensadores que escreveram sobre a Grécia Antiga. Assim, depara-se com uma indagação em Platão, colocada em sua obra A República: qual seria a melhor forma de viver? (cf. *Rep.* 352d). Essa pode ser considerada a primeira e a principal pergunta da ética, que foi herdada por Aristóteles. Vale destacar que a questão ética, para os pensadores Sócrates, Platão e Aristóteles, está relacionada com uma comunidade democrática que de modo particular, relaciona-se com sua *pólis* (cf. VÁZQUEZ, 2000, p. 268).

Sobre a questão da herança de sua própria época, Bertrand Russell, ao falar de Aristóteles, afirma que: “Em linhas gerais, sua visão sobre a ética representa as opiniões que predominavam entre os homens educados e experimentados da época” (RUSSEL, 2015. p. 240). Assim, cada pensador fala de acordo com sua época, não fora dela. Aristóteles desenvolve problemas da ética que se faziam pertinentes na sua *pólis*.

Já no início da obra A República, é vista a preocupação com a maneira justa ou injusta em que vivem os cidadãos gregos. Distinguir essas formas é importante para compreender a melhor forma de viver e, assim, escolher entre vida justa ou injusta. No entender de Platão, o que caracteriza uma vida justa é a vivência das virtudes: sabedoria, coragem, temperante e justiça (cf. PLATÃO, *Rep.* 427 e). Para o autor, essa divisão das virtudes corresponde às três divisões que a alma possui. A reunião destas virtudes corresponde a uma harmonia que é pautada por uma ordem.

Como bom discípulo de Sócrates, Platão carrega consigo a ideia do “conheça-te a ti mesmo”, ou seja, o “conhecer” o seu interior, sua alma, para saber

como agir, para estar sujeito a uma vida injusta. Assim, na obra *A República*, Platão mostra que o saber viver é estar de acordo com uma ordem dada pelo bem. A vida na Grécia, conforme o autor deveria ser praticada de maneira harmoniosa, realizando essa ordem, que dá ao indivíduo um destino. Desse modo, o homem deveria ser adepto à ordem, por meio da vivência das virtudes, da harmonia entre a alma, a cidade e o mundo (cf. Lima Vaz, 1999, p. 98). Vê-se, portanto, nesse modelo, uma ética pautada no conhecimento e nas virtudes da alma como meio para alcançar o Bem, isto é, realizar a melhor forma de vida.

Platão apresenta o Bem de maneira indireta, sem dizer o que realmente ele é¹. Vê-se que esse conceito se relaciona ao pensador com a luz, representada pelo sol no seu famoso Mito da Caverna. Assim, pode-se discorrer, como fez Maria Celeste de Sousa (2013), que este Bem é como o luminoso, que nos dá abertura para enxergar aquilo que é próprio do homem justo. O bem é como o sol que ilumina o dia, dando-nos a possibilidade de distinguirmos os caminhos retos dos tortuosos (cf. PLATÃO, *Rep.*, 508c). Portanto, para o indivíduo alcançar uma vida justa, ele deve ligar-se ao bem. Com isso, percebemos que esse modo de vida, que deve ser levado pelo homem, é o melhor possível. É ela uma vida virtuosa, iluminada pela luz do Bem, que rege o homem, mostrando a ele o caminho a ser seguido.

Aristóteles herdou essa indagação e especulação de Platão, levando-o a discorrer sobre a melhor forma de viver. Ao iniciar sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirmou que “o bem é tudo aquilo que as coisas tendem” (*EN*, I, 1094a). Já é possível destacar aqui sua filosofia teleológica, que tende, segue para um fim, enquanto razão e finalidade. Desse modo, o Bem, para esse pensador, é, antes de tudo, algo a ser realizado, executado, de maneira que se tenha em mira um *télos*.

Assim como Platão apreendeu o bem de uma forma, com Aristóteles não foi diferente e, dessa maneira, ele afirmou:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo que todas as coisas tendem. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que as produzem (*EN*, I, 1094a).

¹ Alguns pensadores, que estudam Platão, descrevem que muitos conceitos apresentados por ele, não eram escritos porque dizia que a transmissão daria melhor pela oralidade, não pela escrita, como é o caso de Bem, que pouco se encontra escrito sobre este conceito. Assim: “Diante desta constatação os platônicos demonstram que os Escritos não são para Platão a expressão plena e a comunicação mais significativa de sua filosofia” (SOUSA, 2013, p. 6).

Sob esse viés, o pensador apresenta o bem para o qual todas as coisas tendem. Ademais, esse tender pressupõe uma ação correspondente, assim, cada ação possui seu bem em específico.

Vê-se também que o bem é comparado, por Aristóteles, à substância que existe por si mesma, independentemente de outro ser ou coisa para existir. Nesse sentido, o pensador expõe várias outras afirmações quanto ao bem. No parágrafo 1096a, ele traz que “o bem tem tantos sentidos como ser [...] o bem é algo que está para além do universal [...] bem difere de “bem-em-si” (*EN*, I, 1096a). O Bem é mais amplo do que se possa resumir em algumas poucas linhas, porém, Aristóteles insiste várias vezes na ideia de que bem é sim o fim último da vida do homem, o bem é autossuficiente, como a substância, que já fora mencionada, sem existir uma relação que una a todos esses “bens” de maneira unívoca. É perceptível que, em Aristóteles, o Bem é decorrente da prática, por isso, ele é praticável, como visto nas e pelas virtudes. Em Platão, ao contrário, o Bem é teórico. A partir disso, vê-se a exposição de Aristóteles sobre o Bem como substância:

Ora, o termo bem é usado tanto na categoria de substância como na de qualidade e na de relação, e o que existe por si mesmo, isto é, a substância, é anterior por natureza ao relativo (este, de fato, é como uma derivação e um acidente do ser); de modo que não pode haver uma Ideia comum por cima de todos esses bens (*EN*, I, 1096a).

É preciso entender que, quando o pensador aponta o bem como substância, o “bem-em-si”, é para criticar o pensamento de seu mestre, Platão. A crítica se dá pelo fato de que Platão apresenta o Bem como algo que parece simples, ademais, como visto, Aristóteles mostra o contrário, pois o bem é complexo e vasto, dependendo da ação desempenhada. Isso se dá, de forma clara, no parágrafo 1096b, no qual o pensador aponta que os platônicos não mostram todos os bens e que aqueles que eles buscam são referentes a uma única forma de bem. Termina o parágrafo dizendo que existem dois sentidos de Bem, os que são em si mesmos e os que estão em relação com estes (cf. *EN*, I, 1096b).

Percebe-se que uma vida deve ser pautada nos sentidos do Bem, de acordo com o colocado por cada pensador, como aquele que é autossuficiente; não está a deriva no mundo; está de acordo com a realidade de cada um; não é único, pleno e

acabado, pois esse seria impossível de alcançar. Aristóteles ainda acrescenta uma divisão do Bem, apresentando sua preferência, assim diz:

Ora, os bens têm sido divididos em três classes, e alguns foram descritos como exteriores, outros como relativos à alma ou ao corpo. Nos outros como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma, e como tais classificações as ações e atividades psíquicas (*EN*, I, 1098b).

Aristóteles dá preferência aos bens da alma, porque esses se relacionam à natureza racional do homem. Esses bens são aqueles que surgem na alma e a elevam de tal maneira que possam realizar aquilo que as favorecem e dar-lhes um estado de felicidade. Muitos pensadores darão créditos a essa forma de pensar, outros, de modo contrário, contestarão, mas algo é certo, como afirma Wilson Gualberto dos Santos (1997, p. 162): “O bem, depois de Aristóteles, jamais será visto como transcendente sem levar em conta as contestações aristotélicas”. O estagirita deu uma nova visão, a prática, para o termo bem e isso é um encaminhamento, um rumo definido para o que, mais tarde, ele irá tratar em sua ética sobre o tema de virtude, o bem praticável.

Com tudo isso, Aristóteles não fica preso a um único modo de viver, mas apresenta diversos modos com os quais o bem está vinculado, sendo que existe uma forma especial e elevada, uma atividade da alma que possa ser virtuosa. O Estagirita vai nos apresentar outras diversas e distintas formas, como o prazer, a riqueza, a honra, dentre outras formas, sendo estas também boas, ademais, a maior entre elas é a que tem em vista um bem maior. Desse modo, ele apenas relata que a melhor forma de viver, não é *a* ou *b*, mas aquela que vise sempre, por fim, a felicidade, como bem da alma, pois estes que relacionam com a alma, são os mais e verdadeiramente bens (cf. *EN*, VIII, 1098b).

O homem, desde sua origem, busca uma melhor forma de viver, para que possa desfrutar da vida em gozo, em estado de alegria, em prazer. Aristóteles identifica essa maneira máxima de viver como a felicidade, buscada nas mais diversas maneiras, mas sua realização coincide com os bens da alma. Nesse sentido, o pensador aponta que tudo se encaminha para o bem, o sumo-bem, e as ações concorrem para isso. Ele ainda apresenta que são bens alcançados pela ação e diz:

Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto os vulgos como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz. Diferem, porém, quanto ao que seja a felicidade (*EN*, I, 1095a).

É possível notar, já de início, em sua obra, o papel do bem para uma vida feliz e suas contribuições e consequências para a boa vivência na sociedade. Assim, é visto que todo o bem ou mesmo essa forma de viver a vida, se encaminha para algo que lhe conceda a felicidade e o prazer, pois uma vida boa, feliz, é algo que todos buscam ou ao menos tencionam. O que acontece é a distinção entre o que é entendido por felicidade, como colocado pelo pensador.

Não existe, em sã consciência, um ser que desfrute de sofrimentos e tristezas. Até mesmo os animais procuram um lugar que lhes causem bem, que gostem, que tenham água e comida, companheiros que sejam bons, companhia agradável e longe de predadores para que não precisem a todo tempo ficar em fuga. Como pode haver um ser que goste de calor ou frio excessivo? De passar fome ou sede? Que tenha que viver em constante fuga dos predadores? Assim, é o homem que procurou se estabilizar numa forma de (con)vivência que lhe proporcione comodidade, sossego, felicidade e prazer.

Ao tratar de prazer, nos tópicos 11 ao 14 do sétimo livro da obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles busca demonstrar que o prazer está ligado ao bem. O prazer é um bem quando é para evitar a dor e sofrimento, como ele coloca: “o contrário do que deve ser evitado, enquanto coisa má é bom. O prazer, por conseguinte, é necessariamente um bem” (*EN*, VII, 1153b). Destarte, nem todo prazer é mal, no sentido que o prazer é considerado bem, quando usado para evitar a dor. Ao contrário, Espeusipo, citado por Aristóteles, considera o prazer contrário ao bem e a dor (cf. *EN*, VII, 1153b). O prazer excessivo leva o homem ao vício e esse deve ser “remediado” com a virtude correta. Aristóteles afirma que, por todos buscarem o prazer, é isso um indício de que esse pode ser o sumo-bem que tantos falam (cf. *EN*, VII, 1153b). Não se tem plena certeza, até então, do que seria o sumo-bem que alguns pensadores já citavam, mas é apontada a busca pelo bem como forma de fuga da dor, portanto, pode sê-lo. Aristóteles, porém, sem negar o prazer, terá uma outra posição.

Outro modo de vida presente na civilização grega e apontado por Aristóteles é a vida honrosa. Por meio dessa, muitos guerreiros morreram defendendo sua

pátria, muitos políticos deram a vida defendendo a boa conduta da sociedade e muitos homens se esforçaram aspirando a *arete*, depois de gastarem sua vida em decorrência a um reconhecimento honroso. Sobre o tema da honra em Aristóteles, Werner Jaeger (2018, p. 29), afirma que está “intimamente ligada à *arete*. Nos primeiros tempos era inseparável da habilidade e do mérito. Segundo a bela explicação de Aristóteles, a honra é a expressão natural da medida ainda não consciente do ideal de *arete*, a que aspira”. Em vista disso, a honra se liga à virtude que o pensador grego apresenta. Por meio de atos honrosos, o homem se torna um virtuoso. A honra é capaz de mudar o homem, seja pela sua busca, transformando-o para alcançá-la, seja por sua atividade, já que é um homem novo, busca mudança contínua.

Jaeger ao se referir sobre a temática da *arete*, para o estagirita, o homem busca o aperfeiçoamento de suas virtudes como produto de uma auto-estima. Discorre dizendo referente ao cidadão grego que “a sua elevada apreciação de auto-estima, bem como a sua valorização da ânsia de honra e da altivez, deriva do aprofundamento filosófico plenamente fecundo das instituições fundamentais da ética aristocrática” (JAEGER. 2018, p. 33). Por meio disso, o homem que preza pela honra, busca uma boa vivência, sem deixá-la esmorecer, pois, para ele, é um bem muito importante para a constituição de bom cidadão. Ademais, isso concorre para aquilo que muito é visto: a busca pela honra apenas como meio de destaque dentre os demais cidadãos e não a busca para seu fim enquanto bom modo de viver na sociedade. A boa forma de convivência, muitas vezes, é mantida pela boa honra que causa àqueles que a praticam, sem desejarem fazer o bem ou mesmo viver de maneira honrosa. Essa forma se vincula, pois, à vida virtuosa.

Além de falar sobre a honra e o prazer, Aristóteles vai falar também de riqueza, que é também uma forma de viver. Em vista disso, ele aponta a riqueza, no livro 4 da *Ética a Nicômaco*, como “todas as coisas cujo valor se mede pelo dinheiro” (EN, IV, 1119b). Nesse modo de vida, o pensador elabora formas de como vivê-la. Não basta apenas juntar riquezas e viver de modo desordenado, há critérios para uma vida virtuosa de maneira que a riqueza não seja uma vilã. A prodigalidade e a avareza são os dois extremos da riqueza. A prodigalidade é a vivência e uso desgovernado da riqueza, já a avareza é o apego a ela mais do que devem (cf. EN, 1119b). Assim, o pensador coloca algumas das formas de viver, mas são formas que

devem levar o homem a uma boa vivência, não apenas um fardo que deve carregar. Cada modo de vida deve ser levado de maneira que dignifique o homem.

Portanto, Platão afirma a vida pautada numa virtude, orientada pelo bem, tal luz que tira a cegueira do homem e o faz enxergar o mundo da verdade. Aristóteles promove o bem, demonstrando que existem vários outros modos de viver, ressaltando que qualquer que seja a melhor forma, essa deve visar sempre à felicidade, pois é ela que dá ao homem o caráter de bom cidadão. Não basta apenas “escolher uma forma de vida” e ficar na espera que tudo será encaminhado de maneira passiva. Pelo contrário, o homem que tem a felicidade por objetivo deve buscar as maneiras de bem agir. Suas ações e atividades devem estar pautadas na forma de vida que escolheu. Com isso, serão vistas, no próximo tópico, as atividades que devem dar ao homem características.

1.2 A ATIVIDADE QUE CARACTERIZA O HOMEM

Agora, será tratada sobre a atividade que caracteriza o homem. Cada um deve levar a vida de modo digno, como visto anteriormente. A vida honrosa é digna ao ponto de que deve ser vivida a evitar quaisquer extremos e a vida pautada pelo prazer deve receber um pouco mais de atenção, já que é mais fácil o indivíduo se perder e passar a vivê-la desordenadamente. Os prazeres servem para desviar-se da dor ou de algo que cause mal. Desse modo, quando assim usado, o prazer passa a ser considerado, conforme Aristóteles, um bem. Seguindo esta linha, a riqueza é uma forma de vida, ademais, uma atenção deve ser tomada quanto aos seus extremos: a prodigalidade e a avareza. É preciso saber viver e aproveitar a riqueza sem sair do eixo da centralidade, com o cuidado para não acabar desviando para caminhos desregulados.

De modo análogo, Platão coloca o conceito de bem sendo aquele que dá ao homem uma luz de como se deve levar a vida. Este bem, como o sol ou a luz, colocado por Platão, levou Aristóteles a pensar no modo de vida. Podemos indagar, então: Qual é a atividade que caracteriza o homem? Como saber que esse está levando de maneira correta o seu viver? Assim, os modos de vida apresentados pelo pensador são válidos até o ponto de saber vivê-los. Por isso, fala-se da atividade que caracteriza o homem, afinal não basta apenas apresentar os modos de vida sem direcionar e apontar um caminho.

Como visto, o homem tem por meta o bem. É lúcido que o homem não caminha para aquilo que não lhe causa bem ou que queira praticar ações que o levem à fadiga. Acontece que, às vezes, acaba desviando do caminho e praticando atos que não estão de acordo com sua realidade, uma vez que pareciam melhores. Assim, percebe-se que o indivíduo vai sempre ao encontro daquilo que o dá precisão, certeza naquilo que faz ou diz. Como apresentado, o homem busca ser preciso naquilo que faz. Em vista disso, saber como fazer as ações e quais atividades desempenhar é de grande valia para seu modo de vida.

Pode-se perceber, no início da obra, que Aristóteles parece já apontar, de modo implícito, indício daquilo que pode ser a ação característica do homem: a ação que busca, tem em mira, um bem qualquer. É possível afirmar que o fim (enquanto *télos*) de suas ações é algo já colocado e que vemos. O próprio Estagirita nos apresenta que “verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (*EN*, I, 1095a). Toda ação do homem caminha, ou deve caminhar, para o bem agir, agir de maneira correta e coerente, caso contrário, estará em ressonância com a sua condição de cidadão, repele aquilo que é posto como caminho para a boa vivência.

O homem é dotado da capacidade de escolha de seus atos, sendo esses bons ou não, detendo-se a ele tal discernimento. Assim como um ser que depende do convívio, o homem também é dependente de ações, pois são intrínsecas a ele. Quanto às atitudes, vai nos dizer Marilena Chauí, (2002, p. 443) que “[...] as ações humanas são possíveis e não necessárias, pois decorrem de uma deliberação e de uma escolha voluntária entre alternativas contrárias, de sorte que os efeitos são variáveis e múltiplos, dependendo da escolha feita”. O homem necessita e depende de ações e essas acarretam consequências, de acordo com a sua escolha. O homem é, portanto, deliberador de seus atos. Influenciado pelo mundo em que vive, deve saber deliberar sobre aquilo que lhe causa instintos e o excita (cf. CHAUI, 2002, p. 443). Tem, pois, poder de escolha diante da polissemia de vida presente ao seu alcance.

Vê-se que em Aristóteles a vida é algo importante e não deve ser levada de modo desregrado. Deve ser seguida de modo condizente com sua postura. Deste modo, o pensador nos colocada a que

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e exercer o pensamento (*EN*, I, 1098a).

A vida é comum a todos os seres vivos. Ademais, apenas o homem é capaz de distingui-la das demais formas de vida e dos demais seres vivos. Os três modos de vida apresentados devem ser levados em consideração. Entretanto, o último tem um papel muito mais importante. Para o pensador, a vida pautada pelo princípio racional é a que de modo especial, caracteriza o homem.

O pensador vai também tratar de alguns pontos que dificultam o cultivo de uma vida boa, de acordo com a *arete*. E, assim, fala ao tratar de deliberação que: “É de presumir que devemos chamar objeto de deliberação não aquilo que um néscio ou um louco deliberaria, mas aquilo sobre que pode deliberar um homem sensato” (*EN*, III, 1112a). Com essas palavras de Aristóteles, fala-se de deliberação, de escolhas, que difere um tanto quanto de desejo. Assim, quanto aos desejos, o homem possui também vontades, que devem passar pelas deliberações, pois sabe-se que não as pode realizar de maneira integral e total, pois “o homem é o princípio motor de suas ações” (*EN*, III, 1112b). É ele livre para escolher seus atos e suas ações. É seu motor, aquele que produz o torque necessário para se mover e mover suas ações, colocando, assim, em prática a sua liberdade. As pessoas querem ser donas de si mesmas, por isso, deliberamos sobre aquilo que deliberamos, como diz o pensador que

Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que esta ao nosso alcance que é desejada após a deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir um resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos (*EN*, III, 1113a).

É assim que o homem procede, por meio de suas deliberações, mas, antes há uma deliberação e, dessa forma, delibera-se a partir de uma deliberação. Sempre se escolhe a partir daquilo que se conhece: o meio em que vive e suas relações. Desse modo, todo desejo possui uma finalidade, como diz Aristóteles no início do ponto quatro do livro dois de *Ética a Nicômaco*. Nem sempre esses desejos serão os melhores possíveis, porque, às vezes, ocorrerá de que o que é bom para um, não o é para outro. Nesse ponto, vê-se que o desejo se liga ao prazer, uma vez que

mesmo que o homem bom faça tudo com clareza, há algo que possa ou que realize que é de acordo com o prazer que o submete.

O homem delibera sobre o desejo e a escolha, mas, em Aristóteles, há diferença entre ambos. Para o pensador, o desejo está relacionado ao fim, como desejar que alguém ganhe uma competição, já a escolha se relaciona ao meio, pois não se escolhe algo sem julgar antes se pode ou não acontecer (cf. EN, III, 1111b). O pensador ainda descreve que a escolha é feita a partir daquilo que se conhece, não se escolhe a partir do que não se conhece. É o homem princípio de ação e responsável por sua disposição de ânimo. A moralidade de sua ação dependerá do fim, isto é, da tendência ao bem [virtude] ou da tendência ao que parece bem [vício] (cf. 1113b; 1114b). É, pois, por deliberação do próprio homem que se guia pelas virtudes ou pelos vícios, cabe a cada realizar isso de acordo com sua razão.

É a razão do homem que dá a ele a capacidade de escolha das ações. Ele não escolhe, ao menos não deveria, antes de passar pelo crivo da razão para saber se realmente o ato tem sentido, tem valor virtuoso ou não. Ademais, como Chaui coloca, o mesmo homem, que usa da razão para seus atos, é tendencioso para inclinações do corpo, como as paixões e os prazeres. Muitas vezes, deixa-se levar pelos apetites do corpo que captura, praticando ações sem antes, por meio de uma elucubração, defini-las se é visto como correta ou não.

Tomando por base o que foi até agora colocado, vê-se que é afirmável que a ação do homem capaz de caracterizá-lo, é uma ação racional. É por meio de atitudes racionais, movidas pela virtude, que o homem pode ser caracterizado. Esse homem torna-se peculiar pelo fato de ter a razão como bússola, que aponta o caminho, e as ações racionais como as pedras, que dão suporte no caminho para não cair em buracos ou valas. O homem é, portanto, sedento de ações, mas deve, antes, refletir se essas são meios virtuosos e racionais de praticá-las.

Por fim, Aristóteles, ao falar das ações virtuosas do homem, afirma que:

Sendo, pois, o objeto de escolha uma coisa que está ao nosso alcance e que é desejada após deliberação, a escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance; porque, após decidir o resultado de uma deliberação, desejamos de acordo com o que deliberamos (EN, III, 1113a).

Vê-se que ele já afirma a liberdade do homem enquanto delibera sobre seus atos. Está para nós essa escolha, assim como a liberdade de escolha. Quase em

forma de paradoxo, o Estagirita apresenta isso: a escolha é um desejo decidido de coisas que estão em nosso alcance. Não se pode decidir sobre algo que não se tem a possibilidade de escolhas, mas se pode decidir entre algo que se têm escolhas, como nossas ações. Temos escolhas, meios e formas de executá-las. Assim, escolhemos de acordo com aquilo que decidimos fazer, mas não devemos esquecer que essas devem passar, antes de serem praticadas, pela razão e pela peneira das virtudes, para que se tornem ações que caracterizem o homem e que pautem pela razão, na vivência virtuosa.

Mesmo o homem como político, ele ainda é animal, com sua alma tendo, portanto, suas paixões e emoções. Desse modo, a vida do homem deve ser uma constante busca de redescobrir-se e refazer-se, pois sempre encontra-se algo novo em sua alma e suas paixões. Assim, a natureza do homem leva-o a condicionar suas ações. Não basta saber o que é o bem ou qual a melhor ação ou propriamente a ação que caracteriza o homem, é necessário praticar. Ademais, nem sempre o homem sabe como proceder ou acaba se enveredando por caminhos complexos. A seguir, vê-se, pois, como deve proceder bem em sua deliberação e escolha.

1.3 A NATUREZA HUMANA E AS CONDIÇÕES GERAIS DA AÇÃO

Anteriormente, foi exposto sobre que o tipo de ação que melhor caracteriza o homem. Chegou-se, portanto, a uma conclusão de que é aquela pautada na razão, ou seja, uma vida racional. Para que se possa viver conforme a razão, deve-se, pois, viver uma vida virtuosa. Porém, o homem racional é também passional. Entremos, agora, neste que é o tópico sobre a natureza humana e as condições gerais da ação.

Chauí, comentando Aristóteles, vai mostrar que, para entender o homem, é obrigatório entender suas paixões e sua relação com elas. Caso contrário, não se entende o homem em seu ser essencial. Como dito, o homem é racional e passional, que se deixa levar pelas paixões. Assim, ela nos apresenta esse homem que deve ser entendido pela razão e também pelas paixões. Não se separa o homem das paixões (cf. CHAUI, 2002, p. 443-444). Entende-se, aqui, paixões de acordo com Aristóteles: “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” (EN, II, 1105b). Ademais,

essas paixões podem levar o homem ao vício e a vida desregrada, cabendo a ele dosá-las e remediá-las se assim for necessário.

Não basta saber das ações do homem, mas é a partir da compreensão das paixões, o *páthos*, que se compreende esse animal político. Com isso, tira-se alguma conclusão das suas ações, que devem ser pautadas pelas razões, pois, como dito, a paixão pode causar um desvio de caráter, levando o homem a não praticar as ações que coadunam às virtudes e perdem o bem como via que deve servir de iluminação.

Como colocado, cada homem é dotado da capacidade de escolha. Cabe a ele escolher e julgar o que é melhor para não divergir daquilo que lhe satisfaz, mas corre o risco de transviar seu caminho. Destarte, as escolhas sempre fazem parte da vida do homem, mesmo durante sua primeira infância, até a idade avançada, na qual, por meio de choro, reclamações, gritos, empurrões, dentre outros gestos, pedem e escolhem aquilo que lhe apetece. O desejo faz presença marcante na vida do homem. Assim, Aristóteles apresenta que “na alma existem três coisas que controlam ação e a verdade: sensação, razão e desejo” (*EN*, VI, 1139a). Dos três, a sensação não é causadora de nenhuma ação, pois até os animais a possuem. A razão, como observado, é a mediadora entre grandes feitos do homem, já que, por ela, muitas são as obras realizadas. Ademais, o desejo é um ponto periclitante, pelo fato de, se não realizado de forma racional, pode levar o homem a equívocos e feitos errôneos. Assim, o recomendado é que busque pelo “reto desejo” (*EN*, VI, 1139a). Porém, anteriormente, no livro terceiro da obra, o pensador coloca que sempre haverá aqueles que escolhem o desejo de acordo com suas vontades e paixões.

Para o homem mal, os objetos de desejo são tais que condizem com seu estado de vida má, para o bom, da mesma forma. Com isso, quais são realmente os objetos de desejo correto? Aristóteles responde dizendo “[...] que aquilo que em verdade é objeto de desejo é objeto de desejo para o homem bom, e qualquer coisa pode sê-lo para o homem mau [...]” (*EN*, III, 1113a). Considera-se, portanto, que objeto de desejo, é aquilo que um homem bom, que vive de acordo com a sociedade e a vida racional, assume como objeto de desejo.

Por meio das emoções e paixões, o homem busca fugir da dor, não sendo essa agradável a ele. É a ação interna do homem que, de acordo com as influências externas, busca o prazer para afastar a dor. É diante deste homem cheio de desejos

que nos encontramos sempre que nos deparamos conosco. Assim como buscamos aquilo que é melhor, buscamos fugir da dor e encontrar o prazer. Somos, então, afetados pelos nossos objetos de sensação. Os nossos desejos dependem daquilo que o outro acaba causando, voluntaria ou involuntariamente, pois tudo nos afeta, inclusive aquilo que não nos é dirigido.

Para Aristóteles, uma coisa é conhecer o bem, outra coisa é realizá-lo, pois isso depende das paixões e ações que podem ser voluntárias e involuntárias (cf. EN, III, 1110a). Assim, vê-se que um homem que realiza algo ruim ou desonroso por coação, para evitar um mal maior ou por ignorância, agiu involuntariamente, não tendo a intenção de fazê-lo. Ao contrário, quando alguém realiza algo com intenção e vontade, esse agiu voluntariamente, tendo plena consciência do fato.

Desse modo, deve ser feita uma distinção antes de julgar a ação de alguém, para que não se tenha um juízo equivocado ou errôneo. Assim, o pensador aponta três disposições morais a serem evitadas para que se pratiquem boas ações: “o vício, a incontinência e a bruteza” (EN, III, 1110a). Temos a razão e a continência como contrários aos dois primeiros, os quais são recomendados à prática. Para a bruteza, o pensador recomenda a opor a uma virtude sobre-humana, como a comparação com deuses.

Vê-se que o homem é capaz de realizar ações e de comandar sua própria vida por meio do bem, sendo a luz que o ilumina; tais ações que o homem pratica podem e vão caracterizá-lo. Por fim, vê-se que, por meio da liberdade do homem, ele pode cair em situações complicadas que as desviarão do caminho. Assim, conclui-se que a atividade que caracteriza o homem é a racional, mas não basta saber o que é, precisa que sua deliberação esteja de acordo com essa. O mesmo homem nem sempre consegue seguir uma vida pautada pelo bem, pois ele é dotado de paixões e desejos, podendo cair na vida de vícios e incontinências. Para remediar isso, ele deve partir para o uso das virtudes, essas sim são capazes de devolvê-lo à vida do bem.

No que tange a escolha ou deliberação, Aristóteles, ao falar das virtudes, aponta que o homem tem a capacidade de realizá-las ou não, ser virtuoso ou não. Cabe a cada um, por sua escolha, seguir um caminho que leve para uma vida justa e boa, apesar dos enfrentamentos pelas escolhas, ou viver em desacordo com as opções virtuosas. O homem é um ser de paixões e desejos, por isso deve saber deliberar, afinal está à escolha de cada um. Tem-se uma intuição para saber o que e

como escolher as ações a serem desenvolvidas e, apesar de aparentemente todos os homens desejarem o bem aparente, como afirma Aristóteles, não são, muitas vezes, capazes de exercitar as virtudes para se chegar realmente ao estado de bem-aventurança. Ficam apenas na superficialidade daquilo que se tem.

Visto que tais paixões devem ser moderadas e dosadas com virtudes, para que não se tornem nocivas ao homem, deve-se compreender o que e quais são essas virtudes. O homem pode ser um poço de paixões e desejos, por isso aqui colocamos para, mais a frente, mostrar como pode ser realizado o combate das paixões excessivas. Será visto, pois, que as virtudes éticas estão para corresponder a alma e corrigir essas paixões, mas, primeiramente, o que são essas virtudes colocadas por Aristóteles, desenvolvendo, então, o tema central deste trabalho.

2 VIVER E AGIR CONFORME A VIRTUDE

Foi visto, no capítulo anterior, sobre a vida do homem, suas ações e aquilo que o representa. De todas as atividades que o homem desempenha, há aquelas que o melhor caracteriza. Chegamos à conclusão, portanto, que essas que o representam são as atividades racionais. O homem dotado de razão irá, agora, ser representado pelas ações que passam antes pelo crivo da razão, mas tendo em vista que estas ações pressupõem deliberação e desejo.

Sendo, pois, o homem passível de ações em deliberação e desejo, ele também se encontra com suas paixões, mas essas devem estar de acordo com a razão. É aqui que o indivíduo deverá saber dosar os desejos, as escolhas e as paixões, pois pode cair em extremos, o que, segundo o autor, não é bom. Surge, portanto, um justo meio, para que isso não aconteça, por intermédio de sua razão, praticar ações que estão no meio termo entre os vícios.

Para isso, o homem pode contar com as virtudes, que o ajudarão a manter-se no caminho do meio-termo ou da justa medida. Usando esse apoio, não será impossível de cometer erros ou de desviar o caminho, mas é com ajuda destas virtudes que voltará mais fácil para a direção certa dos seus atos. Ver-se-á agora sobre as virtudes que Aristóteles apresenta e como elas se desenvolvem.

2.1 O CONCEITO DE VIRTUDE

O homem, como colocado no capítulo anterior, é dado às ações que acompanham o desejo. Tratemos agora de virtude, suas influências no agir e sua importância. No primeiro livro da obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, ao falar de bem e felicidade, os relaciona às atividades do homem, as quais pertencem à alma e essa às ações de modo geral, a *práxis*. Para isso, ele mostra que não basta praticar ações, mas devem sê-las de cunho virtuoso. Assim, mostra que existe quem seja considerado bom apenas por não praticar ações más, porém, esses não praticam boas ações. Ademais, para o pensador, todo homem deve praticar boas ações para assim ser considerado virtuoso, pois deve “[...] agir e agir bem” (*EN*, I, 1099a).

É constante no Estagirita a busca da eudaimonia (felicidade) e considerando que, para o autor, tudo tende para ela, vê-se que a virtude é um meio para alcançá-la. Enquanto alguns dizem que a felicidade advém da fortuna ou dos bens

exteriores, “outros a identificam com a virtude” (*EN*, I, 1099b). Desse modo, o autor expressa sua concepção dizendo que a felicidade é alcançada através do viver de maneira virtuosa. Para ele, pode se chegar à felicidade aquele que não está mutilado das virtudes, por meio de estudo e também por meio da diligência (cf. *EN*, I, 1099b).

Toda ação visa algo em específico, desde o correr para se chegar a algum lugar rápido, pois está atrasado, ou correr por esporte. Essas também são ações virtuosas propostas pelo autor, tendo por objetivo a felicidade, e são preferíveis pelo fato de serem, em primeiro lugar, causadoras dessa eudaimonia. O autor parte do pressuposto de serem as mais duráveis, por este modo, devem ser as que predominam na hora da escolha. Aristóteles diz que “nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como atividades virtuosas, que são consideradas mais duráveis, do que o próprio conhecimento da ciência” (*EN*, I, 1100b). Se tais ações são, portanto, mais duradouras que o conhecimento da ciência, deve, então, o homem gastar dias e dias agindo de acordo com isso. Desse modo, poderá ser lembrado como aquele que bem praticou as virtudes ou que soube usá-las da melhor maneira possível (cf. *EN*, I, 1100b).

Nesse sentido, vê-se que a ação virtuosa e a prática das virtudes têm um papel que torna o homem feliz. Paradoxalmente, como nos diz Aristóteles, só poderemos afirmar a felicidade de alguém no fim de sua vida (cf. *EN*, I, 1099b). Como isso se dá? Alguém só é considerado feliz, desfrutador da *Eudaimonia*, se viveu uma vida pautada nas virtudes, por isso, se dá a conclusão de que alguém levou uma vida virtuosa no fim de sua vida. Digna de louvores são as virtudes, pois, sem elas, não se tornaria possível a prática de boas ações, especificamente as ações nobres. Tais congratulações são realizadas não para as virtudes em si, mas dirigidas aos atos, sendo esses do corpo ou da alma (cf. *EN*, I, 1101b).

A alma apresentada é composta por três dimensões, conforme o pensador: paixões, faculdades e disposição de caráter, e a virtude está contida em uma dessas (cf. *EN*, II, 1105b). Trazendo a conhecer essa divisão da alma para o pensador, ele apresenta o que cada uma significa, contém ou causa na vivência do homem na sociedade. Paixões são, para o autor, aquilo já colocado no capítulo anterior: cólera, apetites, medos, audácia, inveja, alegria, amizade, ódio, desejo, emulação, compaixão e sentimentos que são acompanhados por prazeres ou dores. As faculdades são os meios pelos quais o homem é capaz de sentir as paixões,

conforme citado. Já por disposição do caráter, entende o autor pelas coisas que, tendo por referência às paixões, são boas ou más, aqui, pode-se entender como medidor destes.

Assim o autor detalha ainda mais mostrando a função desta alma. Vê-se sobre a virtude humana e por virtude humana compreende-se como a da alma, não a do corpo. A virtude é, de maneira particular, uma parte da alma que leva o homem a escolher entre ser bom ou ser mal. Não pode pertencer às paixões, pois não se pode ser chamado bom ou mal pelas paixões. Tampouco pode ser ela uma faculdade, pois é essa que leva à prática das paixões. Dessa maneira, as virtudes não pertencem às paixões nem às faculdades do homem, restando apenas à disposição do caráter (cf EN, II, 1106a). Não basta apenas colocar que virtude é uma disposição de caráter, é necessário, conforme o autor, dizer qual tipo de disposição de caráter. Em vista disso, fala o pensador:

Observemos, pois, que toda virtude ou excelência não só coloca em boa condição a coisa de que é a excelência como também faz com que a função dessa coisa seja bem desempenhada. [...] Portanto se isso vale para todos os casos, a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que faz desempenhar bem sua função (EN, II, 1106a).

Vê-se que a virtude é a responsável pela boa realização das ações do homem. Não basta ter um olho, mas é preciso que esse seja bom para ver bem. Se o olho não está bem, não desempenhará sua função de ver bem. Esse é o papel da virtude: tornar possível o bom desempenho da postura de vida que se espera de um cidadão. É, pois, a disposição de caráter que dá ao homem essa postura, por meio disso, ele saberá a forma de bem desempenhar sua função. Dado isso, percebe-se que é necessário compreender cada uma das virtudes para podermos integrá-las nos atos oportunos e, assim, fruir uma vida virtuosa.

Para poder analisar se uma pessoa está vivendo de maneira virtuosa ou não, é necessário avaliar seus atos, são esses que caracterizam o homem. Como foi dito, a disposição do caráter é a mediadora entre o agir bem ou mal, porque ela que tornará o homem bom, fazendo desempenhar bem sua função. Como colocado no capítulo anterior, a ação ou atividade que caracteriza o homem se dá por meio da razão. O homem deve levar uma vida de maneira a pautá-la na razão: uma vida racional.

Aristóteles coloca, no capítulo dois do segundo livro de *Ética a Nicômaco*, que os atos do homem devem ser estudados, como foi apresentado no capítulo anterior deste trabalho. Estes são responsáveis por caracterizarem o homem como bom ou mal, virtuoso ou não, pois cada caso é um caso, cada ato é um ato, dando ao homem diversas características. Uma ressalva deve ser feita, conforme já faz o pensador: o que torna o homem mal ou bom, não está apenas em realizar virtudes como coragem, temperança, justiça ou outra, mas a maneira que pratica, com excesso ou demasiado pouco. Aqui, Aristóteles apresenta a justa medida, para que seja dosado tudo aquilo que se faz, nem de mais, nem de menos. O meio-termo, ou justa medida colocada pelo pensador, é o ponto certo das ações. Nos escritos do autor, vê-se esse conceito ou definição sobre o que ele entende por justa medida ou meio termo. Desse modo, ele apresenta que:

Em tudo que é contínuo e divisível pode-se tomar mais, menos ou uma quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós; e o igual é um meio-termo entre o excesso e a falta. Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativamente a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco (*EN*, II, 1106a).

O meio-termo é compreendido não como algo para um ou outro indivíduo, mas o é para todos e é apenas um para determinada circunstância, como afirma o pensador. Sendo um ponto entre dois extremos, ele ainda coloca que podemos considerar como uma média aritmética. O ponto médio entre dois pontos, os extremos, os vícios.

Parece algo difícil, mas o pensador detalha mais ainda para a melhor compreensão de quem o acompanha. Ele demonstra, então, os “indicativos de caráter o prazer e a dor que acompanham o ato” (*EN*, II, 1104b). Mais a frente, ele explana o porquê desses serem indicadores de caráter dizendo que “a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres” (*EN*, II, 1104b). A virtude que se relaciona com ação e também com a paixão, é acompanhada por estes dois indicativos de caráter, assim, relaciona-se virtude com prazer e dor, para evitar que sejam praticados de maneira desordenada.

Com isso, Aristóteles coloca que é importante saber as condições para considerar e identificar uma ação virtuosa, “em primeiro lugar deve ter conhecimento

do que faz; em segundo lugar, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável” (EN, II, 1105b). A escolha da ação é importante, pois são critérios para identificação de virtude. Não basta apenas praticar pelo praticar, isso não torna alguém virtuoso, apenas um repetidor de boas ações.

Além de tais dispositivos para acompanhar as ações do homem, se estão de acordo com o caráter, o pensador indica mais um meio de identificar. Agora, de maneira especial, as más ações, chamadas de vícios. Esses são parecidos com a paixão, mas diferencia-se no sentido de que

Como existem três objetos de escolha e três de rejeição – o nobre, o vantajoso, o agradável e seus contrários, o vil, o prejudicial e o doloroso [...], além de ser comum em animais, este também acompanha todos os objetos de escolha, pois até o nobre e o vantajoso se apresentam como agradáveis (EN, II, 1104b).

Os vícios são como inimigos sutis que, disfarçados de boas ações por serem agradáveis, levam o homem a se perderem na prática de ações pelo prazer. Deleita-se na prática do prazer pela falsa ou imperfeita facilidade que tem. A dor é mais difícil, pois não se delibera agir de maneira dolorosa pelo bem que faz, mas apenas pela ação virtuosa. Assim, uma ação que pode gerar ação boa, pode também destruí-la, pelo fato de que praticar pelo prazer, deixa de ser para o bem do outro e passa a servir como gratificação pessoal ou pelo fato de ser um vício. Entretanto, é nisso que consiste a virtuosidade, encarar os desafios, aqueles difíceis que aparecem de maneira clara ou sutil (cf. EN, II, 1105a).

À vista disso, o pensador mostra que o homem é suscetível a cometer erros de diversas maneiras, seja por ignorância, medo, prazer, dor, paixão, desejo ou outros milhares de motivos que não cabe citá-los aqui. Ademais, acerta-se de uma única maneira, por meio da virtude, é ela que leva o homem à boa prática das ações, a preferir o meio-termo nas escolhas para não se deixar praticar atos que tendem para dor, paixão ou prazer (cf. EN, II, 1106b). Somente a virtude é essa mediadora ou o único meio em Aristóteles para ser bom. Portanto, ele nos mostra que

Virtude é, pois, uma disposição do caráter relacionada com a escolha e consistente em uma mediana, isto é, a mediana relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta. [...] a virtude encontra e escolhe o meio-termo. [...] a virtude é

uma mediana; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo (*EN*, II, 1107a).

Com isso, o autor aponta, de maneira bem central, aquilo que discorre sobre o conceito de virtude: disposição do caráter que tem em vista um sumo-bem, pautada pelo meio-termo, a mediana entre dois vícios e aquilo que é demasiado ou aquilo que é pouco. Surge, pois, o papel da virtude: ser a medianeira entre estes dois pontos. Existem, nesse sentido, maneiras de agir de acordo com cada virtude, não existindo para o pensador apenas uma maneira de virtude. As ações que são praticadas, tendo como ponto de partida a escolha, deve ser aquela advinda de uma base realizada na razão. O homem que pratica atos racionais é também dotado de uma sabedoria denominada pelo autor como prática, classificada como uma virtude dianoética. Como já mencionado, o pensador detalha cada coisa que expõe. Ele aponta um conceito, mas, para isso, ele elabora uma explicação para tudo aquilo que está envolvido. Assim sendo, com a virtude não é diferente.

O Estagirita mostra o conceito de virtude no parágrafo 1107a do segundo capítulo de *Ética a Nicômaco*. A virtude que buscamos é a do homem e essa não corresponde ao corpo, mas sim à alma. Essa alma, em Aristóteles, possui duas partes: uma racional e a outra irracional (cf. *EN*, I, 1102a). Ademais, ele não se contenta com a definição que descreve, pois parece que seria muito superficial dizer que virtude é uma disposição do caráter e mediana entre dois vícios, com isso, apresenta dois tipos de virtude, a virtude moral e a intelectual, de acordo com a alma.

Ao falar da divisão o autor coloca que

A virtude também se divide em espécies de acordo com esta diferença [da divisão da alma em racional e irracional], porquanto dizemos que algumas virtudes são intelectuais e outras morais; entre as primeiras temos a sabedoria filosófica, a compreensão, a sabedoria prática; entre as segundas, por exemplo, a liberalidade e a temperança (*EN*, I, 1103a).

Dessa maneira, para melhor elucidar, será falado sobre cada uma delas, compreendendo o que cada uma significa e o que rege o conceito geral de virtude. Primeiramente, falaremos sobre as virtudes morais ou também conhecidas como éticas.

2.2 VIRTUDE ÉTICA

Ao falar da divisão da alma, mostra-se as duas partes concebidas por Aristóteles: a parte da alma racional (níveis deliberativo e contemplativo) e a parte desprovida de razão (níveis vegetativo e apetitivo), pois as virtudes seguem a alma (dianoética e éticas). Como vai dizer o pensador, a alma é divisível, assim como qualquer coisa divisível (cf. *EN*, I, 1102a). Com isso, cada uma das duas virtudes, morais e intelectuais, correspondem a uma dessas partes da alma.

Ver-se-á aqui sobre a virtude moral, suas características, a qual parte da alma está relacionada e o porquê dessa relação. De antemão, vê-se que as virtudes morais são aquelas que se relacionam ao hábito, do qual advém o nome, que veremos mais a frente. Desse modo, “os hábitos dignos de louvor são chamados virtudes” (*EN*, I, 1103a). Toda ação boa deve ser imitada, pois aí e têm as virtudes. Procurar-se-á, então, discutir sobre os hábitos dignos de louvor.

Para o pensador, as virtudes éticas ou morais são as que os homens têm capacidade de apreender e aprender a partir do hábito, como colocado pelo autor: “a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ἠθική) [ethike] por uma pequena modificação da palavra ἦθος [ethos] (hábito)” (*EN*, I, 1102a). Dessa forma, afirma que, assim como as artes, essas virtudes podem ser desempenhadas por qualquer pessoa que as praticar. Tornamo-nos arquitetos, construindo casas, tornamo-nos tocadores de lira, construindo e tocando liras e assim por diante. São ações que, a partir do ensino e da dedicação à aprendizagem, são capazes de serem praticadas. Aristóteles afirma que “[...] pelos atos que praticamos em nossas relações com os homens nos tornamos justos ou injustos; pelo que fazemos em presença do perigo e pelo hábito do medo ou da ousadia, nos tornamos valentes ou covardes” (*EN*, II, 1103b).

Ademais, Aristóteles alerta para um perigo: “é das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude, assim como toda arte. [...] se não fosse assim não haveria necessidade de mestres [...]” (*EN*, II, 1103b). Precisa-se de mestres que possam ensinar sobre como praticar as virtudes, de modo especial, as éticas. O que diferencia um bom de um mal tocador de lira é como aprendeu a tocar, do mesmo modo ocorre com as virtudes, o que gera ou destrói uma virtude é a maneira de como [não] aprendeu a praticá-las. Por isso, a

importância de um bom mestre para o ensino das artes e, da mesma forma, as virtudes.

As virtudes éticas são o meio termo entre o excesso e a falta, vícios que, muitas vezes, complicam a vida do homem que não sabe ou não aprendeu a viver de maneira racional na sociedade. Essas virtudes possuem características próprias, como a apresentada, que é adquirida pelo ensino e pela prática, as quais devem ser realizados de modo simultâneo. Além disso, a virtude ética possui a regra da moderação ou meio-termo, já apresentado acima, que leva o praticante da ação a escolher a porção intermediária entre o vício, seja este vício o excesso ou a falta.

Qualquer indivíduo, em suas ações, busca aquilo que julga ser melhor para si. Desse modo, procura sair da dor e, normalmente, ir pela via que lhe causa prazer. Conhecemos bem estes dois vícios, pois como afirma o pensador: “cresceram conosco desde a nossa infância” (*EN*, II, 1105a). A virtude ética tem o papel de equilibrar os dois meios, a dor e o prazer, pois, muitas vezes, pode acontecer de, querendo evitar a dor, cair no excesso do prazer, pois “medimos nossas ações pelo estalão do prazer e da dor” (*EN*, II, 1105a). Essa disposição do caráter ganha o papel de moderadora entre estes.

Outra regra para a virtude ética que se desdobra em três é apresentado no quarto tópico do segundo capítulo de *Ética a Nicômaco*: conhecer o ato, e, conhecendo, saber escolhê-lo e, por fim, praticar de maneira firme e imutável. Sobre isso, Aristóteles esclarece que: “é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável” (*EN*, II, 1105a). Não podemos apenas conhecer tais ações, é preciso praticá-las para, dessa forma, realizá-las de modo firme e imutável.

Fora visto, portanto, que virtude é aquela disposição do caráter que leva o indivíduo a praticar a partir do conhecimento do seu ato, boas ações ou ações que façam bem a ele e a seus circundantes. Assim, Aristóteles afirma que as virtudes são escolhas ou passam pelo crivo da escolha (cf *EN*, II, 1106a). Essa escolha está entre dois extremos, chamados pelo pensador de vícios, os que causam o prazer, de modo excessivo, ou a dor, o meio-termo, apresentado acima.

Aqui, o pensador coloca doze virtudes como meio termo entre dois vícios, dentre o capítulo segundo e o quinto de *Ética a Nicômaco*, a saber: 1) a virtude da mansidão como meio termo entre raiva e impassibilidade; 2) a virtude da coragem

como meio termo entre temeridade e a covardia; 3) virtude da vergonha como meio termo entre imprudência e timidez; 4) a virtude da temperança como meio termo entre intemperança e insensibilidade; 5) a virtude da indignação como meio termo entre inveja e o oposto que não é apresentado com nome; 6) a virtude da justiça como meio termo entre o ganho e a perda; 7) a virtude da liberalidade como meio termo entre prodigalidade e avareza; 8) a virtude da veracidade como meio termo entre pretensão e autodesprezo; 9) a virtude da amabilidade como meio termo entre hostilidade e adulação; 10) a virtude da seriedade como meio termo entre complacência e soberba; 11) a virtude da magnanimidade como meio termo entre vaidade e estreiteza da alma; 12) a virtude da magnificência como meio termo entre suntuosidade e mesquinharia (cf. *EN*, II-V).

É possível observar que cada virtude é um meio termo, uma mediana entre dois vícios que peca por excesso ou por falta, como observado acima. Sir David Ross, ajuda a compreender as virtudes éticas ou morais e suas finalidades, de maneira clara, as agrupando de modo que fique mais bem compreendido. Assim, ele classifica:

1) três virtudes consistindo nas atitudes corretas em relação aos sentimentos primitivos do medo, prazer e ira; 2) quatro virtudes respeitantes a dois dos objetivos principais do homem na sociedade: a riqueza e a honra; 3) três virtudes de caráter social; 4) duas qualidades que não se podem considerar virtudes, visto não serem disposições da vontade (ROSS, 1987, p.208).

Vê-se, então, a classificação de Ross a respeito das virtudes éticas para o estagirita. Cada qual possui um vício, seja a falta de determinada virtude ou o excesso, que também é prejudicial. Deve-se sempre buscar o meio termo, evitando o excesso e o demasiado pouco. Dentre as virtudes apontadas, existem aquelas mais relevantes, a que todos podem e têm capacidade de praticar e também aquelas que nem todos podem praticar, como é o caso da magnificência, que é a virtude de gastar grande quantia de dinheiro com algo digno. “Por isso, um homem pobre não pode ser magnífico, visto não ter os meios de gastar apropriadamente grandes quantias” (*EN*, IV, 1122b).

O pensador aponta uma das virtudes de modo a ser considerada a maior entre as virtudes morais: a justiça. Será aqui dedicado algumas linhas à essa virtude. Ficará por saber ao menos o que é a virtude da justiça, como considerar alguém

justo ou injusto? Por que Aristóteles a considera como a maior e mais completa das virtudes? É possível, então, discorrer sobre a virtude da justiça para elucidar uma das virtudes em Aristóteles e, assim, fecharmos o ponto das virtudes morais, também chamadas éticas. Portanto, para justificar essa afirmação de que a justiça é a maior entre as virtudes, o autor diz que:

A justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo. Por isso, a justiça é, muitas vezes, considerada a maior das virtudes, e nem Vésper, nem a estrela-d'alva são tão admiráveis; e proverbialmente, na justiça estão compreendidas todas as virtudes. E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer a virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros (EN, V, 1129b).

A justiça aparece como base ou princípio das demais virtudes. Apresentada pelo autor como a completa, observa-se, pois, que é nela que possui a completude das virtudes, de maneira que quem a possui, logo possuirá também as demais, se acaso ainda não as tiver. Vale destacar que é considerada como completa não pelo fato de ser finalizada em si mesma ou em quem a tem, mas por ser praticável aos outros ou, conforme colocado, em relação ao próximo. Não é louvável ou honroso ser justo a si mesmo, mas sim ao próximo. O autor mesmo critica aqueles que praticam as virtudes, de modo especial a justiça, de modo privado, já que ela deve ser exercida, principalmente, para com o próximo.

Quem possui a virtude da justiça, pode ser considerado um homem virtuoso, pois, nele, há a plenitude das virtudes, mais honrada e admirada que o personagem Vésper, nem a estrela-d'alva. Henrique C. de Lima Vaz (1999, p.124) diz que o livro dedicado à virtude da justiça: “constitui sem dúvida, um dos textos fundadores de toda reflexão ocidental sobre Moral e Direito”. Assim, vê-se novamente a influência do pensador para os tempos pósteros a ele. Contribui de maneira inimaginável com a base, o alicerce para o direito ocidental.

O Estagirita dedica todo o livro quinto da obra *Ética a Nicômaco* para tratar sobre a virtude da justiça. Portanto, nesse livro, especificamente na introdução, ele aponta três considerações antes de falar da virtude da justiça. Em primeiro lugar, devemos saber com qual tipo, qual espécie de ações, ela se relaciona. No segundo apontamento, dentre os meios-terms assinalados, de qual tipo é a justiça. Por fim,

entre quais extremos está situado o ato justo, o ser justo. Dando seguimento ao que é a virtude da justiça, aponta-se, então, que: “entendem por justiça aquela disposição de caráter que torna as pessoas propensas a fazer o que é justo, que as faz agir justamente e desejar o que é justo” (*EN*, V, 1129a). Assim, ser justo não é somente praticar atos justos ou desejar ser justo, mas a junção de ambas as coisas, praticar e desejar ser justo.

Há diversas formas de se classificar uma pessoa justa. Aristóteles aponta que uma pessoa justa pode ser aquela que pratica e respeita as leis. Mas por que “pode ser” e não “é” esse um homem justo? O Estagirita coloca que o homem pode ser considerado injusto pelo desejo que tem pela injustiça e esse desejo pode ser o menor possível para o ser assim considerado (cf. *EN*, V, 1129b). Como dito, quem pratica e observa as leis é considerado um homem justo, pois as leis possuem a seta apontada para o bem comum. Dessa forma, o pensador coloca que boas leis são capazes de formar, na sociedade, homens bons e virtuosos na justiça.

Nesse sentido, podemos nos perguntar sobre algum exemplo de injustiça. Para isso, apontamos, conforme o autor, três exemplos de injustiça: “[...] covardia [...] avareza [...] ganância [...]” (*EN*, V, 1130a). Esses são exemplos práticos do que é injustiça. São apontados outros modos de injustiça, como toda aquela que se dá “contrário à lei” no sentido amplo e todos os outros dizem respeito ou está atribuído, de alguma forma, a uma espécie de maldade (cf. *EN*, V, 1130a). Sobre a diversidade de divisões da justiça, fala Aristóteles que: “Está bem claro, pois que existe mais de uma espécie de justiça, e uma delas se distingue da virtude no pleno sentido da palavra. Cumpre-nos determinar o seu gênero e a sua diferença específica” (*EN*, V, 1130b). A justiça é ampla ao ponto do pensador dedicar um livro inteiro da obra para poder discorrer sobre esta virtude.

Classificações de como são praticáveis atos justos são colocados, primeiramente, de duas espécies: a distributiva e a corretiva. A primeira se valha na questão de distribuição de honras, dinheiro e donativos, de acordo com a necessidade de cada um; a outra, na correção de atos errados de membros da sociedade. Nessa última, possui uma divisão, pois pode ser feita uma correção de maneira voluntária, que é a mais correta, ou de maneira involuntária, sendo a última clandestina e violenta. De modo mais geral, esse apanhado de colocações, se resume a uma justiça baseada na proporção geométrica, na divisão igualitária daquilo que se tem entre os partícipes destes atos. Russell (2015, p. 242) afirma que

nos pensamentos moderno e contemporâneo, entende-se justiça como forma de igualdade. Todavia, para o Estagirita, justiça é sim uma proporção entre as partes envolvidas. Mais a frente, o pensador discorre sobre a divisão de acordo com a meritocracia, que é a divisão de acordo com aquele que merece mais ou que desempenhou melhor seu papel.

Ainda o Estagirita coloca algumas outras divisões e apontamentos importantes, como a de que nunca um ato justo será justo em todo lugar, chamada justiça equitativa, colocada pelo pensador no tópico 10 do quinto capítulo de *Ética a Nicômaco*. Em cada realidade, contexto e dimensão, a justiça mostrará o que é justo. Ele aponta a justiça também na questão monetária. Cada produto tem seu valor, cada trabalho braçal tem seu valor, ademais, não se pode querer corromper a lógica para ganhar sobre isso, pois configura-se um ato de injustiça. Destarte, nem todo ato injusto, torna quem o praticou um homem injusto. Só se torna injusto aquele que pratica atos injustos por vontade, conhecimento e liberdade, caso contrário, em um dos três pontos, quem praticou não é considerado injusto, o mesmo se dá ao contrário. Não se é justo por praticar atos justos, mas é necessário ter a vontade, a liberdade e o conhecimento para que se torne ato justo e a pessoa também se torne justa.

Com tantas divisões e subdivisões, conceitos, relacional ao homem e demais ocorrências, Aristóteles afirma que: “se conclui que a justiça é algo essencialmente humano” (*EN*, V, 1137a). O homem é o ser que, com suas relações, torna-se difícil de conviver, por isso, divisões, imposições, leis e demais meios são colocados para tentar manter-nos numa vida digna, justa e igualitária. O homem por si, não consegue se manter em ordem consigo e, principalmente, com o outro. Dessa forma, as virtudes surgem como meio do homem se relacionar e saber dosar aquilo entre o extremo e o outro, o excesso e a falta.

Encerra-se aqui esse tópico com a demonstração breve e singela sobre a virtude da justiça para Aristóteles, tendo em vista a grande discussão que ele realiza um dos mais discutidos por pesquisadores e o mais controverso. Não se pretende, aqui, inserir todo o significado da virtude para o pensador. Fora apresentada apenas, de modo singelo, uma virtude ética para uma melhor compreensão. Está é, pois, a virtude ética, que é adquirida a partir do ensino e da prática. Será posto agora o outro modo de virtude apresentado pelo autor: a virtude dianoética.

2.3 VIRTUDE DIANOÉTICA

Vê-se que as virtudes morais são advindas a partir do hábito. A prática leva o indivíduo a desenvolver e reter as virtudes éticas, que não dependem de uma capacidade elevada da alma. Ademais, isso vai ser necessário para as virtudes dianoéticas. A parte mais elevada da alma é, agora, responsável pela parte dessas virtudes. Vale constatar, mesmo já apresentada a virtude moral, que todas as virtudes são da alma, como vai dizer Aristóteles: “Dividimos as virtudes da alma, dizendo que algumas são virtudes do caráter e outras do intelecto” (*EN*, VI, 1139a). Dessa forma, vê-se a afirmação dupla do pensador, ao falar de virtudes da alma e também de sua divisão, entre virtudes do caráter e do intelecto, éticas e dianoéticas.

As virtudes dianoéticas pertencem à parte racional da alma. Ademais, é feita uma divisão dessa parte racional. Conforme o Estagirita, a parte racional da alma pode ser classificada em científica e calculativa. A parte científica é responsável pela operação em relação às coisas mutáveis, tem por função a verdade pura e simples. Já a calculativa é indicada pelo nome, calcula entre as variantes para, assim, realizar uma escolha e, assim, sua função se dá de maneira prática, a verdade prática. “Logo, as virtudes de ambas as partes serão aquelas disposições segundo as quais cada uma delas alcançara a verdade em sumo grau” (*EN*, VI, 1139b). As duas fazem parte de uma parte maior da alma, a parte inteligível, racional, mas cada uma possui suas virtudes próprias em busca da verdade, conforme o autor.

Em quatro pontos, Aristóteles vai apontar, no parágrafo 1144a da *Ética* a Nicômaco, a importância que tem a virtude intelectual ou dianoética, como também é chamada. No primeiro, ele aponta as virtudes que são dignas de escolha pelo fato de pertencerem a ambas partes da alma; no segundo ponto, essas virtudes, de fato, produzem algo, não como algo exterior produz algo interior. O pensador usa a ideia da arte médica não produzir saúde, mas a da saúde produzir saúde. Partindo para o terceiro ponto, se pode considerar não somente uma opinião, mas um ensinamento vai dizer que a obra que um homem realiza, só será perfeita se estiver de acordo com a sabedoria prática e também com a virtude moral. No último, o autor discute, retomando algo dito antes, sobre a realização de atos. Sem dar diretamente o título de virtuoso para quem pratica um ato de virtude, pois nem sempre uma ação é realizada por vontade ou escolha. Assim, somente é virtuoso aquele que delibera realizar tais ações, pois “a virtude torna reta a escolha, mas que coisas sejam aptas

por natureza a por em prática a nossa escolha” (*EN*, VI, 1144a). Não basta realizar uma ação, mas, antes, devem ser aptas por natureza. Devem ser escolhidas e deliberadas no que tange o agir de acordo com tal ação.

Há uma ligação entre as duas virtudes propostas por Aristóteles, a virtude ética e a virtude dianoética, afinal elas não se dão de maneira separada, uma é complementar a outra. Por esse motivo, Reale realiza uma afirmação sobre esse elo entre as virtudes, afirmando que: “não é possível ser virtuoso sem a sabedoria, nem sábio sem a virtude ética” (REALE, 1994, p.418). Assim, vê-se a importância das virtudes por sua ligação, pois a sabedoria, seja ela teórica ou prática, desenvolve um papel importante no ser sábio.

Tratar-se-á, pois, de enumerar e classificar as chamadas disposições, de acordo com que a alma possua a verdade. Aristóteles aponta cinco: “a arte, o conhecimento científico, a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a razão intuitiva” (*EN*, VI, 1139b). O autor vai desmembrar cada uma dessas disposições para melhor serem compreendidas. Para isso, ele usa do capítulo quatro até o capítulo oito. Nesse entremeio, elabora e discorre detalhadamente sobre cada uma dessas apresentadas.

No conhecimento científico é tratado de objetos existentes ou, conforme Aristóteles, eterno ou universais. Todo esse conhecimento é possível de ser ensinado por meio da indução ou silogismo. O agir e o produzir, conforme o pensador, são distintos, porém, ambas são atividades raciocinadas. A arte está inserida nessa dimensão praticável, pois é uma atividade passível de ação que envolve o reto raciocínio. Conforme o pensador, todos podem produzir arte, ademais, devem deter a capacidade de produzir que envolva o reto raciocínio, pois sem ele não se pratica ou produz arte. A sabedoria prática é indicada pelo nome. É a que sabe e é usada para realizar ações. Temos como exemplo deliberar sobre o bem e o mal, ser bom ou não ser, mas tendo em visto o que é bom para si, contribuindo para o bem de maneira geral (cf. *EN*, VI, 1139b).

Aristóteles coloca que a razão intuitiva é a disposição, de maneira especial a da mente, que jamais leva o homem a enganar-se. Sendo assim, é capaz de capacitar com a verdade, sejam elas de coisas variáveis e também invariáveis. Eis, pois, o que é a razão intuitiva. Dentre as evidenciadas pelo autor, resta falarmos da sabedoria filosófica. Essa é a disposição mental pela qual se realiza os interesses pessoais. Não é algo diferente das demais disposições, pois ela é uma combinação

entre a sabedoria prática com a razão intuitiva. Em vista disso, tem por objeto a deliberação e o pensador ressalta que não é qualquer deliberação, mas deve deliberar bem (cf. *EN*, VI, 1141b).

Ver-se-á, pois, de modo mais aprofundado, a Sabedoria Prática. Tendo esse valor maior, a única virtude intelectual, o restante apenas disposições menores. De modo particular, sobre essa sabedoria cabe discorrer acerca das realidades humanas que são objetos de deliberação, dando ao homem a capacidade da boa escolha. Assim, detém conhecimento dos universais, sem deixar de conhecer os particulares. Isso significa que não basta ao homem saber que as carnes leves [universais] são digestíveis e saudáveis e não saber quais as espécies de carnes leves [particulares].

Um homem dotado de sabedoria prática é capaz de “[...] deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e a vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral” (*EN*, VI, 1140a). Dessa forma, a sabedoria prática delibera sobre aquilo que conduz à vida feliz e, por meio desta deliberação, que vem pela reta razão, é que o homem se torna capaz de agir bem. A reta razão está para a sabedoria prática, por este motivo que é permitido a ele agir e agir bem.

Com a sabedoria prática, o homem é capaz de ser bom, pois, sem ela, não é possível sê-lo. A maldade perverte e impossibilita o entendimento da razão, que leva ao bem agir. É pelo princípio racional que a sabedoria prática traça seu caminho, pois sem essa razão o homem não compreende o sentido desta sabedoria (cf. *EN*, VI, 1144b). Estando a sabedoria prática ligada diretamente a razão pura, como já mencionado, o homem não se torna bom no sentido estrito da palavra, apenas quando dotado de sabedoria e razão. A virtude da prudência proporciona todas as virtudes, pois é, portanto, ela que fornece os meios de produzi-las (cf. *EN*, VI, 1145a). A sabedoria filosófica produz felicidade, mas essa felicidade só se efetiva na sabedoria prática.

Convém ressaltar que, as virtudes intelectuais são apenas duas: sabedoria filosófica e a sabedoria prática. As demais são apenas disposições de conhecimento. A sabedoria prática é traduzida conforme o pensador por *phronesis* [julgamento, equilíbrio] (cf. *EN*, VI, 1140b). Os latinos chamaram de Prudência, mas muitos pensadores discordam dos latinos e prefere chamar de sabedoria prática.

Tudo isso não é apenas algo colocado por motivos aleatórios. Como visto, todos os estudos de Aristóteles detinham um fim, a felicidade. Para isso, ver-se-á no próximo capítulo como se dá essa felicidade e porque é fruto das virtudes. O professor Guy Hamelin diz que “Assim, se queremos descobrir em que consiste a felicidade, o bem, então é preciso estudar não somente as virtudes morais, mas também as virtudes intelectuais” (HAMELIN, 2017, p.1). Busca-se, agora. Depois de se ter compreendido as virtudes, entender como se dá a *eudaimonia* para o pensador.

3 DE UMA VIDA BOA À FORMA EXCELENTE DE VIDA

O viver depende de muitos meios e entremeios, mas são necessários para que possa ser alcançada a forma excelente de vida. O bem, a honra, o prazer, a riqueza e as virtudes são formas que ajudam ou atrapalham a esse modo de vida que é almejado. Quando algum indivíduo se indaga ou indaga alguém: qual a melhor forma de vida? Pode acontecer de receber uma resposta no sentido de: a melhor forma de vida é a que se cuida do corpo, se exercite, aqui levando em conta a vida física. Pode ocorrer de receber também um: a boa vida é aquela que se pautar no respeito e na harmonia. Esses são desejos que, muitas vezes, deseja-se por desejar ou pelo bem que nos causam. Portanto, visa-se, muitas vezes, o prazer e a felicidade. Ver-se-á aqui que o prazer pode ser causa de ser bom ou mau, pois tudo nele depende da intenção e do que se busca. Já a felicidade é como um fim em si mesmo, que Aristóteles coloca como aquilo que deve ser sempre o objetivo a ser alcançado.

Para encaminhar-se ao fim deste trabalho, após a reflexão sobre a vida do homem e as implicações da virtude nela, será discorrido agora de algumas, se assim se pode dizer, consequências ou implicações. Alguém que se deixa levar pelos prazeres, pode ser considerado como intemperante, mas nem sempre a vida pelo prazer é má. Ao falar do homem, fala-se também de sua relação com o outro. O indivíduo não seria capaz de viver no mundo se não houvesse ninguém mais além dele mesmo. Desse modo, o pensador coloca uma virtude que parece ser comum e simples, mas não é. A melhor relação que se pode possuir entre duas pessoas é a amizade. Essa amizade é muito mais que uma relação entre duas pessoas, é um laço que as une com um objetivo. Ver-se-á, então, que amizade é, depois da justiça, a maior virtude do homem, pois na luz de uma amizade tudo pode nascer.

Neste capítulo, abordar-se-á sobre a felicidade: esta é considerada, no pensamento aristotélico, o cume das virtudes. Este tema é tão caro para muitos pensadores e, em Aristóteles é ainda mais. Para ele, é feliz aquele que na vida foi capaz de viver de acordo com as virtudes. Deste modo, a felicidade se torna difícil de ser atribuída a alguém enquanto vivo para isso ele irá colocar que apenas se diz que alguém foi feliz, no fim de sua vida. No fim, Aristóteles conclui dizendo quem é o mais feliz dos homens, pois para ser considerado feliz, existem alguns atributos e apenas um homem os contém.

3.1 SATISFAÇÃO DO VIVER

A vida humana tem seus desafios e modos, como visto no primeiro capítulo. Será exposto agora um pouco mais sobre o prazer que, muitas vezes, acaba sendo julgado e sofrendo um preconceito linguístico. Aristóteles desenvolve, no capítulo sete de sua obra, um discurso recorrente para entendermos o prazer e suas contradições e contribuições para o homem. Não basta colocar que a vida pautada pelo prazer é boa ou ruim, deve-se, antes, compreender como se dá esse prazer, qual sua raiz, pois, como veremos, ele pode ser bom ou ruim.

O pensador discorre sobre três opiniões acerca do prazer. A primeira, que o prazer não pode ser bom. A segunda, que algum prazer pode ser bom. Por fim, a terceira, que mesmo se todos os prazeres fossem bons, o prazer não pode ser classificado como a melhor coisa do mundo (cf. *EN*, VII, 1152b). Nesse sentido, o prazer pode ser compreendido, para aqueles que negam o prazer de modo veemente, como uma disposição natural que advém a partir das vontades e desejos. Esse prazer não é praticado de maneira igual por todos. Vê-se que os temperantes evitam o prazer, da mesma forma os que são dotados de sabedoria prática – que foi colocada no capítulo anterior quando colocado sobre as virtudes dianoéticas –, procuram evitar a dor se isentando dela, sem buscar aquilo que é agradável, pois são estorvos para o pensamento. Como já visto, o bem é louvável pelo fato de ser atributo de uma arte, desse modo, o prazer não é considerado bem, porque não existe uma arte do prazer, somente é bem aquilo que possui uma arte referente a ele (cf. *EN*, VII, 1152b).

Para aqueles que entendem o prazer não sendo bom em sua totalidade, o pensador coloca mais dois argumentos: alguns prazeres são vis, logo, devem ser censurados, e outros que são nocivos, pois algumas coisas boas podem ser doentias (cf. *EN*, VII, 1152b). Portanto, assim entende aqueles que julgam o prazer como não sendo ruim ou mal em sua totalidade.

Para a última opinião apresentada, mesmo todos os prazeres do mundo sendo bons, eles não são o fim último, apenas um processo e o pensador desenvolve algumas páginas para justificar essa afirmação. O prazer não pode ser desconsiderado como um bem, mas também não o é maior que todos os bens. Nessa perspectiva, se segue a afirmação seguinte na qual é de conhecimento que

nem todos os prazeres são maus. Alguns prazeres são bons, como aqueles que desejam a saúde, ou aqueles que desejam o conhecimento. Com esse prazer pelo conhecimento, o pensador coloca que: “visto que os prazeres advindos do pensar e do aprender nos fazem pensar e aprender ainda mais” (cf. *EN*, VII, 1153a).

As ações e práticas possuem o que o autor vai chamar de “arte”, mas, para o prazer, ele entende que não se tem uma arte, ao contrário do que é com o perfumista ou cozinheiro, com a arte do odor e sabor. Um homem que não controla seus desejos e se vale só dos prazeres é intemperante, destacando os prazeres corporais. Este é outro argumento apresentado pelo autor: nem sempre os homens sabem como adequar seus desejos e prazeres, pois “tanto os homens brutos como as crianças buscam prazeres da segunda espécie” (*EN*, VII, 1153a). Quando o prazer se dá de maneira a evitar dores, esse é considerado bom, como apresenta Aristóteles que assim é necessariamente um bem, por ser um modo de se distanciar da dor.

Quando exposto referente ao sumo bem, fora visto que não se tinha uma definição, apenas suposições. Ao apresentar que o prazer nem sempre é bom, o pensador nos indica que isso não é critério para desconsiderar o prazer como sumo-bem, uma vez que não se sabe o que é este sumo-bem, apenas que se difere do bem conhecido. Com esse entendimento, muitos pensam que a vida feliz é de todo agradável, ligando a ela o prazer, mas o autor apresenta que “a felicidade é uma coisa perfeita” (*EN*, VII 1153b) e o prazer não se liga aquilo que é perfeito. Aristóteles afirma sobre o fato de ser o prazer uma possibilidade do sumo bem alegando o seguinte: “Em verdade o fato de todos os seres, tanto os brutos como os homens, buscarem o prazer é um indício de que ele seja, de certo modo, o sumo bem” (*EN*, VII 1153b). Com isso, pode-se afirmar que o prazer é algo que todos ou grande parte dos homens o busca, o que acaba se tornando potencial conceito ou característica para o sumo bem. O meio-termo pode ser uma vida de prazer, de forma, então, licenciada.

A dúvida sobre a posição do prazer entre o bem ou mal é insistente. Existem várias posições sobre isso, mas os que são considerados prazeres carnavais são conforme os menos nobres. Os excessos, como já vimos, de modo especial no capítulo anterior, é algo a ser evitado. Aquele que se apegua aos excessos do prazer é considerado mau. Como coloca Aristóteles: “o homem mau é mau por buscar o excesso e não por buscar os prazeres necessários” (*EN*, VII 1154a). Destarte, esse

modo de buscar o excesso de prazer se dá pelo fato de querer evitar a dor a qualquer custo; por não ter mais com o que se sentir prazer, buscando, assim, os excessos.

Alguns estágios da vida são mais propícios à entrega aos prazeres, como a mocidade, como apresenta o pensador que: “as pessoas jovens, devido ao processo de crescimento, encontram-se numa condição semelhante à dos embriagados, e a mocidade é um estado agradável” (EN, VII 1154b). Em contrapartida, nem tudo é pelo excesso, alforria e devassidão. Têm-se alguns prazeres que podem sim ser considerados de bom tom. Desse modo, o Estagirita afirma que

Os prazeres que não envolvem dor, pelo contrário, não admitem excesso; e esses se contam entre as coisas agradáveis por natureza e não por acidente. Por coisas acidentalmente agradáveis entendo as que agem como meios curativos (pelo motivo de serem pessoas curadas por elas, mediante alguma ação da parte que permanece sadia, o processo é considerado agradável); e por coisas naturalmente agradáveis entendo as que estimulam a ação da natureza sã (EN, VII 1154b).

Assim, é possível observar que aqueles prazeres que não envolvem dor, não admitem excesso, não se pode querer tê-los para além do necessário. São esses, portanto, agradáveis de modo natural, sem esforço. Porém como nem tudo é eternamente durável, o prazer não é. Não há coisas agradáveis que durem muito por causa da natureza frágil e volátil do homem. “Não existe coisa alguma que seja sempre agradável, já que nossa natureza não é simples, mas existe em nós também outro elemento por sermos criaturas mortais” (EN, VII 1154b). A mutabilidade do homem dá a ele a convicção de que tudo é mutável, nada é permanente ou eterno. Esse deve ter consciência disso para saber como prosseguir diante dessa impermanência das coisas, pois “[...] assim como o homem vicioso caracteriza-se pela mutabilidade, a natureza que necessita de mudar é viciosa, por não ser simples nem boa” (EN, VII 1154b).

Como ocorre que nem todos os prazeres são bons, deve haver algo que possa moderá-lo. A virtude da temperança tem esse papel de moderadora dos prazeres. Essa virtude foi vista entre as virtudes éticas, no capítulo terceiro da *Ética* a Nicômaco. Foi visto que:

o homem intemperante é assim chamado porque sofre mais do que deve quando não obtém as coisas que lhe apetece (sendo, pois, a sua própria dor um efeito de prazer), e o homem temperante leva esse nome porque

não sofre com a ausência do que é agradável nem com o fato de abster-se (EN, III 1118b)

Eis o motivo de ser chamado temperante, sabe viver sem aquilo que é agradável, em sua ausência ou abstinência. Essa virtude é a mediana entre o vício e o prazer. O homem intemperante não se torna apático em relação a tudo que possa causar prazer, mas, ao contrário, sabe valorizar e se apegar àquilo que causa um prazer que contribua de alguma forma. Deseja somente os prazeres que contribuem para uma boa saúde ou a condição do corpo (cf. EN, III 1119a). Assim, o prazer moderado condiz com a satisfação do viver. Ocorre que alguns pensadores associam prazer com felicidade. Todavia, Russel (2015, p. 248), afirma que “no sentido em que Aristóteles o emprega, prazer é diferente de felicidade, ainda que não possa existir felicidade sem ele”. Portanto, prazer não é felicidade, como coisa em si, mas é necessário o prazer para se alcançar a felicidade.

3.2 VIDA COMPARTILHADA

O homem, em sua existência, necessita de companhia. Como colocado no capítulo primeiro, se fosse dada à oportunidade ao homem morar sozinho no mundo, não desejaria, pois deseja alguém junto. Para isso, o homem passou a realizar interações entre eles para não se sentir só. Alguns se relacionam para suas atividades, para constituírem famílias e para as mais diversas atividades e relações. Ademais, a maior entre essas relações é a chamada amizade. É tão importante que Aristóteles apresenta como “sumamente necessária para à vida. Porque sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens” (EN, VIII, 1155a). Já vemos a importância dada pelo pensador para a amizade.

O laço que engloba uma amizade é realizado de diversas formas, seja ele pela necessidade algo, pela relação que se tem com outra pessoa ou estados dentre outros. Entre dois amigos, não se faz necessária a virtude da justiça, pois, entre eles, a amizade é considerada a mediadora de suas relações, não deixando que uma parte falte ou exceda, e, como ainda coloca o pensador, a “mais genuína forma de justiça é uma espécie de amizade” (EN, VIII, 1155a). Uma amizade bem fundada é aquela que nenhuma outra virtude pode ser capaz de opinar em seu interior, pois ela, por si, é capaz de desenvolver o seu convívio.

Nem sempre uma amizade é sincera ao ponto de sê-la para o bem mútuo. Pode ocorrer de uma amizade estar fundada em um papel de interesses entre uma ou as duas partes. Há três espécies de amizade apresentadas pelo autor, pois não se tem apenas uma única amizade que classifique a todos, pois “a cada uma delas existe um amor mútuo e conhecido” (*EN*, VIII, 1156a). Em cada um, é percebível uma forma de amor, que está incluso aquilo que, para mim, será útil, no caso das duas primeiras formas de amizade.

A primeira forma de amizade apresentada é a amizade pela utilidade. O nome já nos indica no que está pautada essa amizade, naquilo em que o outro é útil para mim. Não é, pois, muito durável, ao passo que minhas demandas de desejos e necessidades são voláteis, este amigo não consegue acompanhar me sendo útil e acaba sendo substituído. A segunda forma de amizade assemelha-se com a primeira, que é pela utilidade, mas agora, a segunda forma pauta-se pelo prazer. Essa amizade se dá de várias formas, pois os prazeres, como apresentado, se dão de muitas formas. Desse modo, aquele amigo deve me corresponder naquilo que necessito, suprimindo meus desejos. Se esse não supre as minhas necessidades, não se torna mais digno de minha amizade, tornando-se desprezível. São pautadas, como percebemos, em coisas materiais ou de objeto de desejo de uma ou das duas partes. No momento que uma ou as duas partes não se correspondem mais, a amizade se dissolve, não havendo razão para que continue. São amizades acidentais, como mostra Aristóteles, discorrendo sobre esses dois tipos de amizade que muito acontece,

De forma que essas amizades são acidentais, pois a pessoa amada não é amada por ser o homem que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer. Eis por que tais amizades se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais as mesmas: com efeito, se uma das partes deixa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la (*EN*, VIII, 1156a).

Assim, muitas dessas amizades tornam-se supérfluas e pouco duráveis. Em contrapartida, tem-se a terceira forma de amizade, que não visa propriamente o prazer ou a utilidade, a chamada amizade perfeita. É, portanto, considerada a maior das amizades que se tem entre os homens bons e baseada na virtude, como apresenta Aristóteles: “A amizade perfeita é a dos homens bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente o bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos” (*EN*, VIII, 1156b). Essa forma de amizade é pautada no bem recíproco,

mas sem deixar de lado o prazer e a utilidade, pois quando se quer que o outro seja e esteja bem, é uma utilidade que se está tendo, já quando a presença de um agrada o outro, é uma forma de prazer. Tem-se essa permanência do prazer e da utilidade, mas de forma “abstrata” conforme o pensador (cf. *EN*, VIII, 1156b).

É importante notar que uma amizade não se dá de forma espontânea ou de forma irracional, mesmo as que se finda no prazer ou na utilidade, pois são seus interesses pessoais. Faz-se necessário que se conheça, primeiramente, a pessoa para, depois, edificar ali uma amizade. Um ditado conhecido na atualidade que já existia no tempo de Aristóteles e ele mesmo cita é que “os homens não podem conhecer-se mutuamente enquanto não houverem *provado sal juntos*” (*EN*, VIII, 1156b). É com esse dito que o pensador insiste em dizer que conhecer o outro é importante, pois, sem esse conhecimento prévio, a amizade pode ser uma daqueles pautada em interesses. Pode-se haver a inclinação para uma amizade de modo rápido ou depressa, mas a amizade em si só vem com o passar do tempo. Esse desejo não é propriamente a amizade, mas a vontade primeira. Assim, vê-se que essa amizade não nasce do dia para a noite ou num primeiro contato entre as pessoas. Somente o desejo nasce assim, “porque o desejo pode surgir depressa, mas a amizade não” (*EN*, VIII, 1156b), essa vem com o tempo e com a convivência.

A amizade surge entre todas as pessoas, não necessariamente somente entre as pessoas boas. Além do que, a amizade é uma virtude, pois, como vimos em Aristóteles, a virtude é uma disposição do caráter e a amizade também é uma disposição do caráter, afinal, assim afirma o pensador: “Assim como, no tocante às virtudes, alguns homens são chamados bons, com referência a uma disposição de caráter e outros com referência a uma atividade, também o mesmo sucede no que diz respeito à amizade” (*EN*, VIII, 1157b).

Chama-se, então, amigos diversas pessoas, mas há três tipos de amizade: as pautadas pelo prazer, pela utilidade e a amizade perfeita, que é a do homem bom. Além dessas, o pensador coloca que existem outras diversas espécies de amizade, procurando classificá-las e discorrer sobre cada uma delas. Em primeiro lugar, é colocada a amizade de acordo com seu sentido próprio, a amizade em si, classificada como amizade dos homens bons, pois “é em virtude de algo bom e algo semelhante ao que é encontrado na verdadeira amizade que eles são amigos, já que até o agradável é bom para os que amam o prazer” (*EN*, VIII, 1156a). Pode-se

pensar essa espécie de amizade como a mais perfeita e a que merece destaque, pois é exemplo para que todos se inspirem nela.

O contato é essencial para uma boa amizade, o convívio faz parte para a nutrição da amizade. A distância pode acabar prejudicando um pouco a amizade, mas “a distância não rompe a amizade em absoluto, mas apenas a sua atividade” (*EN*, VIII, 1157b). Atualmente, isso pode não acontecer muito com o surgimento das tecnologias e a internet, já que as amizades estão se tornando cada vez mais virtuais e pouco presenciais. Desse modo, a distância, até um ponto, não prejudica em nada essas amizades, mas esse não é nosso enfoque. Nosso objeto de estudo é a amizade de acordo com tempo e realidade de Aristóteles, em que não se tinha essas tecnologias e a amizade era nutrida pela presença ou por correspondências. Com isso, vê-se que o convívio entre as partes da amizade era importante, ao passo que a presença das partes também era importante, uma vez que “nada é mais característico dos amigos do que o convívio” (*EN*, VIII, 1157b).

A relação que se tem entre os amigos é de amor, portanto, a amizade poderia ser considerada como um sentimento, uma vez que amor é sentimento. Ademais, a amizade é sim um sentimento, mas, como já foi colocada, é uma disposição de caráter. Para afirmar, o autor apresenta que se pode amar muitas e mais diversas coisas e pessoas, mas amizade não, apenas há amizade por seres, pessoas, uma vez que a amizade é uma forma de amor mútuo e esse amor pressupõe escolha, que vem de uma disposição do caráter. Assim, amizade é bem mais que um sentimento, bem mais que uma força emocional. Amor é, portanto, uma virtude que move duas pessoas a se amarem mutuamente.

Essa questão do amor é, pelo autor, muito bem discorrida, ao passo de afirmar que não se pode amar a muitas pessoas ou se ter amizade também por muitas pessoas. Exceto no caso de um amor ou amizade pautada pelo prazer ou utilidade. Assim, afirma Aristóteles que

Não se pode ser amigo de muitas pessoas no sentido de ter com elas uma amizade perfeita, assim como não se pode amar muitas pessoas ao mesmo tempo; e não sucede facilmente que muitas pessoas, ao mesmo tempo, agradem muito a um indivíduo só, ou mesmo, talvez, que pareçam boas aos seus olhos (*EN*, VIII, 1158a).

Não significa que o amor é excludente, mas sim que não se tem o mesmo amor por todas as pessoas que se ama. São parcelas do mesmo amor, mas quando

se tem uma amizade verdadeira, esse é, de forma convicta, o maior ou mesmo o que se diria o verdadeiro amor ou amizade. Eis, então, a forma de amizade chamada de verdadeira, a amizade em si.

Logo em seguida, vê-se outra forma de amizade, aquela que se tem em uma desigualdade entre aqueles que a tem. Exemplos dessas amizades são colocadas pelo autor, como a do pai para com o filho, de uma pessoa mais velha para com uma mais jovem, marido para com a esposa, dos governantes para com seus súditos (cf. *EN*, VIII, 1158b). Entre essas partes díspares, existe um amor, uma amizade, ademais, não será a mesma que aquela apresentada anteriormente, uma vez que nessa existe essa disparidade, essa desigualdade. Como são formas diferentes e pessoas diferentes, cada um terá uma função na amizade, como a forma de amor que se distingue. A amizade do pai para com o filho não será a mesma do filho para com o pai. A amizade de um governante para o súdito, não será a mesma do súdito para o governante e, assim, segue nas amizades que são compostas por partes desiguais.

No caso dessa forma de amizade que prevalece uma desigualdade, pode ocorrer certa igualdade na amizade. O pensador explica que: “quando o amor é proporcional ao mérito das partes estabelece-se, em certo sentido, a igualdade, que é indubitavelmente considerada uma característica da amizade” (*EN*, VIII, 1158b). A Pode-se tirar algumas conclusões dessa afirmação de Aristóteles. A primeira e talvez a principal é que entre as partes desiguais, pode haver uma forma de igualdade, que é a da proporcionalidade do amor entre as partes. Esse amor desempenha o papel de equilíbrio. Assim, podemos concluir que até mesmo entre as partes desiguais, existe um equilíbrio. A segunda afirmação que se pode constatar é consequência da primeira. A igualdade entre as partes, seja a amizade verdadeira, na qual se tem um equilíbrio mútuo, ou na amizade desigual, que o amor desempenha o papel de equilíbrio, é uma característica da amizade.

Essas são duas formas de amizade nas quais a presença e o convívio se dá de modo natural. Chega-se, pois, a um impasse. O que acontece com a amizade se uma das partes é deslocada para uma grande distância? O pensador coloca, então, que “quando uma das partes é afastada para muito longe, como sucede com Deus, cessa a possibilidade de amizade” (*EN*, VIII, 1159a). A amizade necessita de convívio. Sem esse convívio, a amizade se torna impraticável ou se acaso houver, se torna difícil de manter.

Outra forma de amizade desigual é a do lisonjeiro, que é “um amigo em posição inferior ou finge ser tal ao mesmo tempo que simula amar mais do que é amado; e ser amado parecer ter bastante semelhança com ser honrado, e isso é o que a maioria das pessoas ambicionam” (EN, VIII, 1159a). Como fora pontuado no primeiro capítulo, muitos buscam uma vida pela honra, aquela em que são reconhecidos. Aqui, vê-se o autor apresentar esse amor da amizade como algo semelhante a essa honra. Desse modo, muitos buscam ser mais amados que amar para poderem se sentir “honrados”. Esses são, portanto, chamados lisonjeiros. Uma amizade depende do amor que um dedica ao outro, ademais, o lisonjeiro é aquele que mais deseja ser amado que amar. Somente em uma amizade verdadeira, o amor entre ambas as partes existe de maneira proporcional. Conforme afirma Aristóteles,

[...] como a amizade depende mais do amar que ser amado, e são os que amam os seus amigos que são louvados, o amar parece ser a virtude característica dos amigos, de modo que só aqueles que amam na medida justa são amigos duradouros, e só a amizade desses resiste ao tempo (EN, VIII, 1159a).

A amizade verdadeira consiste no amor ao outro. Quando uma das partes não se esforça para isso, a outra se sobrecarrega, deixando que, muitas vezes, um carregue a amizade sozinho. Como apontado, o que ama é considerado digno de louvor, pois amar o amigo é, antes de qualquer coisa, uma honra. É por meio dessa relação entre as partes, que uma amizade se torna resistente e duradoura. Portanto, uma amizade dessas é resistente ao tempo.

Outra forma dessa amizade é apresentada pelo autor no tópico nove do capítulo oitavo de sua obra. Há uma relação de amizade com a justiça, pois dizem respeito aos mesmos objetos e também se manifesta entre as mesmas pessoas (cf. EN, VIII, 1159b). Assim, o pensador irá afirmar que uma amizade “depende da comunhão de bens” (EN, VIII, 1159b). É por meio da partilha que uma amizade pode ser, muitas vezes, edificada. Não se trata aqui apenas sobre os bens materiais, mas também tudo aquilo que pode ser colocado em comum em uma amizade, como o conhecimento, aprendizagem, dentre outras tantas coisas. Assim, a amizade é algo compartilhado entre as duas partes, não apenas uma via de mão única que só vai ou vem, mas, ao contrário, é uma via de mão dupla, que vai e vem.

Há características que auxiliarão na amizade, como a educação e a amizade, pois “pessoas da mesma idade se dão bem e os que se criaram juntos tendem a viver em camaradagem” (*EN*, VIII, 1161b). Isso não significa que pessoas de idades distintas ou que não tiveram essa relação de convívio anterior, não possam ser amigas. Também podem, mas torna-se difícil, pois, pela diferença de ideias e idade, são díspares no pensamento e compreensão de mundo.

A existência é algo bom que todo homem se agrada, pois tem-se com quem dividir os momentos. Se a alguém fosse dada a possibilidade de viver sozinho no mundo, esse não aceitaria. O mesmo sucede com a possibilidade de ser outra pessoa, pois “ninguém desejaria possuir o mundo inteiro se para tanto lhe fosse preciso tronar-se uma outra pessoa” (*EN*, VIII, 1166a). O homem bom deve sentir amor pelo seu eu, amar a si mesmo, o chamado amor próprio. “Portanto, o homem bom deve ser amigo de si mesmo” (*EN*, VIII, 1169a). O homem bom desfruta de si e de sua companhia, para depois amar ao outro, a seu amigo. Não basta a esse homem ser amigo de si, sua relação de bondade não cabe somente numa relação particular, deve transcender alcançando o outro, que se torna seu amigo. Desse modo, um homem feliz necessita de amigos, pois é com esses que ele irá dividir seus momentos (cf. *EN*, VIII, 1169b).

Apesar dessa necessidade de amigos, o homem bom não tem inúmeros amigos e sim poucos. Quando se tem muitos amigos, não damos atenção a todos como eles merecem ou damos mais a um e pouco aos outros ou pouco a todos. Assim, o pensador afirma que não acerta em possuir muitos amigos, pois não se pode ser um grande de amigo de muitas pessoas (cf. *EN*, VIII, 1171a). Sendo a amizade essa forma de amor para com a outra pessoa, Aristóteles apresenta que: “O ideal de amor é ser como que um excesso de amizade e isso só se pode sentir por uma pessoa, donde se segue que também só podemos sentir uma amizade por poucas pessoas” (*EN*, VIII, 1171a). Ama-se grandiosamente a poucos ou apenas um de cada vez, portanto, não se tem muitos amigos de modo que possa amá-los da mesma forma.

Para encerrar, vê-se que o papel da amizade decorre da necessidade que uma ou duas das partes possuem. Dessa forma, Aristóteles coloca que

A amizade é, pois, mais necessária na adversidade, e por esse motivo são os amigos úteis que buscamos em tal caso; na prosperidade, pelo contrário, ela é mais nobre, e então buscamos também homens bons para serem

nossos amigos, visto que é mais desejável fazer bem a eles e com eles conviver (*EN*, VIII, 1171a).

As amizades são necessárias nas adversidades e nas prosperidades, mas para o homem bom, elas são para os dois momentos, pois cabe usufruir em todo tempo. Nos homens maus, a amizade cresce pelo interesse, mas entre os homens bons, a amizade cresce no companheirismo. Assim, cada um conforme sua disposição de caráter deve buscar suas amizades, o mau nas suas condições e o bom também em suas condições, pois a amizade é virtude de convívio.

3.3 EUDAIMONIA: ATIVIDADE POR EXCELÊNCIA DO HOMEM

Marilena Chaui se pergunta por que a felicidade é uma questão tratada pela ética ou como a finalidade da ação moral. Ela mesma responde discorrendo tendo como referência Aristóteles que: “É mais perfeito que os outros quando procurado por si mesmo e não em vista de outra coisa, a felicidade é um bem deste gênero, diferentemente da honra, da riqueza, do prazer e da inteligência, que são buscados como meios para outros fins” (CHAUÍ, 2002, p. 441). Desse modo, é possível, de início, ter como referência a ideia de que a felicidade é um bem em si mesmo. Não busca algo fora de si, mas a si própria.

Quando Aristóteles menciona pela primeira vez sobre a felicidade na obra *Ética a Nicômaco*, ele a usa para dizer que a felicidade é o fim último da vida de todos, colocando que: “Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo como os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (*EN*, VIII, 1095a). Nesse sentido, é perceptível a importância da felicidade para o autor, uma vez que a busca pelo fim último é tão importante em seus pensamentos que o relaciona com a felicidade.

Seguindo esta linha, MacIntyre (2001, p. 252) diz que a felicidade “É o estado de estar bem e fazer bem ao estar bem, do homem ter boa aparência em relação a si mesmo e em relação ao divino”. Alasdair MacIntyre nos apresenta o sentido dessa felicidade como o bem que é feito enquanto se está bem. É um estado de espírito que leva o homem a sair de si e ir ao outro. É algo que leva aquele que a possui a um estado de movimento, de ação. Com essa constatação anterior, entendemos porque Aristóteles coloca que o homem vulgar considera a felicidade

como uma vida de gozos. Alguns pensam que estar em gozo de algo o torna feliz, mas não compreende que é isso apenas uma ilusão de um sentimento bom (cf. *EN*, VIII, 1095a). A verdadeira felicidade é aquela que dá ao homem um estado de ser e estar bem, levando a praticar esse bem.

A questão da felicidade para o pensador dá-se depois de já ter investigado sobre a virtude e seus desdobramentos, como já posto anteriormente, que são os prazeres, as paixões e a amizade. Instigado a discutir a indagação do que seria o fim último da vida humana, que é talvez o maior problema colocado na filosofia antiga, de modo especial, na ética, Aristóteles coloca a questão desse fim como sendo a *eudaimonia*, a felicidade aqui já discutida, como a grande possibilidade desse fim (cf. VAZ, 1999, p. 124-125). Tamanha é a importância da felicidade que Aristóteles a considera como presente dos deuses, pois entre todos os demais bens que o homem pode ter, a felicidade é, sem dúvida, a maior (cf. *EN*, VIII, 1099b).

A única certeza que se pode ter na vida é a da felicidade, pois, do futuro, nada é dado a saber. Assim, diz Aristóteles sobre este assunto

Em verdade, o futuro é impenetrável, enquanto a felicidade, afirmamos nós, é um fim e algo final a todos os respeito. Sendo assim, chamaremos felizes aqueles dentre os seres humanos vivos em que essas condições se realizem ou estejam destinadas a realizar-se – mas homens felizes (*EN*, I, 1101a).

Sendo, pois, o futuro impenetrável, nada se pode afirmar sobre ele, exceto sobre aquilo que se tem plena convicção. Paradoxalmente, é isso que ocorre. Se fora afirmar, como o pensador, que a felicidade é o fim último do homem, temos uma certeza sobre o futuro ou de algo que é possível afirmar enquanto vive-se: a felicidade. Esta não está após a morte ou somente no futuro, mas nesta vida, no presente. Como nada se sabe sobre o futuro, deve-se viver feliz no presente e neste mundo.

Quando se trata da felicidade, parece ser tratado sobre bens ou atos que geram prazer imediato ao homem, como atividades recreativas, mas o pensador afirma que “A felicidade não reside na recreação” (*EN*, X, 1176b). Nesse sentido, a felicidade não está ligada diretamente ao lazer. Não se alcança a felicidade somente ou principalmente por meio do lazer (cf. *EN*, X, 1177b). Percebe-se o papel importante que a felicidade desempenha na vida do homem, sendo ela um fim não como os demais, que se tem em vista de algo, mas ela é o fim em si mesmo (cf. *EN*,

X, 1176b). A felicidade é, portanto, é uma atividade que deve ser e ter um fim em si mesma. Não tem a função apenas de tornar o homem feliz, mas de orientá-lo em si mesmo. Estando ela vinculada à virtude, não poderia estar em harmonia, se não com a maior ou mais elevada das virtudes.

Só é capacitado com o dom de ser feliz, aquele que em seu agir, vive de acordo com a razão. Esta razão é comparada como algo pertencente estritamente aos deuses. Dessa forma, todos são convidados a tomar posse para também aderirmos aos meios racionais. Como visto, a ação que caracteriza e diferencia o homem é, sem dúvida, a racional. Ao falar das ações humanas que, muitas vezes, são irracionais, o pensador disserta que:

Não devemos seguir os que nos aconselham a ocupar-nos com as coisas humanas, visto que somos homens, e com coisas mortais, visto que somos mortais; mas, na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor (EN, X, 1178a).

Tendo em vista que as coisas humanas colocadas, muitas vezes, configuram-se como irracionais, o autor nos indica um caminho a seguir ou, no caso de não seguir: aquele que nos é aconselhado para coisas mortais. Somos mortais com atributos imortais, como a felicidade. Quando isso acontece, devemos evocar todos os nossos ânimos, para nos tornar, por um instante, esses seres imortais, como o melhor para nós. A felicidade tem o papel de tornar, nem que minimamente, imortal, aquele ser que, por seus valores, é o mais mortal de todas as criaturas. Mais a frente, o autor afirma que a vida racional é sim para o homem a melhor e a mais feliz. Discorrendo que: “para o homem a vida conforme à razão é a melhor e a mais aprazível, já que a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Onde se conclui que essa vida é também a mais feliz” (EN, X, 1178a).

A vida pautada pela razão é, pois, a mais agradável, uma vez que o homem que procura viver dessa forma encontra e desfruta da felicidade de maneira mais plena. Dado que o homem é, por si, a razão, conforme o pensador na sua colocação supracitada, esse deve viver de acordo com isso, não desviando para outros caminhos, porque este é o mais indicado.

A felicidade é, pois uma satisfação durável, por isso é racional, ou contemplativa. A contemplação é uma atividade divina e o autor coloca que, assim, o

homem deve proceder se dele for retirada todas as demais ações (EN, X, 1178b). Desse modo, essa atividade contemplativa tem participação na felicidade, pois vai afirmar o pensador que:

A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples concomitante mas em virtude da própria contemplação, pois esta é preciosa em si mesma. E assim, a felicidade deve ser alguma forma de contemplação (EN, X, 1178b).

É perceptível que a felicidade e a contemplação dividem o mesmo limiar e também aqueles que têm posse plena da contemplação são considerados os mais felizes. Não de modo mútuo, mas pela ação da virtude, sendo essa importante em si mesma, assim como a felicidade. Assim, conforme Aristóteles, a felicidade pode ser, de alguma forma, uma contemplação ou algo unido a ela, uma vez que, para ser feliz e levar uma vida de acordo com a felicidade, não é necessária grande parcela de bens exteriores. A felicidade não está contida nos bens, na grande fortuna ou demais exterioridades que se possa conter, mas sim no modo de vida que se leva. Será feliz aquele que leva uma vida de acordo com as virtudes.

Concluindo esse tema e também esse trabalho, fica uma indagação: quem poderá ser a pessoa mais feliz? Como visto, muitos meios e várias as formas são possíveis para entendermos o que é e como se desenvolve a felicidade, mas fica essa indagação, de quem pode ser considerada a pessoa mais feliz. Nesse sentido, para entendermos, recorramos à Aristóteles, que, ao falar da vida feliz, disserta:

Ora, quem exerce e cultiva sua razão parece desfrutar ao mesmo tempo a melhor disposição de espírito e ser extremamente caro aos deuses. Porque, se os deuses se interessam pelos assuntos humanos como nós pensamos, tanto seria natural que se deleitassem naquilo que é melhor e mais afinidade com eles (isto é, a razão), como que recompensassem os que a amam e honram acima de todas as coisas, zelando por aquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza. Ora, é evidente que todos esses atributos pertencem mais que a ninguém ao filósofo. É ele, por conseguinte, de todos os homens o mais caro aos deuses. E será, presumivelmente, também o mais feliz. De sorte que também neste sentido o filósofo será o mais feliz dos homens (EN, X, 1179a).

Se havia dúvidas de quem seria o mais feliz, com essa colocação do pensador, não se tem mais. O filósofo é o mais caro e mais querido dos deuses, é ele que tornou-se o mais feliz. Esse possui todos os atributos para ter uma vida feliz e vive de acordo com as práticas racionais. Não desfruta, de modo desenfreado, dos

bens, pois possui apenas aquilo que realmente precisa, sem muitos exageros ou excessos. Sua vida se dá em harmonia e contemplação. Como visto, está ligada ao ser feliz. Concluindo, pode-se dizer que a felicidade não é algo que todos ou muitos podem conquistar. Aqui, felicidade é posto enquanto virtude, disposição do caráter e não um estado de espírito ou emoção, que muito se confunde. A felicidade é para todos, mas nem todos são para a felicidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No caminho da vivência, cada pessoa é capaz de traçar um projeto pessoal. De acordo com a vontade e o desejo, cada ser é livre e pode dedicar-se a uma vida que considere, de modo próprio, a melhor. A vida não dá tanta liberdade assim. Deve-se viver com alguns critérios, haja vista que o homem é condicionado a uma sociedade, não goza de inteira liberdade. Cada um deve seguir aquilo que a sociedade impõe como o modo correto. Esse cidadão está condicionado ao corpo, mas sua alma é livre para viver e voar da maneira e para onde preferir.

Ao tratar de virtude e suas implicações neste trabalho, foi possível compreender como alguém pode ser considerado virtuoso apenas por realizar boas ações. Vale destacar aqui, que nem todos que praticam boas ações são virtuosos, pois somente a ação não caracteriza um virtuoso. Um virtuoso é aquele que pratica uma virtude sabendo o que faz. Aquele que apenas repete uma ação por imitação ou inconsciente daquilo que é, não é virtuoso.

Através do que foi colocado nos capítulos, é possível compreender que, a partir de uma vivência reta, pode-se chegar a um estado de felicidade, que é considerada como a maior possível das virtudes. Ademais, para que isso possa ser alcançado, é preciso tentar resolver o problema de como é a melhor forma de se viver. Sabendo das formas de vida possíveis, pode-se escolher qual a melhor para podermos vivê-la. A partir disso, pode ser discutida a relação entre a forma correta de viver para chegar a uma finalidade, que, em Aristóteles, parece convergir para a felicidade (*eudaimonia*). Entretanto, essa felicidade não pode ser alcançada de maneira particular, pois é necessária a figura de alguém que dê sustentação, por meio da amizade. Essa é considerada uma grande, se não a maior virtude possível, pois não envolve apenas uma pessoa, mas duas que, pelo laço do amor, são capazes de se dedicarem ao outro de maneira recíproca. Apenas assim, por meio das Virtudes e de sua boa vivência, é possível alcançar a realidade de uma vida feliz e completa.

Dessa forma, a relevância que esse tema tem para seus concidadãos e, depois, para todos seus pósteros, é notória, pelo fato de muitos outros, como já colocado, se dedicaram a estudá-lo e tentar compreendê-lo de acordo com sua realidade. Assim, esse trabalho foi realizado discorrendo sobre a virtude e suas implicações na Grécia. Compreende-se também quais são algumas formas de vida

que Aristóteles afirma como modos de vida, a própria virtude e alguns desdobramentos que ela implica na sociedade, bem como também algumas virtudes que o pensador coloca.

Ainda assim, não é um tema a ser esgotado, possui muito mais para ser dito e investigado sobre este tema, não somente em Aristóteles, mas suas influências em outros pensadores. Tem-se como exemplo Tomás de Aquino que, baseado em Aristóteles, buscou reformular alguns pensamentos dele dando uma nova visão para o período Medieval, de modo particular, na escolástica. Vários outros pensadores amantes da sabedoria sucederam Aristóteles nesse tema, não somente em consonância com ele, mas também em dissonância, pois assim é feita a filosofia, nada é dado e acabado, pelo contrário, aquele que diz que algo é de forma objetiva e acabada, não compreendeu e não filosofou corretamente.

Encerrando este trabalho, deixa-se aberta a ideia de que virtude em Aristóteles é a disposição do caráter que leva o homem a escolher sua forma de vida. Fica o convite para compreender que todos devem ir ao encontro das virtudes para, de alguma forma, nos guiar na vida e no modo de viver. Lembrando que, na vida, não se está sozinho, pode-se contar com pessoas que estão dispostas a dar suas vidas pelo outro se isso for preciso. Chamam-se esses de amigos. Culmina-se com a questão da contemplação, a felicidade plena, que se encaminha com as virtudes. Ao percorrer o caminho ético, pelas virtudes intelectuais, homem passa a tem em vista um ponto final, modificando o caminho a percorrer, o *télos*. Para enfim, chegar a uma felicidade plena, almejada por muitos.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: **Aristóteles**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 245-442. (Os Pensadores)
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**: Dos pré-socráticos a Aristóteles. 2.ed. São Paulo: Companhia das letras, 2002.
- HAMELIN, Guy. **As virtudes dianoéticas em Aristóteles**. 2017. Disponível em: <encurtador.com.br/dgsPV> Acesso em abril de 2021.
- HENRIQUES, Mendo Castro. Descartes e a possibilidade da Ética. **GEPOLIS**, revista de filosofia e cidadania, Lisboa, 1998. 43-52.
- JAEGER, Werner. **Paideia**: A formação do homem grego. 6. ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes editora, 2018.
- MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. 2. ed. Trad. Jussara Simões. Bauru : Edusc, 2001.
- MEDEIROS, Alexsandro M. Breve Resumo da Ética Grega Clássica. **Ética e Política na Filosofia Antiga**, 2016. Disponível em: <https://www.sabedoriapolitica.com.br/products/etica-e-politica-na-filosofia-antiga/>. Acesso em: 12 abr. 2021.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: Edufpa, 2000.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Trad. Marcelo Perine. Vol. II 9.ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- ROSS, Sir David. **Aristóteles**. Trad. Luiz Felipe Bragança. Lisboa, 1987.
- RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental** - Livro 1: A filosofia antiga. Trad. Hugo Langone. Vol. 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SANTOS, Guilherme Celestino S. Aprendizagem da Virtude em Aristóteles. **Ítaca**, n. 15, Rio de Janeiro, 2010. p. 15-23.
- STIRN, François. **Compreender Aristóteles**. Trad. Ephraim F. Alvez. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. 7.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Trad. João Dell'Anna. 20. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

