

## ARISTÓTELES E O DESENVOLVIMENTO MORAL: O AMOR POR "TÒ KALÓN" COMO CONDIÇÃO PARA QUE POSSAMOS, ATRAVÉS DO ESTUDO E DA PRÁTICA DAS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS, NOS TORNARMOS PLENAMENTE BONS.

Leonardo Guedes Ferreira (IC) Jorge Luis Rodriguez Gutiérrez (Orientador)

**Apoio:** PIBIC Mackenzie

**RESUMO:** Perante uma ética aristotélica que possui como temática central a doutrina das virtudes, é necessário que compreendamos como são classificadas as virtudes, e também entendermos que existe uma relação intrínseca das mesmas com o conceito de “eudaimonia” (traduzido recentemente por “felicidade”). Aristóteles teria como um de seus objetivos ao escrever a obra “Ética à Nicômaco”, um suposto engajamento de seus leitores não somente no entendimento do conceito de virtude, mas também na realização do conceito, ou seja, na efetivação das virtudes na vida prática. Porém, para que possam se tornar virtuosos, os mesmos precisariam corresponder com alguns pré-requisitos. Dentre tais requisitos encontram-se: o hábito (enquanto prática repetitiva das virtudes); e uma suposta disposição natural, oriunda do acaso, denominada “amor por tò kalón”, isto é, o amor por aquilo que é moralmente bom. Devido as questões que envolvem o acaso, é possível considerar a ética aristotélica como uma ética circunstancial, pois não dependeria exclusivamente das ações humanas. A partir desta ideia, a presente investigação, além de demonstrar o aspecto “eudemonista” da ética aristotélica, ainda busca a confirmação acerca do fato de que o estudo da ética no qual Aristóteles engaja seus leitores, tem como objetivo o desenvolvimento moral daqueles que possuem os pré-requisitos fundamentais.

**Palavras-chave:** *felicidade. moral. virtudes.*

**ABSTRACT:** In the face of an Aristotelian ethics that has as its central theme the doctrine of virtues, it is necessary to understand how Aristotle classifies the virtues, understanding that there is an intrinsic relationship between the concept of virtues and the concept of “eudaimonia” (recently translated as “happiness”). Aristotle would have as one of its goals in writing the book “Nicomachean Ethics”, a supposed engagement of its readers not only in understanding the concept of virtue, but also in the realization of the concept, that is the same as a realization of virtue in practical life. However, so that they can become virtuous, they would need to have some prerequisites. Belongs these requirements: the habit (as repetitive practice of the virtues); and a supposed natural disposition, arising from the haphazard, called

"love for τὸ καλόν," that is, the love of what is morally good. Owing to the issues surrounding the haphazard, it is possible to consider the Aristotelian ethics as a situational ethics, because not depend solely on human actions. From this idea, this research, besides demonstrating the "eudemonist" aspect of Aristotelian ethics, still seeks confirmation about the fact that the study of ethics in which Aristotle engages its readers, aims the moral development of those who possess the fundamental prerequisites.

**Keywords:** *happiness. moral. virtue.*

## INTRODUÇÃO

Neste artigo pretendemos caracterizar e analisar dois dos principais conceitos da obra “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles. Tais conceitos seriam a “felicidade” e a “virtude”. Para tanto, em um primeiro momento, dissertaremos acerca de diferentes interpretações de comentadores a respeito da noção de felicidade na “Ética a Nicômaco”, exaltando as divergências no tocante à tradução do conceito, porém, evidenciando a todo momento a relação existente entre a noção de felicidade e o conceito de virtude, independentemente da interpretação adotada. Uma vez evidenciada tal relação, passaremos para a dissertação acerca do conceito de virtude na obra aristotélica, partindo desde a classificação do conceito, estabelecida por Aristóteles, que “divide” as virtudes em “morais” e “intelectuais”, para que possamos na sequência apresentar a interpretação de comentadores a respeito das mesmas. Nesse segundo momento, serão abordadas ambas as virtudes, a começar pela exposição da noção de virtude intelectual, à luz da perspectiva do comentador Pierre Aubenque, que irá caracterizar uma das principais virtudes intelectuais, denominada “prudência”. Após essa exposição, será também apresentada a noção de virtude moral, pautada pela interpretação de alguns comentadores, onde será tecida comentários também sobre a questão do “hábito” presente na ideia de virtude moral. Uma vez caracterizados esses conceitos, iremos investigar, em que medida tais conceitos possuem um vínculo com a moral na obra de Aristóteles. Para demonstrar a suposta existência desse vínculo, teceremos alguns comentários a respeito do conceito de “τὸ καλόν”, a partir da interpretação de alguns comentadores, em especial a Ursula Wolf e o Marco Zingano. Disso segue, que o objetivo desta pesquisa é tratar do pensamento aristotélico acerca da “Ética a Nicômaco”, e sua relação com: a) o conceito de virtude, b) o conceito de felicidade, c) a existência de uma predisposição necessária para possibilitar o entendimento prático da doutrina das virtudes, e d) o desenvolvimento moral como proposta de sua obra. Cabe elencar que a pesquisa será conduzida por duas questões primordiais:

- 1) Em que consiste a existência de uma predisposição necessária que possibilite o entendimento prático em Aristóteles?
- 2) Em que medida, o estudo da ética no qual Aristóteles engaja seus leitores, tem como objetivo o desenvolvimento moral?

## DESENVOLVIMENTO DO ARGUMENTO

De acordo com Marco Zingano, a ética aristotélica possui uma estrutura geral que se inicia com o estabelecimento da noção de felicidade, sendo neste sentido uma ética tipicamente “eudemonista”. (Zingano, 2008).

Para que compreendamos a noção de felicidade na ética aristotélica é preciso que assumamos alguns pressupostos iniciais estabelecidos por Aristóteles. Um dos pressupostos fundamentais para tal compreensão é aquele no qual o autor afirma que todas as escolhas e ações tendem a um fim, ou seja, tendem a um bem. Desta forma, Aristóteles afirma que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (EN 1094a).

A maioria dos bens seria desejado em vista de algo distinto do próprio fim, como é o caso da medicina, por exemplo, que tem como finalidade proporcionar a saúde, que, por sua vez, também tem em vista um outro fim, e assim sucessivamente. Porém, a partir da constatação empírica, Aristóteles chega a constatar a existência de um sumo Bem (ou Bem Supremo). Tal bem seria, diferente dos demais bens, o fim desejado em si mesmo enquanto fim último de todas as ações que fazemos.

De acordo com Aristóteles, a maioria das pessoas, quando perguntadas sobre qual seria o fim último para qual todas as ações tendem, respondem ser ele a felicidade “e identificam o bem viver e o bem agir como o ser feliz” (EN 1095a 15).

Por ser a felicidade algo desejado sem ter em vista uma finalidade outra, Aristóteles caracteriza esse bem como algo incondicional e absoluto. Uma vez tomado como algo absoluto, o mesmo pressupõe uma ausência de carência, o que o torna autossuficiente por excelência, isto é, algo em si mesmo. Disto segue uma primeira conceituação aristotélica do termo felicidade no tocante à “Ética a Nicômaco”, sendo a felicidade “algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação.” (EN 1097a 20).

Apesar de haver uma definição do termo felicidade, o mesmo ainda não parece tão esclarecido, pois não basta sabermos apenas o que Aristóteles define por felicidade, mas também devemos considerar outros fatores que se fazem fundamentais para a compreensão do termo em geral; e dentre eles está o questionamento acerca de quem poderá ser considerado feliz, ou seja, a quem destina-se a aplicação do conceito de felicidade?

Em relação ao questionamento referido acima, Aristóteles considera que a felicidade, enquanto Bem Supremo, equivale a um bem realizável, não podendo ser equiparado desta

forma com uma suposta “Idéia de Bem”, como o fazem alguns pensadores<sup>1</sup>; portanto, seria um bem Supremo passível de alcance do homem, ou seja, tal conceito aplicar-se-ia especificamente ao ser humano enquanto espécie.

Uma vez que o conceito de Sumo Bem está estritamente vinculado com a espécie humana, para que se possa compreender o termo felicidade, é preciso destacarmos uma questão anterior a esta, que seria em relação ao “érgon” (ou função) do homem.

Para que possamos classificar uma função específica do ser humano, é necessário primeiramente ressaltar a principal característica que o diferencia das demais espécies de seres vivos, como as plantas e os animais. Quanto a esta característica, pode ser considerada a razão, pois de acordo com Aristóteles: “a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional” (EN 1098a 10).

A partir destes pressupostos, a resposta para o questionamento acerca de quem poderia ser considerado feliz ressalta o homem, pois somente o mesmo seria capaz de agir segundo um princípio racional; e além disso, surge também um outro aspecto em relação a este assunto, que seria o fato de que, para Aristóteles, somente aqueles homens que já atingiram uma certa idade “madura” é que podem alcançar a felicidade, pois um jovem, por exemplo, pode ser influenciado pelas paixões, dificultando assim o alcance de uma vida ativa conforme a razão.

Diferentemente da concepção destacada acima por Zingano, que ao caracterizar a ética aristotélica como uma ética eudemonista, associa tal característica a uma estrutura geral pautada pelo estabelecimento da noção de felicidade na obra “Ética a Nicômaco” de Aristóteles, John Lloyd Ackrill elenca uma posição crítica em relação à tradução do conceito de “eudaimonia” pelo termo felicidade, pois, segundo ele, a “eudaimonia” (aquilo que todo homem quer) não é, na visão de Aristóteles, consequência ou resultado do esforço de toda uma vida, ou seja, não é algo que se antecipa, como, por exemplo, uma apazível aposentadoria; mas é antes uma vida digna e agradável em sua totalidade. Disto segue que

---

<sup>1</sup> Na “Ética a Nicômaco”, Aristóteles faz menção à supostas Ideias de bem, as quais pertencem a teorias de outros pensadores, que seriam distintas da sua concepção de Bem Supremo, pois tais teorias enfatizam a universalidade do Bem, não sendo essa a posição de Aristóteles na presente investigação. Quanto a tal menção, seria mais precisamente enfatizada no livro I da EN, enquanto uma alusão a Platão e seus seguidores no tocante à Teoria das Ideias (que alguns traduzem como Teoria das Formas).

<sup>2</sup> O termo “melhor”, neste caso, não possui um sentido moral estrito.

suas várias partes devem ser em si mesmas agradáveis e dignas, não sendo apenas meios para engendrar as partes subsequentes. (In: ZINGANO, 2010).

De acordo com Ackrill, a palavra “eudaimonia” possui um significado que nada se parece com a noção de felicidade, prazer ou conforto, mas sim com a melhor<sup>2</sup> vida possível, pois o conforto e a prosperidade podem ser objetivos a ser assegurados mediante uma ação, porém a “eudaimonia” não é precisamente um objetivo deste tipo. A “eudaimonia”, que não se

Após a análise da interpretação de Ackrill em relação ao significado de “eudaimonia”, é possível considerarmos uma suposta imprecisão na tradução deste conceito pelo termo “felicidade”, pois a mesma não se trata de uma ação, mas sim de um resultado mediante uma ação. Este significado, por sua vez, contrastaria com a noção de “eudaimonia” afirmada por Aristóteles, que se resume em “agir bem”, portanto, não poderia ser tomado como o resultado de agir bem. Ao traduzir o conceito de “eudaimonia” por felicidade, a mesma equiparar-se-ia com uma espécie de “efeito” da ação, ou seja, seria algo proporcionado por uma ação, assumindo assim uma conotação distinta da proposta de tomar a “eudaimonia” como uma ação cujo fim seja a própria dignidade agradável da ação.

Portanto, à luz da perspectiva na qual Ackrill interpreta a ética aristotélica, a “eudaimonia” não é uma vida gratificante, isto é, uma vida feliz, pois tanto a gratidão quanto a felicidade são resultados subsequentes de ações prévias, mas é tão somente um agir bem, não tendo em vista uma finalidade outra, mas somente um conjunto de ações agradáveis e dignas que se têm ao longo de toda uma vida, que se caracterizam por terem seus fins voltados para si mesmas, distinguindo-se, portanto, de atividades que servem apenas como meios para se alcançar uma outra finalidade externa à própria ação. (In: ZINGANO, 2010).

Independentemente de haver divergências acerca da precisão correta da tradução do conceito de “eudaimonia” em Aristóteles como já mencionado, existiria ainda uma outra problemática que também circunda este conceito, seja ele traduzido por uma ação ou por felicidade. Em relação a esta outra problemática, Terence Henry Irwin tece algumas considerações. Primeiramente, Irwin ressalta a posição de Aristóteles sobre o fator da instabilidade da “eudaimonia” (ou felicidade), pois a mesma estaria vulnerável ao acaso e às circunstâncias exteriores. (In: ZINGANO, 2010).

Porém, disto não segue que estaremos certos se supusermos que o acaso determina se somos ou não felizes, como também não segue que estaremos certos se escolhermos nos tornar adaptáveis às circunstâncias exteriores. Desta forma, Irwin enxerga como uma possível solução para essa problemática, a inflexibilidade. Tal posição sugere que ser inflexível é correto, desde que sejamos inflexíveis a respeito das coisas corretas. Pautando-se por esta

afirmação, devemos perceber que as virtudes aristotélicas são o componente dominante da felicidade e que, embora a felicidade seja instável, seu componente dominante é estável, pois como afirma o próprio Aristóteles a felicidade é definida como “uma certa atividade da alma segundo perfeita virtude.” (I 6 1098a 16 – 17).

Portanto, a partir da interpretação de Irwin acerca da felicidade na ética aristotélica, pode-se considerar que apesar da felicidade ser passível de influência pelo acaso e também por bens exteriores, o que a caracteriza como algo instável, estes não são determinantes para que alcancemos a felicidade, mas tão somente as virtudes o são; e na medida em que as virtudes são estáveis, não bastaria que fossemos flexíveis em relação ao acaso, mas sim, inflexíveis em relação as nossas virtudes para que sejamos felizes. (In: ZINGANO, 2010).

Uma vez que a virtude é considerada como componente dominante para que alcancemos a felicidade, Aristóteles passa a investigar acerca das virtudes.

Aristóteles estabelece uma divisão em relação aos tipos de virtude, denominando-se como virtudes morais e virtudes intelectuais.

No tocante às virtudes, Aristóteles irá atribuir uma condição prévia para a compreensão do sentido moral, representando uma importante inovação em relação à filosofia ateniense clássica: a “razão prática” (“phronesis” ou prudência, como os tradutores recentes vêm traduzindo) necessita de algo previamente adquirido para poder atuar. Tal prudência é classificada por Aristóteles como sendo uma virtude intelectual.

De acordo com Pierre Aubenque, para que haja a compreensão do sentido moral no tocante às virtudes, é necessário primeiramente compreender o que Aristóteles entende por prudência. Aristóteles utiliza o termo “phronêsis” para se referir à prudência, porém, o significado atribuído a este conceito assume uma conotação diferenciada dependendo da obra em que Aristóteles o utiliza. Desta forma, é possível constatar um duplo aspecto do conceito de “phronêsis” (ou prudência) em Aristóteles, pois em algumas de suas obras a prudência caracteriza-se por ser tomada como algo necessário (no âmbito da imutabilidade) e, por outro lado, existem obras em que o autor atribui um teor de contingência (no âmbito da mutabilidade) ao conceito. (Aubenque, 2008).

Quanto ao uso do conceito no âmbito do necessário, um exemplo encontra-se presente na “Metafísica”, onde Aristóteles assimila a noção de “phronêsis” à mais alta das ciências, ou seja, a um saber (ou conhecimento) primordial e, portanto, necessário. (Met., A, 2, 982b 4.)

Apesar do uso empregado por Aristóteles do conceito de “phronêsis” de modo necessário, há outros exemplos onde o autor se vale do mesmo conceito para demonstrar um sentido contingente do termo, como no caso da “Ética a Nicômaco”, por exemplo, onde a

prudência não é retratada mais como uma ciência, e sim como uma virtude e, portanto, é contingente às ações humanas.

A partir dessa análise, Aubenque irá constatar uma certa assimilação da noção de “phronêsis” em relação à Sophia (ou sabedoria), na “Metafísica”, ao passo que Aristóteles irá contrapor estes dois conceitos na “Ética a Nicômaco”. (Aubenque, 2008).

Enfim, a sabedoria diz respeito ao necessário, ignorando o que nasce e perece, ou seja, é imutável, ao passo que a prudência (ou “phronêsis”) diz respeito ao contingente, uma vez que é variável de acordo com os indivíduos e as circunstâncias.

Sob a luz da perspectiva interpretativa que Aubenque faz de W. Jaeger, haveria uma suposta “evolução” no conceito de “phronêsis” ao longo da obra aristotélica. A tese de Jaeger seria a de que movido por uma grande influência platônica, o jovem Aristóteles tomaria Deus (enquanto objeto de contemplação) como norma moral absoluta, a semelhança de Platão, que tomava o conhecimento inteligível como “provedor” do princípio e da norma da retidão da ação. Tal influência caracterizaria o período “teológico” do pensamento de Aristóteles. (Aubenque, 2008).

A suposta evolução do conceito de “phronêsis” se daria na medida em que a noção de um Deus como princípio regulador (ou norteador) da ação humana vai perdendo espaço para uma nova noção de prudência, que especificamente na “Ética a Nicômaco”, apontaria para um Deus oculto, de modo onde o homem é que deve contar com as suas próprias forças para organizar sua vida terrestre, ou seja, a ação nada mais tem a esperar da teoria, isto é, da contemplação. Essa mudança caracterizaria a passagem do jovem Aristóteles, para o Aristóteles maduro.

Uma vez que na “Ética a Nicômaco”, o conceito de prudência é tratado como algo contingente e, portanto, avesso ao necessário, Aristóteles, de acordo com Aubenque, trabalha este conceito à revelia de um certo “método indutivo”. Tal método distinguir-se-ia do método dedutivo, pois quando tratamos de assuntos de cunho necessário, é preciso que a definição do conceito (enquanto hipótese ou especulação) anteceda a sua aplicação “empírica” (enquanto efetivação do conceito por meio da experiência no âmbito da realidade), porém tratando-se de um suposto método indutivo, Aristóteles busca a definição de prudência a partir da seguinte frase: “A melhor forma de compreender o que é a prudência é considerar quais são os homens que chamamos prudentes” (EN, VI, 4, 1140a 24.). Ou seja, a existência do prudente precederia a determinação da essência da prudência. (Aubenque, 2008).

Quanto à precedência da noção de “prudente” em relação ao conceito de “prudência”, podemos perceber um certo movimento no método utilizado pelo autor que parte da



constatação de um exemplo particular empírico que, por sua vez, possibilitaria a definição de um conceito mais “universal” (enquanto um termo que possibilite a condição para uma situação em geral, contudo ainda se aplicando a casos particulares, ou seja, circunstanciais...).

Aubenque elenca um exemplo utilizado por Aristóteles para ilustrar este método, que é o de Péricles<sup>2</sup> que, na visão de Aristóteles, seria um exemplo de “homem prudente” (ou “phronimos”), cuja derivação de suas práticas possibilitariam a elaboração de um conceito de prudência, ou seja, para Aristóteles a noção de homem prudente precede o conceito de prudência. (Aubenque, 2008).

Segundo Aubenque, o “phronimos” (ou prudente) em Aristóteles permanece como o herdeiro de uma tradição aristocrática, pois somente os ditos “bem-nascidos”, privilegiados pela boa fortuna, é que teriam os pré-requisitos para que pudessem agir conforme a prudência, pois Aristóteles irá afirmar: “A contribuição da natureza evidentemente não depende de nós, mas, em decorrência de alguma causa divina, está presente naqueles que são verdadeiramente afortunados” (EN, X, 10, 1179b 23.).

A partir da análise dessa citação, é possível estabelecer um vínculo existente entre a “boa fortuna” (enquanto um privilégio “divino”) e o amor por “τὸ καλόν”, pois somente aqueles sujeitos “bem nascidos” é que teriam uma espécie de pré-disposição natural para amar o que é bom e odiar o que é vil. Esse vínculo permitiria um suposto desenvolvimento moral destes indivíduos mediante a prática das virtudes, o que possibilitaria a caracterização dos mesmos como “prudentes”, uma vez que seriam dotados de virtude intelectual (“phronesis”) capaz de possibilitá-los a boa deliberação e, por fim, a prática habitual das virtudes morais.

Para Aristóteles, somente esses pré-requisitos iniciais não bastariam para que um homem possa se tornar virtuoso mediante à prática repetidas vezes das virtudes, possibilitada pela boa deliberação oriunda da prudência, pois tais requisitos seriam somente condições necessárias para que um homem prudente, ao tornar-se virtuoso, alcance enfim a “felicidade” (“eudaimonia”), não sendo assim, garantias de que possam alcançar a felicidade, pois a mesma, além de requisitar estas pré-disposições, ainda estaria condicionada a outros fatores externos que independeriam do “bom nascimento” e da “boa fortuna” do indivíduo, devido ao fato de que, por maiores que sejam as condições favoráveis que uma pessoa disponha, ainda assim, ela estaria limitada por diversas interferências do “acaso” e, portanto, sujeitas à infelicidade, pois como afirma Aristóteles: “Mas o homem feliz, enquanto homem, necessita também de bens exteriores, pois nossa natureza não basta a si própria para os fins da contemplação” ( EN, X, 9, 1178b 33).

---

<sup>2</sup> Governador dos tempos áureos da Grécia Antiga.

Através da análise dessa citação, Aubenque irá constatar em Aristóteles uma inevitável condenação do homem à heteronomia, ou seja, a dependência em relação ao acaso que, por sua vez, limitaria até mesmo o homem prudente, possibilitando assim, sua infelicidade. Porém, disso não resultaria um determinismo pois de acordo com Aristóteles:

“Pensamos que o homem verdadeiramente bom e sábio suporta com dignidade todas as contingências da vida e sempre tira o maior proveito das circunstâncias” (EN I, 11, 1101a 2).

Com isso, é possível constatar em Aristóteles que, por mais que haja limitações externas, oriundas do acaso, que dificultariam a realização da felicidade, o homem prudente pode, independente das circunstâncias, buscar viver da melhor maneira possível, ou seja, buscar a prática das virtudes, o que Aristóteles denomina como “bem viver” (ou bem agir).

Para Aubenque, Aristóteles opta por dar uma ênfase maior à noção de “melhor possível” do que à noção de “bem” ao tratar sobre a maneira de viver que mais se aproximaria da felicidade. Tal escolha se daria devido ao fato de que Aristóteles concebe a felicidade como uma espécie de “bem agir”, ou seja, como um tipo de ação e, por se tratar de uma ação, uma vez que as ações estariam sempre circunscritas a circunstâncias contingentes, as situações éticas (enquanto mais próximas da felicidade) seriam sempre singulares. (Aubenque, 2008).

Tal concepção acerca da ética, acaba sendo crucial para a escolha de Aristóteles pois, em um mundo pautado pelas variadas circunstâncias, somente seria possível tentar viver da melhor maneira possível pois, neste caso, não haveria espaço para uma ideia de alcançar uma vida plena, conforme a realização de um suposto ideal de bem supremo que fosse passível de efetivação independentemente de qualquer circunstância, o que caracterizaria a ética como algo universal.

Caso a ética fosse abordada como algo universal, Aristóteles teria que admitir que as relações humanas do cotidiano (enquanto vida prática) fossem pautadas por uma concepção de necessidade; porém, a ética aristotélica é avessa a este modelo pois, por mais que Aristóteles considere assuntos como a metafísica, dentre outras ciências, como sendo pertencentes ao âmbito do necessário, o mesmo não atribui à vida prática esta mesma característica, mas pelo contrário, ele a considera como algo contingente.

No tocante ao mundo das relações humanas, Aristóteles as relaciona com a ideia de contingência pois, diferente de um mundo “natural” (enquanto natureza), as ações humanas seriam submetidas à imprevisibilidade do futuro. Essa imprevisibilidade se daria devido ao fato de que o ser humano detém o poder da escolha, isto é, da deliberação, ou seja, por mais que sejamos limitados por diversas circunstâncias, sempre poderemos decidir agir de um modo, ou agir diferentemente. Porém, Aristóteles enxerga essa escolha, não como um privilégio

divino, mas sim, como uma espécie de atributo substitutivo, capaz de suprir uma certa “impotência divina”. Com relação a este atributo, Aristóteles o denomina prudência.

A partir desta análise, Aubenque constata uma ênfase dada por Aristóteles para a responsabilidade do homem que, uma vez situado em um mundo contingente, não teria a segurança de um futuro previsível assegurado por Deus e, por sua vez, deveria ele mesmo buscar exercer a prudência da melhor maneira possível para, somente assim, viver da melhor forma possível.

De acordo com a interpretação de Aubenque, é possível perceber o “acaso” em Aristóteles sob duas perspectivas diferentes. Por um lado, o acaso pode ser tomado como uma espécie de “ferida”, uma vez que consideramos o mundo das relações humanas como indeterminado, ou seja, sem nenhuma asseguarção “divina”, que nos garantiria uma vida feliz. Por outro lado, este mesmo acaso pautado pela indeterminação pode ser considerado como um remédio, pois na medida em que houvesse uma determinação divina nas relações humanas, não careceríamos do subterfúgio da deliberação, ou seja, não precisaríamos da escolha e, portanto, não seríamos livres. (Aubenque, 2008).

Desta forma, Aristóteles desconsidera o determinismo (no tocante à vida prática), pois a imprevisibilidade do futuro nos permite a escolha de agir de um jeito, ou agir diferentemente frente as diversas circunstâncias, o que seria um “fardo” de deter toda a responsabilidade sobre nossas ações, mas ao mesmo tempo, seria um “alívio”, pois seríamos livres para poder decidir acerca do futuro. Em suma, Aristóteles estaria, de certa forma, pressupondo um vínculo existente entre a liberdade e a responsabilidade nas ações humanas.

De acordo com Ursula Wolf, apesar do acaso (ou “tykhe”) possibilitar a liberdade do homem em relação às ações deliberadas pelo mesmo frente às circunstâncias variadas da vida prática, este mesmo acaso também seria um problema na ética aristotélica, pois acabaria sendo uma espécie de fator limitador para que o homem, mesmo agindo conforme a virtude (ou “arete”), ainda assim não tenha como garantia a possibilidade de que consiga alcançar a melhor maneira de se viver, ou seja, a “eudaimonia”. (Wolf, 2010).

À luz da interpretação da autora, Aristóteles conseguiria dar conta de solucionar tal problemática recorrendo ao significado mais próximo do termo “eudaimonia”, que seria “bem agir”, demonstrando assim, que o foco de uma vida aproveitada da melhor forma possível deve ser a ação, ou seja, uma vida ativa. Quanto a essa forma de viver, uma vez norteadas por ações conforme a virtude, possibilitaria ao homem alcançar a “eudaimonia” através do exercício da virtude, fazendo com que o mesmo não acabe ficando tão refém do acaso que, por sua vez, o faria ter de somente viver esperando de modo passivo, até que conseguisse

alcançar a felicidade por meio da “sorte”, isto é, de “muletas” externas (enquanto fatores independentes da escolha do homem). (Wolf, 2010).

Porém, somente o fato de considerar a “eudaimonia” como passível de ser alcançada por meio do exercício e do aprendizado do próprio indivíduo, não bastaria também para que Aristóteles pudesse solucionar completamente este problema, devido ao fato de que, por mais que a ação deliberada pelo homem seja o fator norteador para alcançar a “eudaimonia”, proporcionando assim, que a mesma seja alcançada pela maioria dos indivíduos; e não somente por uma menor quantidade de sujeitos afortunados pelo acaso, ainda assim haveriam condições prévias para que possa haver o exercício e o aprendizado das virtudes, de forma que nem todos os indivíduos possam alcançar a “eudaimonia”.

De acordo com Aristóteles, essas condições de acesso são dadas a poucos sujeitos, o que somente retomaria a mesma problemática inicialmente apresentada, na qual existem limitações do homem perante a possibilidade de alcançar uma vida de acordo com a melhor forma de agir, ou seja, de acordo com a virtude.

Quanto a essas condições de acesso, Aristóteles delimita que não podem alcançar a “eudaimonia” aqueles que não têm acesso ao exercício das virtudes por intermédio da educação. Tal educação, por sua vez, só pode ser alcançada por aqueles que têm bons educadores, que conhecem e praticam eles próprios a virtude ética e conseguem fazer que as outras pessoas se exercitem nela.

Quando se fala em virtudes morais, vem à tona a questão do hábito, pois não podemos afirmar que as virtudes morais são inatas, “pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso” (EN II 1 a15). Desse modo, poder-se-ia afirmar ainda que somos potencialmente virtuosos, porém devemos sê-lo em ato, pois segundo Aristóteles: “do que naturalmente surge em nós possuímos primeiramente suas potências, depois exercitamos as atividades” (EN II 1 a20). A partir desta afirmação, é correto dizer que só é possível adquirirmos as virtudes morais na medida em que nos habituamos a praticá-las, ou seja, nos tornamos virtuosos através do exercício das virtudes. De acordo com este raciocínio, infere-se que nós somos aquilo que praticamos, isto é, aquilo que nos habituamos a fazer.

Ainda no tocante às virtudes morais, é preciso ressaltar que para que nos tornemos virtuosos é necessário haver um aprendizado das virtudes. Tal aprendizado, por sua vez, à luz da interpretação de Myles Frederic Burnyeat, é exposto no livro II da “Ética a Nicômaco”, de modo em que Aristóteles não estaria simplesmente a fazer a observação ociosa de que a virtude exige prática, mas antes que a prática possui poderes cognitivos. (In: ZINGANO, 2010).

Para Burnyeat, precisamos abandonar o sentido fraco de “aprender”, no qual, por exemplo, ter aprendido que esquiar é prazeroso é simplesmente ter adquirido uma informação, independentemente de ter tido uma experiência pessoal acerca do mesmo. Já no sentido forte de “aprender”, em relação ao mesmo exemplo, somente é possível aprender que esquiar é prazeroso ao experimentar tal ação pessoalmente e com isso sentir prazer. (In: ZINGANO, 2010).

A partir desta análise, é possível perceber o caráter prático da ética aristotélica, uma vez que para se tornar virtuoso não é necessário somente saber o que é a virtude, mas sim, praticá-la.

De acordo com Zingano, as virtudes morais são “constituídas” por uma “mediedade” relativa a nós; e são definidas como disposição de escolher por deliberação. Desta forma, para que as virtudes morais se efetivem é necessário que haja uma espécie de boa deliberação, que, por sua vez, só pode ser alcançada mediante uma virtude intelectual, denominada “phronesis” (ou prudência). Em suma, o núcleo argumentativo da ética aristotélica baseia-se na relação entre prudência e saber, isto é, entre vida ativa e vida contemplativa. (Zingano, 2008).

Para melhor compreendermos as virtudes morais, faz-se necessário o entendimento acerca do conceito da deliberação (ou “bouleusis”), que, por sua vez, está estritamente vinculado a outros dois termos: o voluntário (ou “hekousion”) e a escolha (ou “proairesis”).

Quanto ao termo voluntário, no âmbito da ação, Aristóteles considera somente os atos que se originam no próprio agente. Para que uma ação possa ser considerada involuntária, dois critérios são estabelecidos: o da coerção e o da ignorância.

A coerção é definida por Aristóteles como uma influência “física” (enquanto material) que impede a própria movimentação do agente. Uma vez que a coerção só qualifica um ato como involuntário na medida em que o mesmo deve ser impedido fisicamente, influências que não são físicas, como no caso das emoções, por exemplo, a ira, não são suficientes para qualificar uma ação como involuntária.

A ignorância, por sua vez, só qualifica uma ação como involuntária na medida em que o agente desconhece os fatores concretos da situação.

A exposição da noção de ato voluntário fez-se necessária devido ao fato de que, para explicar o conceito de “escolha”, já se pressupõe tal noção, pois a escolha seria uma espécie de querer racional, ou seja, algo voluntário precedido de uma deliberação.

Aristóteles distingue o conceito de “escolha” do termo “desejo”. Tal distinção está ligada com os diferentes objetos de aspiração, uma vez que, enquanto desejo, qualquer coisa pode ser aspirada; já no tocante às escolhas, só podemos escolher as coisas que são passíveis de realização, isto é, que estão ao nosso alcance. Outro fator que distingue a escolha do desejo é o fato de que o desejo, segundo Aristóteles, está estritamente ligado aos fins da ação, isto é, ao motivo que nos impulsiona de certa forma a agir de determinado modo e não na direção contrária; enquanto a escolha, por sua vez, está atrelada aos meios, pois a mesma pressupõe a deliberação, que se dá necessariamente em relação aos meios, como afirma o autor: “deliberamos com relação não a fins, mas com relação a meios” (EN III 3 1112b 14).

Como foi exposto acima, o fator que diferencia o termo “escolha” do termo “desejo” seria o objeto correspondente a cada um dos termos, que no caso da escolha seria os meios; e no caso do desejo seria os fins, não podendo ser diferentemente. A impossibilidade de que o objeto correspondente à escolha seja um fim está no fato de que a mesma pressupõe a deliberação; e caso o objeto da deliberação fosse os fins, iríamos ao infinito e a deliberação seria vazia. Tal fenômeno se daria porque se o fim fosse objeto da deliberação então ele seria um meio para um outro fim que, por sua vez, seria um meio para outro fim e assim seguiria infinitamente.

Uma vez demonstrados os conceitos de “escolha” e de “voluntário”, é possível que compreendamos as considerações de Aristóteles em relação à deliberação.

Para Aristóteles, a deliberação delimita-se somente ao âmbito do possível, ou seja, na intermitência. Desta forma, o objeto da deliberação jamais pode abranger o campo da perenidade. Por tratar-se de objetos intermitentes, a deliberação se faz presente nas situações da vida prática, mais especificamente na vida humana.

O vínculo existente entre a deliberação e as virtudes morais se dá pelo fato de que é através da deliberação acerca dos meios que o agente é capaz de realizar uma escolha para alcançar o fim último, ou seja, a felicidade. Caso este fim for alcançado, o agente realizou uma ação virtuosa, caso contrário, o mesmo não realizou uma boa deliberação.

De acordo com Ursula Wolf, a deliberação seria o processo de ponderação acerca dos meios para a realização de uma ação com vistas ao alcance do fim último. Já a escolha seria o resultado desse processo, isto é, uma aspiração deliberada dentro daquilo que está ao nosso alcance. Desta maneira, uma ação ética caracterizar-se-ia pelo resultado de uma aspiração sintetizada pela deliberação. (Wolf, 2010).

Uma outra característica das virtudes morais seria o fato de que as mesmas estariam de certa forma atreladas ao prazer e à dor, podendo, dessa forma, ser classificadas como uma espécie de medida das nossas emoções.

Em relação à virtude moral, Wolf elenca duas definições propostas por Aristóteles: uma quanto ao gênero; e a outra quanto à espécie. (Wolf, 2010).

No tocante ao gênero, a virtude moral seria uma espécie de “Hexis” (ou disposição). Tal disposição, por sua vez, estaria vinculada ao caráter e, portanto, a mesma poderia ser resumida como um hábito em relação ao caráter, ou seja, uma postura duradoura de caráter, pressupondo assim uma noção de continuidade.

Em relação à virtude enquanto espécie, seria definida como o meio-termo (ou “mesotes”). Esse meio termo proposto por Aristóteles se resume ao tipo de disposição que caracteriza a virtude ética que, neste caso, é definido como a distância entre dois vícios (ou “Kakia”). Tais vícios caracterizam-se pela falta de virtude ou pelo excesso da mesma. Um clássico exemplo é a virtude da coragem, na qual um agente torna-se corajoso ao habituar-se a agir de forma corajosa na hora certa, no lugar certo e na medida certa. Caso o mesmo demonstre uma ausência de coragem, estará agindo de acordo com o vício da covardia, do mesmo modo em que ao agir com excesso de coragem, o agente estará em concordância com seu outro vício, que seria a temeridade. Conforme o exemplo, é possível perceber que ambos os vícios se resumem aos extremos do ato corajoso, seja pela falta ou pelo excesso, porém, disso não segue que o meio-termo aristotélico seja caracterizado como um parâmetro exato e exclusivamente quantitativo, pois a equidistância entre os vícios, que caracteriza a virtude, não se dá pelo fato da mesma ser a medida equilibrada entre os seus respectivos extremos, mas sim pelo fato de que a mesma estaria situada entre ambos.

Além do fato de que a virtude não se resume à uma medida exata, a mesma também pode variar de acordo com as circunstâncias, ou seja, ela pertence ao âmbito das situações particulares; por exemplo: a medida ideal da alimentação de um atleta não pode ser a mesma para uma pessoa que não pratica atividades físicas. Uma vez que o meio-termo não pode ser definido por fatores estritamente quantitativos, o mesmo seria definido como uma “boa execução”, ou seja, como uma eficiência. Esta eficiência estaria pautada pela noção de sucesso ao alcançar o fim desejado através da ação, o que torna a ética aristotélica uma ética teleológica (que busca sempre uma finalidade); portanto, ao sintetizar ambas as definições de virtude, a mesma pode ser definida como uma disposição (enquanto gênero) de ser eficiente (enquanto espécie).

Para Aristóteles, toda ação tende a um fim, todo fim por sua vez tende ao bem e todo ser humano busca um fim último, que seria a felicidade (ou “eudaimonia”). A “eudaimonia” entretanto, seria o fim último da “Tekné” (ou da técnica) e, portanto, constituir-se-ia enquanto um termo técnico, isto é, meramente funcional, diferenciando-se assim, de um termo com teor moral por exemplo: a técnica de um construtor de casas é construir casas, logo, a “eudaimonia” para o mesmo seria construir casas da melhor maneira possível. A partir deste exemplo é possível perceber que o “bem agir” neste caso, não possui cunho moral, mas somente funcional. Desta forma, a felicidade buscada pelos seres humanos se resumiria no sucesso (enquanto excelência).

Apesar da concepção apresentada do termo “felicidade” se resumir na eficiência das ações, somente obter sucesso também não define por completo o conceito de felicidade, pois a mesma pressupõe como consequência a alegria. Porém, em alguns casos, a realização de uma virtude não implicará como consequência imediata uma alegria, como no caso da coragem por exemplo pois, uma vez que um soldado age corajosamente frente a participação em grandes batalhas, o mesmo provavelmente não irá sentir-se alegre ao correr riscos de perder sua vida. Nesses casos, apesar do fato de não se sentir alegre, uma vez que o mesmo não é tomado pelo medo, já seria suficiente para considerar o agente como virtuoso.

Nessas situações, pelo fato de que a ação virtuosa por si só não proporciona uma alegria imediata, Wolf irá interpretar o conceito de “καλόν” em Aristóteles como uma espécie de “motivação” para a realização das virtudes, tornando-as prazerosas em uma última instância, na medida em que o conceito de “καλόν” caracteriza para Aristóteles um ato “nobre”, ou seja, representa o que é digno na pólis e, portanto, Aristóteles indica que o agir ético é uma forma de “eudaimonia” “que se torna prazerosa num segundo nível, representando assim um prazer reflexivo, visto que a percepção do “καλόν” que realizamos pela ação é prazerosa. (Wolf, 2010).

Conforme mencionado, o conceito de “τὸ καλόν” seria uma pré-disposição necessária para que uma pessoa possa se engajar na prática das virtudes propostas por Aristóteles, tornando-se assim uma pessoa virtuosa; por conseguinte, feliz. Porém, após a análise dos textos interpretados neste trabalho, é possível afirmar que somente o fato de uma pessoa possuir uma disposição natural (enquanto o amor por “τὸ καλόν”) não garante que a mesma se torne uma pessoa virtuosa ou feliz, pois existem outros fatores externos que não dependem da vontade do indivíduo. Tais fatores estariam estritamente ligados ao acaso como, por exemplo, o generoso precisa de dinheiro para colocar em prática sua generosidade.

Em suma, aqueles que possuem o amor por “τὸ καλόν”, apesar de serem capazes de alcançar a “eudaimonia” através da prática das virtudes, não podem ter a garantia de que



serão felizes, pois enquanto seres humanos, estarão sempre sujeitos aos futuros contingentes indeterminados pelo acaso.

Após a exposição das principais características acerca das virtudes morais e suas respectivas problemáticas, cabe agora elencar quais são as partes do texto da obra “Ética a Nicômaco” em que Aristóteles trabalha com uma espécie de tratado das virtudes morais.

Para Zingano, o tratado da virtude moral situa-se basicamente entre os livros I e III da “Ética a Nicômaco”, mais precisamente no livro II. Porém, apesar de o fato de que o tratado das virtudes se estabeleça no livro II, é somente a partir do livro III que tais virtudes são examinadas de maneira mais particularizada, ou seja, a discussão acerca das particularidades das virtudes depende do tratado geral das mesmas e vice-versa. Um exemplo claro é a noção de “τὸ καλόν”, (“aquilo que é moralmente bom”, como recentemente vem sendo traduzido), que é mencionada em diversas passagens, porém só ganha uma certa consistência no exame específico das virtudes, em especial no caso da coragem, pois em um ato de coragem, expomos a vida em perigo, podendo até morrer por conta disto, de modo a demonstrar uma noção moral de bem que esteja claramente desvinculada do que é proveitoso ou benéfico para o agente. Desta forma, Aristóteles afirma que o bem que procuramos é o bem em escala humana, definindo assim, o conceito de felicidade, sendo feliz aquele que age bem, buscando sempre o que é moralmente bom (“τὸ καλόν”) à custa do que nos é benéfico ou vantajoso. Com isso, o agente deve fazer algo porque reconhece as razões que qualificam tal ação com o que convém fazer, independentemente dos fins que esteja a perseguir. (Zingano, 2008).

A partir desta consideração, é possível desvincular o dever do imediatismo relacionado aos desejos e fins, o que torna o “eudemonismo” aristotélico uma reflexão sobre o bem agir em escala humana, indiferentemente do bem-estar dos indivíduos. Esta noção de “τὸ καλόν”; embora apareça recorrentemente na obra de Aristóteles, não é um objeto de estudo expresso pelo mesmo, passando a tradição unicamente sob a forma operacional, desacompanhada de uma reflexão explícita acerca da dimensão altruísta que ela introduz no gesto moral.

Uma vez que para Zingano as virtudes morais são “constituídas” pela “mediedade” e que as mesmas são, por definição, disposições de escolher por deliberação, estabelecem-se três noções chaves para a compreensão do tratado das virtudes morais: a mediedade, a escolha deliberada e a disposição. (Zingano, 2008).

No tocante à “mediedade”, Aristóteles relaciona tal noção com o seu forte jargão metafísico: “a mediedade é a quidade da virtude” (II 6 1107a 6-7). De acordo com essa passagem, Aristóteles evidencia seu interesse em abordar as emoções (ou fatores não cognitivos) como objeto de referência para a aplicação da noção de “mediedade”, pois a

mesma, enquanto trabalha também de modo quantitativo, só o faz em concordância com elementos passíveis de quantificação que, neste caso, seriam as emoções (ou paixões). Deste modo, Aristóteles estaria acentuando o papel dos fatores não cognitivos no agir moral.

Baseando-se na análise de Zingano, é possível notar uma opção tomada por Aristóteles que se distingue da noção socrática e da platônica em relação à razão como fator determinante da ação, pois, de acordo com o contexto histórico de Aristóteles em que prevalecia a filosofia ateniense clássica, já havia uma noção socrática de intelectualismo excessivo, que eliminava por completo o fator emocional, assim como também havia uma versão atenuada platônica que atribuía demasiada proeminência à razão em detrimento da emoção no tocante à determinação do agir. (Zingano, 2008).

A escolha deliberada, como já referido, é um outro ponto chave primordial para a compreensão do tratado das virtudes morais. Sendo a virtude moral uma disposição de escolher por deliberação, a escolha deliberada encontra-se, deste modo, no centro da noção de virtude moral. Zingano interpreta a questão da escolha deliberada em Aristóteles com uma visão de que o autor elucida o fato de nós só deliberarmos sobre os meios, nunca sobre os fins, como pensam outros comentadores. (Zingano, 2008).

Quanto à noção de disposição, uma vez que a virtude moral é uma disposição de escolher por deliberação, tal escolha, de acordo com Zingano, seria a base para atribuir a responsabilidade moral ao agente que, por sua vez, pode optar por certos meios em detrimento de outros. A partir de repetidas vezes deliberar sobre os meios, o agente se habitua a repetir suas escolhas, fazendo com que o hábito passe a se tornar uma disposição (repetição de atos voluntários). Na medida em que o agente passa a adquirir disposições, sua liberdade (enquanto poder agir diferentemente) acaba por se limitar. (Zingano, 2008).

O fato da limitação de liberdade de escolha caracteriza, para Zingano, um problema na obra de Aristóteles, pois haveria uma espécie de “determinismo do caráter” relacionada paradoxalmente com a formação do caráter moldada por diferentes escolhas deliberadas, ou seja, escolhas livres. Quanto a esta problemática, Aristóteles apresenta uma solução que se limita aos casos onde há, de modo momentâneo ou definitivo, a perda do uso da razão:

Na verdade, até ocorre que um homem seja punido por sua própria ignorância, no caso de ser julgado responsável por ela, como nas penalidades dobradas para os ébrios. Com efeito, o princípio motor está no próprio indivíduo, pois ele tinha o poder de não se embriagar, e o fato de ter-se embriagado foi a causa da sua ignorância. (III 7 1113b 30-34).

Além de apresentar uma solução limitada (pautada por casos específicos), Aristóteles também se vale das noções de precedência e prevalência para resolver a questão problemática da existência de uma suposta “psicologia fixista do caráter” (ou determinismo do caráter) que estaria atrelada concomitantemente com uma espécie de “ontologia do agir indeterminado” (ou liberdade de escolha), o que caracterizaria um certo paradoxo em sua obra. Desta forma, Aristóteles assinala no livro II da “Ética a Nicômaco” que a ação, além de ter precedência sobre a disposição (pois é a partir dos atos repetidos em uma certa direção que adquirimos as disposições correspondentes), também prevalece sobre a disposição pelo fato de que, por maior que seja o hábito de um agente, ele sempre pode, em relação a cada ação particularmente, agir diferentemente.

A partir de tal análise, Zingano interpreta a ética de Aristóteles como uma ética da liberdade, devido ao fato de que, por mais que a fixidez das disposições adquiridas pelo agente condicionem o seu modo de agir, o mesmo não é impedido de agir diferentemente do modo como sempre agiu e, graças a esta ordem precisa de precedência e prevalência entre ação e disposição, é que se possibilita o fato de uma coexistência de um certo determinismo do caráter com uma espécie de ontologia do agir indeterminado na obra aristotélica. (Zingano, 2008).

Em suma, a partir da análise de Zingano, as virtudes têm um papel relevante na doutrina moral, uma vez que são submetidas à uma certa “teoria da ação”, pois, de acordo com Aristóteles: ser bom é agir bem, ou seja, o objetivo moral é praticar atos moralmente bons. Além disso, é somente com base nas virtudes do prudente que podemos reconhecer o que deve ser feito. (Zingano, 2008).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Após a análise e interpretação de textos de Aristóteles, em especial a “Ética a Nicômaco” e também de seus comentadores que tratam sobre a ética aristotélica, chegamos à duas possíveis considerações ao término deste trabalho. Tais considerações vinculam-se com os dois principais questionamentos iniciais que nortearam esse trabalho.

Quanto ao primeiro questionamento, que diz respeito à possível existência de uma predisposição necessária para o entendimento prático em Aristóteles, ela se resumiria no amor por “τὸ καλόν”, isto é, o amor por aquilo que é moralmente bom que, enquanto interpretada por diversos comentadores, em especial por Ursula Wolf, como sendo uma espécie de motivação para a prática das virtudes éticas, pode ser considerada assim, um pré-requisito necessário para o entendimento prático em Aristóteles. Porém, disso não segue

que o mesmo seja decisivo para que um sujeito se torne virtuoso, pois a “eudaimonia” enquanto “bem agir” não depende exclusivamente desta motivação, mas também depende de outros fatores externos, que dependem somente do acaso e a partir desta síntese é possível concluir que, por mais que exista uma disposição natural, da qual somente indivíduos considerados por Aristóteles como “bem nascidos” a possuam, isso não garante a estes afortunados a felicidade plena, porém, capacita-os a terem a chance de alcançá-la.

Em relação ao segundo questionamento, que aborda a questão acerca do desenvolvimento moral como o objetivo no qual Aristóteles supostamente engajaria seus leitores, pode ser parcialmente levado em consideração, pois na medida em que a ética aristotélica propõe que alcancemos o fim último, ou seja, a felicidade que, por sua vez, pressupõe a prática das virtudes éticas como meio para alcançá-la, o agir de acordo com a virtude possuiria então um vínculo com a ação moral. Este vínculo se caracteriza pelo fato de que a motivação para a prática destas virtudes tenha como condição necessária a disposição natural do amor por “τὸ καλόν”, isto é, o amor por aquilo que é moralmente bom, o que para Aristóteles representa algo nobre e digno na pólis.

Por outro lado, uma vez que a virtude enquanto meio termo é interpretada como sendo uma “boa execução”, ou seja, uma ação eficiente para alcançar o fim desejado, a doutrina das virtudes aristotélicas pode também ser resumida como uma proposta meramente funcional, onde a “eudaimonia” seria apenas o fim último da técnica, tornando assim, o suposto objetivo de Aristóteles algo distinto de uma teoria de cunho moral.

## REFERÊNCIAS

- ACKRILL, J. L. Sobre a Eudaimonia em Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1996.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale, São Paulo: Editora Loyola, 2014.
- AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2008.
- BURNYEAT, M. F. Aprender a ser bom segundo Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010.
- IRWIN, Terence H. A felicidade permanente: Aristóteles e Sólon. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odysseus, 2010.
- WOLF, Ursula. **A ética a Nicômaco de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2010.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: tratado da virtude moral**; Ethica Nicomachea I 13 – III 8. São Paulo: Odysseus, 2008.

**Contato:** leo.guedes\_f@hotmail.com, jorgeluis.gutierrez@mackenzie.br