A IMPORTÂNCIA DA DELIBERAÇÃO PARA A FELICIDADE NA ÉTICA A NICÔMACO DE ARISTÓTELES

Elisabete Maria Monteiro (IC) e Orlando Bruno Linhares (Orientador)

Apoio:PIBIC Mackenzie

RESUMO

Este artigo investiga o papel da deliberação para a felicidade, à luz da obra Ética a Nicômaco, de Aristóteles. O pensamento de Aristóteles, no que diz respeito à felicidade, é fundamental sob o aspecto de diversas áreas do conhecimento, bem como para análises contemporâneas sobre o tema. A Psicologia Positiva de Martin Seligman (2002) por exemplo, retoma a noção aristotélica de eudaimonia, ao destacar o florescimento humano como o ideal de vida boa. Considerando o papel central da virtude para a felicidade na obra do filósofo, este estudo procura compreender a contribuição da boa deliberação para a vida feliz, o que depende da virtude. A análise apoia-se no tratado Ética a Nicômaco bem como na literatura de especialistas na obra de Aristóteles. A hipótese inicial de que a capacidade deliberativa precede a ação virtuosa e permite escolhas que conduzem ao bem-estar e à realização pessoal, se mostrou frutífera e nos guiou rumo à uma melhor compreensão de um fluxo decisório. A pesquisa apontou que a importância da deliberação vai além das ações que resultam em uma vida boa; ela é antes de tudo, essencial para a própria escolha do que estabelecemos como ideal de felicidade e que direciona as nossas ações.

Palavras-chave: Deliberação. Aristóteles. Felicidade.

ABSTRACT

This article investigates the role of deliberation for happiness through the lens of Aristotle's Nicomachean Ethics. Aristotelian thought regarding happiness is foundational across various fields and contemporary approaches. Martin Seligman’s Positive Psychology, for instance, revisits the Aristotelian notion of eudaimonia by highlighting human flourishing as the ideal of the good life. Considering the central role of virtue in achieving happiness for the philosopher, this study seeks to understand the contribution of good deliberation to a happy life, since deliberation is a product of virtue. The analysis is based on the Nicomachean Ethics as well as specialized literature on Aristotle’s work. The initial hypothesis that deliberative capacity precedes virtuous action and enables choices leading to well-being and personal fulfillment proved fruitful, guiding us toward a better understanding of a constant decisional flow. The research indicated that the importance of deliberation goes beyond the actions that result in a good life; it is, above all, essential for the very choice of what we establish as the ideal of happiness that directs our actions. **Keywords:** Deliberation. Aristotle. Happiness

1. INTRODUÇÃO

A felicidade é um desejo de todo ser humano e por isso é objeto de diferentes formas de investigação ao longo dos tempos, desde Platão, que pensou em uma cidade ideal que proporcionasse felicidade para todos e relacionou a ausência de felicidade à uma maior probabilidade de ocorrência de injustiças[1]. Uma pergunta constante nessas investigações é: o que faz uma vida feliz? A compreensão sobre os requisitos para uma vida boa é uma busca da humanidade desde os primórdios da Filosofia até hoje. De modo geral, as virtudes são amplamente consideradas essenciais para a felicidade, seja no âmbito da Filosofia, da Sociologia ou da Psicologia. A Psicologia Positiva, por exemplo, iniciada por Martin Seligman em 1996, trabalha com a ideia de orientar os sujeitos nas suas escolhas e deliberações ao longo da vida, com o objetivo de "identificar e intensificar as potencialidades e virtudes humanas que fazem a vida valer a pena ser vivida e promover o florescimento de indivíduos e comunidades" (Froh, 2004, p. 18, tradução nossa). O florescimento humano requer o desenvolvimento de características individuais relacionadas às emoções, engajamento, propósito, autoestima, relações positivas, entre outras, no entanto, este florescimento pode ser relacionado também às instituições e países na promoção de ações que beneficiem a qualidade de vida, resultando no bem-estar e felicidade das pessoas (Scorsolini-Comin et al., 2013, pg. 669). Estas características remetem às virtudes aristotélicas. Por outro lado, os estudos recentes da saúde mental relacionada ao trabalho (SMRT), tema atual e de grande importância para a felicidade, reconhecem a importância da Filosofia e dos fundamentos aristotélicos para os estudos de uma vida boa na esfera do trabalho: "Não pode deixar de ser enfatizada a importância dos fundamentos oferecidos pela Ética para a SMRT". (Seligmann-Silva, 2022, pg. 45). Identificamos assim, a contemporaneidade e relevância das ideias de Aristóteles em relação à felicidade. A Ética a Nicômaco (EN) dedicada à compreensão da Eudaimonia, bem como as formas de se atingir o bem supremo, como ele se refere à felicidade, é um tratado que ainda nos oferece oportunidades inesgotáveis de exploração quanto aos elementos necessários para uma vida feliz. O objetivo deste artigo é compreender a importância de um destes elementos, a deliberação, à luz da obra EN. Sabemos que não podemos deliberar sobre todas as coisas, portanto, a princípio, a

[1] Nosso objetivo ao fundar a cidade não foi tornar especialmente feliz a uma determinada classe, e sim alcançar a maior felicidade possível para a cidade inteira. Pensávamos que numa cidade assim organizada seria mais fácil encontrar a justiça do que em outra, do mesmo modo que a injustiça teria mais probabilidades de se manifestar numa cidade mal ordenada, e que ao reconhecer isso poderíamos chegar a uma conclusão sobre o assunto que vimos investigando. Por ora estamos formando uma cidade feliz, não por partes nem com vistas a tornar felizes alguns cidadãos, mas como um todo" (Platão. 2020, p. 140).

deliberação poderia parecer irrelevante para felicidade, já que existem fatores e acontecimentos que fogem ao seu alcance, entretanto, Aristóteles vincula a felicidade diretamente às virtudes cujo exercício prático parece depender de atitudes racionais. Essa dependência das atitudes para a prática da virtude é o que justifica nosso foco na deliberação. Para Aristóteles, a virtude do ser humano seria "o estado que o torna um bom ser humano e o fará desempenhar a sua própria função bem" (EN II 6 1106a23). Veremos a seguir que Aristóteles não só caracteriza a felicidade como um produto da virtude, mas indica que a felicidade é ao mesmo tempo sua finalidade:

> (...) mesmo que a felicidade não seja enviada pelos deuses, mas produto da virtude ou de alguma espécie de estudo ou treinamento, parece ser entre as coisas existentes uma das mais detentoras de caráter divino; de fato, aquilo que constitui a recompensa e o propósito da virtude se afigura como o mais excelente, além de algo divino e bem-aventurado." (EN I 9 1099b14).

A virtude poderá ser alcançada por meio do esforço humano e do aprendizado seguido da prática; portanto, o ato de aprender e praticar o que aprendemos está intimamente ligado à virtude intelectual, que desempenha um papel central na orientação da deliberação (Inglis, 2014, p.263). A orientação é guiada por um bem desejado. Aristóteles parte do princípio de que todas as atividades humanas visam a algum bem, que se justifica como essencial para o alcance de um outro bem, criando-se, assim, uma hierarquia entre as finalidades resultantes das ações humanas. Na hierarquia dos bens almejados pelas atividades humanas haveria um bem maior, que se justifica por si mesmo, que não é desejado para viabilização de nenhum outro bem, mas como um fim, ou seja, um bem supremo que chamamos de felicidade, e que Aristóteles identifica como uma atividade da alma. Os bens restantes seriam auxiliares e instrumentos para o bem mais excelente, que é também finalidade da vida política e produtor de um caráter moral que faz pessoas boas e capazes de ações nobres. (EN I 9 1099b27-33). Ao afirmar a importância da virtude para a vida feliz, a ética aristotélica nos indica que devemos agir pela virtude, no entanto, essa ação depende do exercício da sabedoria prática (phronêsis). Para Hardie (2010, pg. 45) essa sabedoria é uma que nos leve a escolher bem, que nos leve não só à concepção do que é melhor, mas também à capacidade de planejar a realização do bem. Partindo do entendimento de que a vida feliz é alcançada por meio da virtude, propomos que a compreensão da natureza da felicidade, bem como os meios para alcançá-la, requerem antes, a compreensão dos conceitos de virtude, sabedoria prática, escolha e deliberação, de modo a identificarmos a relação de cada um destes componentes com a capacidade deliberativa. Para atingirmos estes objetivos faremos antes, uma descrição sucinta do que Aristóteles chamou de psicologia da Alma, de modo que possamos visualizar como estes elementos se relacionam. Nossa hipótese é a de que a deliberação deve preceder tanto a aquisição do conhecimento necessário para o desenvolvimento das virtudes quanto a

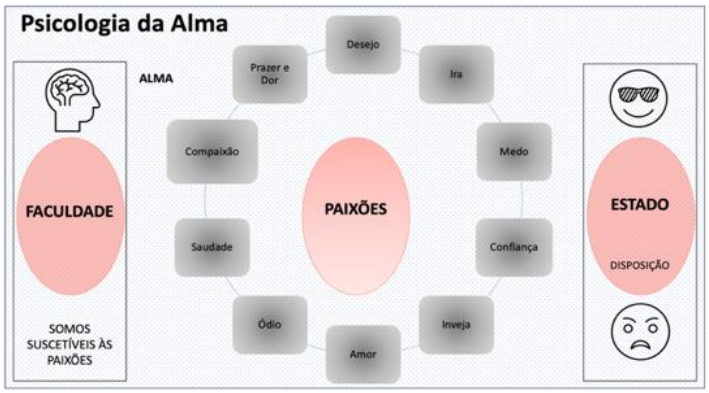
prática dessas virtudes para alcançar a excelência (areté) das ações que contribuem com a felicidade. Este artigo se concentra em EN, mas recorre, eventualmente, também a um outro tratado, o Ética a Eudemo (EE)[2], no qual o pensamento do filósofo em relação à Eudaimonia é apresentado de forma sucinta e direta.

2. DESENVOLVIMENTO DO ARGUMENTO

Aristóteles compreende a alma como o princípio da vida: "o ato primeiro de um corpo natural que possui a vida em potência" (Da Alma II 1 412a20). Para que possamos compreender a relação da virtude com a alma, faremos antes uma breve explanação sobre a psicologia da alma para Aristóteles, entendida aqui como a ciência do estudo da alma (EN I 13 1102a19)[3]. O mapa conceitual da Figura 1 demonstra como estão alocadas na alma as faculdades, as paixões e o estado, conforme o trecho a seguir:

> Alojados na alma estão as paixões, as faculdades e os estados, de modo que a virtude tem que ser uma dessas três coisas. Por paixões quero dizer desejo, ira, medo, confiança, inveja, júbilo, amor, ódio, saudade, ciúme, compaixões e geralmente aqueles sentimentos que são acompanhados por prazer ou dor. (EN II 5 1105b20-29).

Figura 1 – Mapa Conceitual da Alma elaborado pela autora.



As faculdades da alma abrigam a sensibilidade, que diz respeito aos cinco sentidos e que nos faz suscetíveis às paixões, mas também ao pensamento, que diz respeito à imaginação e ao entendimento (intelecto). Já o estado diz respeito à nossa disposição em relação às paixões. Desta forma, existe na alma uma parte irracional e outra dotada de razão,

[2] Em Eudemian Ethics, o tradutor Anthony Kenny esclarece que "O conjunto das obras de Aristóteles contém três tratados de Filosofia moral: Ética a Nicômaco, Ética a Eudemo e Magna Moralia". Para Kenny, embora tenham existido questionamentos no passado, primeiro sobre a autenticidade e depois sobre uma alegada imaturidade de Aristóteles em EE, estudos históricos desfizeram os argumentos que levavam à tais questionamentos e demonstraram que o EE pertence ao período do Liceu, mesmo período a que pertence o EN. (EE, 2011).

[3] O trecho citado refere-se à nota de rodapé nº 145 do tradutor Edson Bini.

que embora sejam distintas, são também inseparáveis. Na parte irracional da alma estão alocadas uma parte nutritiva que se aplica a todo organismo vivo, inclusive às plantas, e uma parte sensitiva que se relaciona aos desejos e apetites. Ocorre que essa parte ocupa ambas as partes da alma, tanto a racional, quanto a irracional. Na parte racional da alma está alocado o intelecto, juntamente com a parte dos apetites que habita ambas as partes. Sendo assim, os desejos e apetites são conduzidos por ambas as partes da alma, já que o racional é capaz de afetar o irracional, via persuasão, comandada pela virtude.

Aristóteles conclui que a virtude não poderia ser do gênero das paixões, já que não podemos ser considerados bons ou maus em decorrência das paixões, da mesma forma que não podemos ser louvados ou censurados pelas faculdades, ou seja, pela nossa capacidade de experimentar a paixão. Por exclusão, se não podem ser paixões, nem faculdades, em termos de gênero, as virtudes só podem ser estados: “conclui-se ser a virtude um estado que leva à prévia escolha e que consiste na mediania relativa a nós, sendo isso determinado pela razão” (EN II 5 1106b36).

A virtude para Aristóteles visa um equilíbrio entre excesso e deficiência, guiado pela sabedoria. Esse equilíbrio, também conhecido como justo-meio, ou *golden mean,* na literatura em inglês, é o meio-termo na disposição de uma ação ou sentimento, entre os dois extremos excesso e deficiência: “(...) quando a resposta de uma pessoa sobre essas ações ou sentimentos se encontra entre os dois, quando eles evitam ‘muito’ ou ‘muito pouco’, em medida exata, dadas as circunstâncias” (Brown, 2014. p. 64, tradução nossa). Embora Aristóteles tenha demonstrado discordância com Platão em questões relacionadas à teoria das ideias, identificamos uma clara consistência em relação ao entendimento sobre virtude e seu oposto, que Platão descreve como “(...) uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma; e o vício, uma doença, fealdade e fraqueza da alma (Platão, p. 176).

No entanto, Aristóteles vai além da prudência, coragem, temperança e justiça, que são quatro virtudes essenciais listadas por Platão e amplia a lista de virtudes, representativas do equilíbrio entre um excesso e uma deficiência. A coragem, por exemplo, é um estado de caráter localizado no meio do caminho entre a temeridade, que é a ousadia imprudente, representativa do excesso, e a covardia, que é o medo paralisante, representativo da deficiência. A pessoa corajosa não será paralisada, ou seja, não deixará de agir por covardia, nem agirá de forma temerária, o que poderia acarretar consequências indesejáveis; agirá com avaliação de risco e precauções que permitirão uma ação racional e bem planejada, com risco calculado e mitigado. Esse critério aplica-se às demais virtudes listadas por Aristóteles e indicadas na Figura 2.

Figura 2 – Tabela das Virtudes adaptada pela autora (Chauí, 2000).

Vício por Excesso	Virtude	Vício por Deficiência
Temeridade	Coragem	Covardia
Libertinagem	Temperança	Insensibilidade
Esbanjamento	Prodigalidade	Avareza
Vulgaridade	Magnificência	Vileza
Vaidade	Respeito Próprio	Modéstia
Ambição	Prudência	Moleza
Irascibilidade	Gentileza	Indiferença
Orgulho	Veracidade	Descrédito próprio
Zombaria	Agudeza de Espírito	Rusticidade
Condescendência	Amizade	Enfado
Inveja	Justa Indignação	Malevolência

Para Nussbaum (1999, p. 553) “cada uma das virtudes é uma maneira organizada de estimar um fim particular que possui valor intrínseco. Consideradas como um todo, as virtudes, e seu arranjo ordenado, representam um conjunto de compromissos para nutrir todas as coisas valiosas e organizá-las todas juntas, na medida do possível”. (tradução nossa). O que Nussbaum nos aponta é que ao fazer a organização de vícios por excesso e deficiência e indicar o caminho do meio como a virtude a ser exercida, Aristóteles nos apresenta não só uma lista de alternativas para a ação, mas um conjunto de oportunidades para as quais podemos nos comprometer, com o objetivo de alcançar as coisas valiosas que convergem para o bem maior, que é a vida feliz. Entretanto, esse compromisso não será suficiente, pois sua realização depende da ação. Também não será definitivo, mas na medida do possível, já que só podemos agir sobre as coisas que estão sob nossa zona de controle.

O conflito interno que existe na natureza dual da alma, uma parte racional e uma parte irracional, aplica-se a todas as virtudes. Dentro da parte irracional humana há elementos que são exclusivos dela ou compartilhados com a parte racional. Os elementos puramente irracionais são aqueles que compartilhamos com plantas e animais, como as funções responsáveis pela nutrição e crescimento. Os elementos compartilhados pelas partes racional e irracional da alma estão relacionados ao apetite e ao desejo, que podem gerar impulsos que entram em conflito com os princípios racionais que orientam nossas ações. Nesse sentido, as paixões, que representam os sentimentos relacionados a prazer e dor, transitam entre o lado irracional e o lado racional da alma, criando conflito nas ações comandadas pelo estado de caráter e desafiando o nosso lado racional constantemente. Nesse sentido, ainda que as virtudes sejam guiadas pela razão, elas são influenciadas pelas paixões que compartilham ambos os lados da alma. No entanto, essa é uma via de mão dupla, já que os desejos, que movem as paixões podem ser influenciados pela razão como como observa Aggio:

> O desejo, para Aristóteles, apesar de não ser capaz de julgar o que é bom, pois que sua natureza é simplesmente buscar o prazeroso e evitar o doloroso, é capaz de seguir o que ajuíza a razão como sendo bom. É preciso, portanto, esclarecer que, segundo o filósofo, o desejo não é de uma natureza tal absolutamente avessa à racionalidade; ao contrário, ele é próprio de uma natureza que se compõe e participa da razão. (Aggio, 2011, p. 13).

Para entendermos esta importante influência na deliberação vamos localizar a razão no âmbito da virtude. Aristóteles classifica as virtudes em dois tipos: as virtudes relacionadas ao caráter moral e as virtudes relativas ao intelecto (dianoéticas), ou seja, virtudes morais e virtudes intelectuais, ambas localizadas na parte racional alma.

Seria a virtude moral um hábito ou uma disposição de agir? Consideremos inicialmente que a virtude moral não seja um mero hábito, mas sim a disposição de agir pela razão e então a "disposição que é exercitada pela razão prática do agente" (Annas, 2018, pg. 2, tradução nossa). No entanto, devemos lembrar que a virtude moral está amparada no estudo da ética, cuja origem da palavra, do grego ethike, remete ao ethos, que significa hábito ou costume.

Para Aristóteles, as virtudes não são inatas, mas sim desenvolvidas ao longo do tempo por meio da prática consistente, tornando-se uma segunda natureza por meio da ação habitual. Sendo assim, "as virtudes não são geradas nem em decorrência da natureza nem contra ela. A natureza nos capacita a receber as virtudes e esta capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito". (EN II 5 1103a25). Aristóteles compara o desenvolvimento da virtude moral ao aprendizado das artes, assim, a virtude moral é algo que devemos adquirir através da prática. Nesse sentido, Aristóteles demonstra uma distinção entre a razão teórica e a razão prática ao esclarecer que "o estudo em pauta, diferentemente dos outros, não visa à teoria — já que não estamos investigando a virtude a fim de conhecer o que é, mas a fim de podermos nos tornar bons, sem o que nossa investigação seria inútil" (EN II 2 1103b26). Para o entendimento da razão prática "é necessário investigarmos o que diz respeito à conduta e indagarmos como agir, uma vez que nossas ações, determinam a qualidade da formação de nossas disposições" (EN II 2 1103b30). Para aprender uma arte, é preciso executá-la e continuamente aprimorar a técnica com a prática. Supondo que tenhamos adquirido o conhecimento sobre como tocar instrumentos, é a conduta, ou seja, a execução, o ato de tocar o instrumento que determina a qualidade da formação da nossa disposição de tocar. Esta lógica se associa a um entendimento mais amplo que o filósofo tinha sobre o próprio fazer filosófico: "(...) para Aristóteles a filosofia é a um só tempo, um modo de vida e um modo de discurso" (Hadot, 1995, p. 138). Da mesma forma, podemos compreender as virtudes morais. Precisamos adquirir o conhecimento sobre elas, no entanto, o mero conhecimento nos não torna pessoas virtuosas, caso esse conhecimento não seja praticado.

Sendo assim, a virtude moral, embora não seja um mero hábito, é adquirida através da prática e da repetição, que é a formadora dos hábitos.

Se a virtude é uma disposição para agir bem, combinando a capacidade de julgamento para encontrar o meio-termo adequado a uma determinada ação, aliado à prática, então a virtude moral deve estar intimamente ligada à deliberação. No entanto, esta definição ainda está incompleta, pois não basta deliberar bem em função da circunstância. A escolha também deve ser feita pelas razões certas, não apenas por hábito ou por recompensas externas. Nesse sentido, qual é exatamente a definição de virtude moral? A seguinte proposição foi apresentada por Angioni, depois de considerar todos os elementos listados acima:

> Eis, portanto, em que consiste a virtude moral: ela é (i) uma disposição para agir bem, (ii) por escolha deliberada, (iii) de acordo com a mediedade, mas uma mediedade delimitada não apenas (iv) no nível ainda geral e vago das conclusões de uma deliberação, mas (v) plenamente determinada à luz dos fatores singulares relevantes. É desse modo que, no contexto do argumento desenvolvido no livro II da Ethica Nicomachea, deve ser entendida a 'definição oficial' de virtude moral. (Angioni, 2009, pg. 17).

Aristóteles (EN II 3 1104b10) afirma que a virtude moral diz respeito a prazeres e dores, pois é devido ao prazer que realizamos ações vis e devido à dor que deixamos de realizar ações nobres. Para o filósofo a virtude: "...é a qualidade segundo a qual agimos da melhor forma no tocante aos prazeres e às dores e que o vício é o oposto" (EN II 2 1104b28). Nesse sentido, compreendemos a virtude moral, a partir da definição elaborada por Angioni como: uma disposição para agir bem no que diz respeito a prazeres e dores, por escolha deliberada, de acordo com o meio termo, tanto no nível da própria deliberação, quanto no nível de determinado à luz dos fatores singulares relevantes.

No intelecto estão alocadas as virtudes dianoéticas[4] como a sapiência (sophia) e a sabedoria prática (phrônesis)[5]. Como vimos, o intelecto está alocado na parte racional da alma, que está dividida em duas dimensões de acordo com Aristóteles: a científica e a calculadora. Na parte científica da alma racional estão alocadas as leis da natureza, que se apresentam como um exemplo de coisas necessárias, invariáveis e imutáveis, como os saberes da lógica, da matemática e da física, para as quais o lado contemplativo deve ser

[4] Dianoia: Pensamento, intelecto. Virtudes dianoéticas dizem respeito ao intelecto, ou seja, é um sinônimo de virtudes intelectuais.

[5] Embora o termo original possa receber mais de uma tradução, para efeito desta pesquisa, adotamos a "prudência" como tradução de *phrônesis*, de acordo com Aubenque (2003, p. 24) que esclarece que a tradição latina transmitiu a *phrônesis* ao Ocidente cristão sob o nome de prudência. Sendo assim, a prudência poderá ser também compreendida como sinônimo de sabedoria prática e vice-versa.

aplicado. Hutchinson (1995, pg. 206), afirma que “Aristóteles denomina ‘contemplação’, a aceitação das verdades que organizam o universo no qual nos encontramos” (tradução nossa). Já a parte calculadora aplica-se às coisas que são variáveis, contingentes, tais como os temas que estão sob a nossa capacidade de escolha e para os quais, portanto, podemos deliberar. Nesta parte encontram-se nossas habilidades artísticas e a sabedoria prática. Na prática o intelecto lida com as duas dimensões da alma o tempo todo. As partes científica e calculadora da alma se relacionam diretamente com nossas escolhas, por isso precisam ser sistematicamente estimuladas, o que depende também da ação racional relacionada ao desejo de saber para deliberar melhor. Para Aristóteles é por meio da teoria que nos relacionamos racionalmente com as coisas imutáveis e para as quais nosso saber é desinteressado. Esse saber teórico tem relação com a ciência, ou seja, com a parte científica da alma e tudo o que se relaciona a ela, como as coisas necessárias e imutáveis que identificamos. Sendo assim, a teoria é o lugar do exercício da sapiência (sophia).

Já a dimensão calculadora que se refere ao contingente e deliberativo é o lugar do exercício da sabedoria prática, que Aristóteles identifica como a práxis. Hutchinson (1995, pg. 206) separa esta dimensão em dois elementos, a sabedoria prática (practical wisdom) e a habilidade prática ou arte (skill). A partir da afirmação do autor de que uma habilidade nos habilita saber o que fazer para materializar uma ideia, como fazer sapatos por exemplo, entendemos que a práxis inclui ambos, sabedoria prática e habilidades artísticas. Ao contrário da teoria, a práxis é a autorrealização do homem por meio da ação, resultado da deliberação, que é exclusiva do ser humano por sua capacidade de pensamento. Neste sentido, a sabedoria prática que veremos adiante parece ser um elemento central na nossa investigação.

> (...) a razão opera no interior da virtude moral, de modo que esta atinge o meio termo nas circunstâncias em que opera e, deste modo, ergue-se como causa própria da felicidade. Esta razão é a razão prática, cuja nota característica é a habilidade de bem deliberar. O fato de haver razão (prática) no interior da virtude moral não garante por si só que a razão teórica produza a felicidade, menos ainda que produza a felicidade primeira. (Zingano, 2017, p. 40).

A virtude intelectual é ao mesmo tempo dependente e responsável pela aquisição de conhecimento, mas também pela sua aplicação prática, sem a qual, a virtude perde o sentido. Sua importância ganha mais relevância quando compreendemos que ela é também, responsável pela ação que tem a função de identificar o fim que representa a felicidade. É essa compreensão sobre o bem supremo que guiará nossos desejos, por isso, essa verdade é fundamental na ação deliberativa. Mas como encontramos a verdade que leva a este fim?

Para Aristóteles, existem algumas maneiras pelas quais podemos encontrar a verdade, como por exemplo: “arte, conhecimento, prudência (sabedoria prática), sabedoria, entendimento” (EN VI 3 1139b17). Essas são as ferramentas que impulsionarão a boa deliberação, visando a correção, a compreensão e o bom senso. Note que nesta lista encontram-se as virtudes dianoéticas, nas quais a interação entre teoria e práxis ficou demonstrada. Vimos que, como uma atividade ligada ao estado de caráter da alma, a virtude é alcançada através do esforço humano e, portanto, podendo ser adquirida através do aprendizado ou da prática. Para Inglis (2014, p. 265, tradução nossa), “a virtude é inseparável da sabedoria prática, uma virtude intelectual que garante a correta deliberação, portanto, da correta escolha racional”. Nesse sentido, a virtude intelectual separa a capacidade humana de racionalidade da dos animais irracionais, pois pertence inteiramente à parte racional da alma. Ao focar o interesse na virtude intelectual, Aristóteles destaca a importância da deliberação, que nos guia não somente a buscar o caminho do bem, mas também a considerar o que é bom e o que é ruim no mais alto nível. Essa característica faz com que a virtude intelectual seja necessária para que se possa colocar em prática o que a virtude moral indica. Importante destacar que a noção de felicidade para Aristóteles não se restringe ao conhecimento da virtude ou mesmo ao estado de pessoa virtuosa. Este pensamento o coloca como crítico do idealismo platônico, pois Aristóteles faz uma ponderação que distingue a felicidade da virtude e demonstra que a felicidade faz parte da ação e não somente de uma ideia:

> A atividade que diz respeito à virtude constitui parte da virtude. Mas provavelmente faz grande diferença se concebemos o bem mais excelente na posse ou uso, na disposição virtuosa ou no exercício ativo (da virtude); de fato, alguém pode estar nesse estado (disposição) sem que produza qualquer bom efeito, como quando se encontra adormecido, ou suas funções estejam suspensas por algum outro motivo. (EN I 8 1098b30-35).

Desta forma, o filósofo estabelece uma hierarquia entre virtude e felicidade, que como foi dito, é o bem maior. Sendo assim, a sabedoria prática, o conhecimento, o discernimento racional sobre as coisas que são boas e más, estão interligados e direcionam a deliberação, um elemento essencial sob o intelecto, no entanto, há que se considerar a complexidade das ações decorrentes de situações alheias à nossa vontade.

> Todos concordamos que cada homem é responsável por coisas que são voluntárias e de acordo com sua própria escolha, mas que se elas não são voluntárias, então ele não é responsável. É evidente que tudo o que ele faz por escolha, ele faz voluntariamente. É claro, então, que tanto a virtude quanto o vício devem dizer respeito a coisas que são voluntárias. (EE II 7 1223a16, tradução nossa).

Aristóteles classifica as ações humanas em duas categorias e de acordo com elas, a responsabilidade do agente. Existem atos que são voluntários, ou seja, resultantes da nossa vontade e outros que são involuntários, que independem na nossa vontade. A responsabilidade do agente se aplica unicamente aos primeiros, ou seja, Aristóteles apresenta a responsabilidade como questão fundamental da deliberação. Passaremos a seguir às características do ato voluntário, do seu oposto e suas diferenças.

Vimos que a virtude é uma disposição para agir bem no que diz respeito às paixões, mas qual seria a nossa responsabilidade sobre esta disposição? Segundo Aristóteles, tanto o louvor quanto a censura em relação às virtudes e vícios somente dizem respeito ao ato voluntário, portanto o ato voluntário implica a responsabilidade do agente. O seu oposto, que é o ato involuntário, pode ser, por vezes, objeto de compaixão (EE III 1 1109b30), o que não elimina a responsabilidade. Falaremos do ato involuntário no próximo tópico. Antes vamos compreender a origem e as condições do ato voluntário. Uma ação voluntária começa no agente e este, necessariamente, conhece os efeitos que resultarão desta ação, portanto, a ação voluntária é resultado da escolha. A responsabilidade do agente se aplica também às ações realizadas por impulso ou sob a interferência das paixões. Para Aristóteles "é provavelmente equivocado dizer que os atos ocasionados pela ira ou pelo desejo são involuntários" (EN III 1111a24). Para ele o ato realizado por escolha (*choice*) é realizado voluntariamente e, portanto, ambos, virtude e vício dizem respeito a atos voluntários. No entanto, o ato voluntário não é resultado exclusivo da escolha.

> Há três coisas relevantes: desejo, escolha e pensamento. Parece que um ou outro desses três é o que torna as coisas voluntárias ou involuntárias, voluntárias por estarem de acordo com ela, involuntárias por serem contrárias a ela. (EE II 7 1223a25).

Escolha e pensamento são direcionados pela parte intelectiva da alma, portanto, se relacionam com a virtude intelectual que depende da aquisição do conhecimento, como vimos, para ser efetiva. Já o desejo carrega em si a vontade, a temperança e o apetite, elementos que transitam pela parte irracional da alma que se relaciona às três partes da alma referidas por Platão. (EE II 7 1223a27)[6]. É importante destacar que a relação que o tradutor faz, refere-se tão somente ao desejo, um dos itens relevantes para o ato voluntário, pois, sabemos que existe clara divergência entre a concepção de alma aristotélica, que considera a materialidade das ações no que diz respeito à virtude, com a alma de Platão, que compreende razão,

[6] O tradutor Anthony Kenny esclarece na nota n. 24: Vontade, temperamento e apetite: Os três tipos de desejo correspondem às três partes da alma que Platão distinguiu no Livro IV da República: razão, temperamento e apetite.

temperamento e apetite, como elementos fundamentais para construção do mundo ideal. O desejo transita tanto pela parte irracional, quanto pela parte racional da alma, portanto, é uma paixão relacionada com a virtude moral. Temos então que o ato voluntário, por compreender desejo, escolha e pensamento, tem relação direta com a virtude intelectual e com a virtude moral, seja pela existência de ambas, pela existência de uma e ausência da outra, ou pela ausência de ambas, sendo em qualquer das situações, de responsabilidade do agente. Hannah Arendt nos ajuda a ilustrar como o ato voluntário ocorre na prática. Para isso ela retoma o pensamento de Tomás de Aquino, que, seguindo a ética aristotélica, defende a categoria de meios e fins. Para ele, assim como para Aristóteles, o fim tido como objeto da vontade é dado à vontade (desejo) pelo intelecto. Assim, a ordem de ação dada por nós, ou seja, o ato voluntário ocorre da seguinte forma: primeiro há a apreensão do fim, depois, o conselho (deliberação) sobre os meios; e finalmente, o desejo pelos meios. “Em cada etapa, o poder apreensivo precede e tem primazia sobre o movimento apetitivo” (Arendt, 1971, p. 117). Nesse sentido, a filósofa parece indicar o poder apreensivo dado pelo intelecto, ou seja, a atribuição do fim como o bem primordial que buscamos seria de suma importância para a deliberação sobre os meios para chegarmos a esse fim. De fato, Aristóteles afirma que “não deliberamos acerca de fins, mas acerca daquilo que concorre para os fins” EN III 3 (1112b11-12).

O ato involuntário é um ato que não é fruto nem da vontade, nem da ação do agente. Este ato ocorre por circunstâncias de ações externas ao agente, o que Aristóteles também define como causas compulsórias. O ato involuntário é causado por ações compulsórias, externas ao indivíduo “sendo de tal natureza que o agente ou o paciente nada contribui para ele” EN III 1 (1110a2). Como exemplo do ato involuntário Aristóteles descreve a situação em que se é carregado pela força do vento ou mesmo por outras pessoas, sob sequestro. É um ato que causa dor ao agente que conhece os efeitos do ato que é praticado contra a sua vontade. O ato involuntário não se confunde com o ato não voluntário que, mesmo não sendo resultado da vontade do agente, ocorre por ação dele. O ato não voluntário é causado pelo agente que tem ignorância quanto às consequências do ato. Por ser assim é uma ação passível de perdão e compaixão. Neste caso, o agente não experimenta dor, pois agiu devido à ignorância daquela condição particular. Vale ressaltar que a ignorância de modo universal, a ignorância da prévia escolha é ressaltada na obra como censurável uma vez que “indivíduos maus ignoram no que consiste a ação moral e a imoral” EN III 1 (1110b29), portanto, a ação não voluntária é a ação efetuada pelo agente devido à ignorância e não na ignorância. Aristóteles classifica como mista a ação decorrente de chantagem e ameaças à vida do agente ou de pessoas próximas a ele, mas considera que em relação ao momento da ação situações como estas, “assemelham-se às voluntárias, pois, no efetivo momento em que são realizadas,

são eleitas". Entretanto, assim como o ato não voluntário, esses casos mistos seriam passíveis de perdão e compaixão, visto que seriam involuntárias em circunstâncias normais quando o agente não optaria por realizar qualquer uma delas em função delas mesmas. Em relação ao tema de investigação da nossa pesquisa, a importância da deliberação, destacamos o fato de que o filósofo censura a prévia escolha à ignorância e que exclui os atos não voluntários da condição em que o agente age "na ignorância". A busca do conhecimento que leva às ações voluntárias e virtuosas é nela mesma uma sabedoria.

É necessário um esclarecimento sobre a denominação de sabedoria prática e a palavra grega phronêsis, a qual Russel (2014, pg. 203) afirma que pode ser encontrada com traduções como "inteligência prática" ou "sabedoria prática". O autor afirma que se tornou comum, a muitos filósofos, a utilização direta do termo phronêsis, sem a sua tradução. Um outro estudioso de Aristóteles, Pierre Aubenque traduz a phronêsis como prudência após analisar o termo e considerar que as variações de sentido desta palavra levantaram um problema filológico e filosófico: "...phronêsis, em Aristóteles, não significa apenas prudência e às vezes mal se distingue de sophia" (Aubenque, 2013, pg. 14). O autor afirma que para Aristóteles, Platão teria admitido a teoria das ideias para designar as coisas que não mudam, já que ele concordava com Heráclito, que o sensível está em constante movimento. Nesse sentido, Aristóteles decide então empregar a palavra phrôneses para designar o saber imutável do ser imutável por oposição às sensações. No entanto, enquanto Platão atribui à sabedoria ou prudência uma ideia de organização política, para Aristóteles ela é definida como o hábito prático e racional que diz respeito ao que é bom ou mal para o homem. Nesse sentido, a fim de ressaltar sua aplicação prática em relação à deliberação, para este artigo adotamos o termo sabedoria prática como tradução para a phronêsis, de modo a destacar sua diferença em relação ao conhecimento teórico.

Aristóteles diferencia o conhecimento teórico da prática moral e afirma que "o conhecimento do que é nobre é, de fato, algo nobre; mas, no caso da virtude, o mais valioso não é conhecer a sua natureza, mas sim saber de onde ela surge" EE I 6 (1216b20) (tradução nossa). O filósofo indica que a sabedoria teórica (sophia) é importante, mas não mais do que a sabedoria prática, se interpretarmos o "saber de onde ela surge" como uma referência ao hábito, que é produto da prática. Portanto, a sabedoria prática está diretamente interligada com a boa deliberação, como resumiu Aubenque (2003, pg. 61), afirmando que a prudência é uma disposição prática, portanto uma virtude que se diferencia das virtudes morais por não ser concernente tão somente à escolha, mas à regra da escolha, portanto a sabedoria prática seria uma disposição prática acompanhada da regra verdadeira. Fica demonstrada a

importância da sabedoria prática para a boa deliberação que trataremos depois de vontade e escolha.

Vontade (desejo) e escolha são conceitos distintos para Aristóteles. Uma das principais formas de diferenciar ambos é compreender que a vontade se aplica também às coisas impossíveis, a escolha não. Um exemplo citado pelo filósofo é o da imortalidade que embora seja uma vontade para muitos, é uma realização impossível. Uma outra distinção indica que a vontade pode ser direcionada àquelas coisas que fogem à nossa alçada, a escolha não. Podemos expressar vontades relacionadas àquelas questões que fogem à nossa alçada, tais como a inexistência de violências e injustiças no mundo, mas não podemos escolher eliminar estes eventos. A vontade visa aos fins, já a escolha "visa ao que contribui para a consecução do fim" EN III 2 (11b30). No entanto, é o desejo que nos move, como afirma Arendt (1971, pg. 58) "para Aristóteles é a vontade de um objeto ausente que estimula a razão a entrar em ação e calcular as melhores formas e meios de obtê-lo". (tradução nossa). Também Natali (2010, pg. 319) lembra que "o desejo é indispensável, porque ele sozinho é causa motora". Quanto à voluntariedade, a vontade é indicada como um ato voluntário: "é provavelmente equivocado dizer que os atos ocasionados pela ira ou pelo desejo (vontade) são involuntários". EN III 1 (1111a24).

Já a escolha é uma atividade exclusiva da mente humana que não se confunde com impetuosidade ou apetite, pois "a impetuosidade e o apetite encontram-se também nos animais, mas a escolha, não" EE II 9 (1225b21, tradução nossa). A escolha é a decisão ou compromisso com um curso de ação após a deliberação; o resultado da deliberação, onde estabelecemos os meios para perseguir um determinado fim, possível e para o qual se tem poder, selecionando um curso de ação específico para alcançar o resultado desejado. Para Aristóteles, a escolha é então um desejo deliberado, decorrente tanto da razão quanto do desejo, envolvendo as partes racionais e irracionais da alma. Por esse motivo, a escolha não é apenas um desejo ou impulso; em vez disso, é um compromisso racional de agir com base nas conclusões da deliberação. A escolha aparece claramente em Ética a Eudemo como determinante para o ato voluntário.

> Ora, todos concordamos que cada homem é responsável pelas coisas que são voluntárias e de acordo com sua própria escolha, mas que, se forem involuntárias, ele não é responsável. É evidente que tudo o que ele faz por escolha, faz voluntariamente. Fica claro, então, que tanto a virtude quanto o vício devem dizer respeito a coisas que são voluntárias (EE II 7 122316).

Portanto, fica assim determinada a importância da escolha, mas também demonstrada sua natureza como "produto de um desejo deliberado" EE II 10 (1226b9) pois é por meio da deliberação que engajamos o processo intelectual necessário para determinar o curso de ação mais apropriado. No entanto, cabe destacar o que Natali (2010, pg. 330) descreve como "a superioridade relativa do desejo em relação ao intelecto prático". De fato, para Aristóteles "o intelecto não gera movimento sem o concurso do desejo" Da Alma (III 10 (433a25). Essa hierarquia fica evidente no esquema a seguir:

Figura 3: Hierarquia da Escolha



A vontade é então um ato voluntário sem a qual não é possível a escolha; e a escolha é uma vontade deliberada, que por sua vez é movida pelo objeto do desejo. Entendemos ser importante destacar um outro conceito relacionado à escolha, que não necessariamente é utilizado como sinônimo no livro: a decisão. A decisão é um ato voluntário, nem sempre decorrente da vontade, mas sim uma tomada de decisão no contexto da virtude e da sabedoria prática, aparentemente nos trazendo de volta à virtude moral como meio de encontrar um equilíbrio entre dois extremos, uma questão de caráter que, em última análise, influencia a tomada de decisão.

> A racionalidade – agir como a razão dirige – emerge como o que os agentes reconhecem que devem fazer, independentemente de quão desagradáveis possam ser as consequências de suas ações, como é particularmente evidente em atos corajosos, como enfrentar a morte no campo de batalha. (Zingano, 2022, p. 61, tradução nossa).

Entretanto a ideia de que a doutrina da ética do caminho do meio seja um instrumento direto na tomada de decisão é rebatido por Rapp (2010, p.417) que argumenta que a ética aristotélica não foi escrita com este intento: "Aristóteles evoca francamente casos nos quais a doutrina estaria fadada a falhar no caso de ser considerada uma diretriz geral para decisões práticas" (Rapp, 2010, pg. 419). Para o autor a doutrina do meio termo não determina como tomar decisões, mas sim torna claras as condições relacionadas aos nossos impulsos e ações, ou seja, ela determinaria "parâmetros" para a tomada de decisões. Em ambos os autores verificamos que a decisão é parte do processo de deliberação e escolha. De fato, Aubenque (2003, p. 214) indica a decisão como uma consequência da escolha ao afirmar que "a tarefa da escolha é determinar por deliberação e eleger por decisão".

A deliberação é um ato voluntário que resulta em uma escolha, portanto, a deliberação sempre será um ato de responsabilidade do agente. Aristóteles deixa claro que não deliberamos sobre as coisas que são invariáveis, pois a deliberação diz respeito ao que é contingente, ou seja, àquilo que é possível: “Deliberamos sobre aquilo que está sob nosso controle e que está na esfera de nossa ação” (EN III 3 1112a30). Da mesma forma, “não se delibera quanto ao passado, mas somente quanto ao futuro e contingente” (EN VI 2 1139b10). A deliberação é o processo de investigação racional, onde pesamos diferentes opções, consideramos possíveis meios para um fim e raciocinamos sobre como agir. A boa deliberação é uma forma de correção e precisão na deliberação, “característica dos indivíduos prudentes, a boa deliberação deve ser acerto relativamente ao que é expediente como algo que atinge o fim, genuína concepção do que é a prudência” (EN VI 9 1142b33). Compreendido o objeto para o qual é possível deliberar, passemos ao fluxo deliberativo que começa com um fim estabelecido por nós, que direciona nossas escolhas, e que leva às nossas ações. Vimos na definição de ato voluntário que no livro III Aristóteles afirma que “não deliberamos acerca de fins, mas acerca daquilo que concorre para os fins” EN III 3 (1112b11-12). No entanto, a boa deliberação não é restrita aos meios, pois a ausência de sabedoria prática pode ser responsável pela preferência da pessoa por um fim ruim ou inadequado. Nesse sentido a boa deliberação é fundamental também para a própria definição do fim:

> Aristóteles descreve a deliberação, o raciocínio do ser humano sábio, como um processo que começa pela concepção de um fim e retrocede, numa direção que inverte a ordem causal, até a identificação dos meios. Pessoas não deliberam com relação a meios, afirma ele: ‘o fim é posto e consideram-se os meios pelos quais pode ser alcançado (...) (Hardie, 2010, p. 49).

Tanto as escolhas para o aprimoramento do intelecto, de modo a se evitar a atribuição de um fim equivocado, quanto as deliberações em relação aos meios, que levarão ao fim determinado, são atos voluntários e, portanto, de responsabilidade do agente. Como isso ajuda a elucidar o objeto de nossa pesquisa quanto à importância da deliberação para a felicidade? Fica evidente que não podemos deliberar pela felicidade, mas podemos deliberar para os meios necessários para alcançarmos fins para aquilo que consideramos como determinantes para a felicidade. Essa interpretação nos levaria a acreditar que a deliberação teria pouca importância por ter uma influência limitada a meios e não aos fins, um problema que estudiosos denominam tese da não-deliberalidade. Wiggins aprofundou a discussão em relação a esta tese e concluiu que o que Aristóteles fornece em relação à deliberação é um esquema conceitual:

> (...) podemos aplicar aos casos particulares em que articula as relações recíprocas entre os interesses do agente e sua percepção de como as coisas efetivamente são ou estão no mundo; bem como um método de descrição que

> relaciona o ideal complexo que o agente busca, no desenrolar de sua vida, tornar real à forma que o mundo imprime sobre esse ideal, ao oferecer oportunidades e impor limitações. Também aqui, na mesma estrutura, estão interconectados, como escreve von Wright[7], 'os conceitos de desejar um fim, compreender uma necessidade e se por a agir'. É uma contribuição para o delineamento desses conceitos. (Wiggins, 2010, pg. 149—150).

Fica determinada a importância da compreensão do desejo de um fim, bem como da determinação deste fim para relacionarmos a importância da deliberação para a felicidade. A deliberação seria, à primeira vista, não uma noção ética, mas sobretudo parte dos domínios técnico e político.

> (...) a razão só pode ser causa da ação se estiver em acordo com o desejo, ou seja, se o desejo já estiver preparado a ouvi-la. Somente assim desejo e razão podem ser conjuntamente, causa necessária e suficiente da ação. (Aggio, 2011, p. 20).

O ato de deliberar requer tanto a aquisição do conhecimento necessário para o exercício da virtude intelectual, quanto as virtudes morais como guias das nossas ações e desejos. Isso inclui a concepção de bem para os quais nossos esforços serão direcionados. Como afirma Hardie (2010, p. 63) "a doutrina de Aristóteles do bem final é uma doutrina a respeito daquilo que é 'próprio' do ser humano, isto é, a capacidade de refletir a respeito de seus desejos e habilidade, conceber e escolher para si uma forma de vida satisfatória". De fato, Aristóteles atribui a felicidade ao desenvolvimento do caráter, quando afirma que a "felicidade residirá no desenvolvimento pessoal de caráter e conduta" EE I 3 (1214b30) (tradução nossa). O desenvolvimento de caráter e da própria conduta requer ações racionais e deliberadas. A deliberação como uma ação do intelecto, inclui também a virtude moral, que é resultado e condutora de nossos desejos. Lembramos que para Hutchinson (1995, pg. 207) "a sabedoria prática é a virtude intelectual que mais interessa a Aristóteles" pois inclui "excelente deliberação e excelente deliberação é o correto pensamento prático" (tradução nossa). Outro autor, afirma que a sabedoria prática "nos permite deliberar, de modo geral, sobre o que é felicidade e o que contribui para ela" (Polanski, 2014, p. 10, tradução nossa). No entanto, caberia verificar se a sabedoria prática é resultado da deliberação ou se a sabedoria prática é causa da boa deliberação como afirma Inglis (2014, p. 265, tradução nossa), "a virtude é inseparável da sabedoria prática, uma virtude intelectual que garante a correta deliberação, portanto, da correta escolha racional". Para Allan (1970, pg. 131, tradução nossa), "cada um é pelo menos parcialmente responsável pelo estado de caráter adquirido, seja ele bom ou mal". Resta-nos a questão principal desta investigação, que é a compreensão

[7] [7] G.H. von Wright. The Varieties of Goodness (Londres, 1963, p. 171).

sobre a importância da boa deliberação para a felicidade. Consideremos a tradução do termo a seguir:

> Por conseguinte, na descrição de εὐβουλία, dispõe misturados o caráter moral do fim, o discernimento do meio mais conveniente e mesmo a duração optima, nem muito longa, nem tão curta, da deliberação, de modo que a εὐβουλία (a boa deliberação) é finalmente definida como a 'retidão relativa ao útil, dizendo respeito simultaneamente ao fim a atingir, à maneira e ao tempo". (Aubenque, 2003, pg. 189).

Sendo assim, atualizamos a Figura 3 para uma visão mais completa da hierarquia da deliberação e destacamos a afirmação do autor de que "a prévia escolha não será correta sem prudência" EN VI 13 (1145a5).

Figura 4: Hierarquia da Deliberação



3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa demonstrou que a deliberação é um ato voluntário, portanto de nossa responsabilidade, que diz respeito ao contingente e que resulta nas escolhas que fazemos; escolhas essas que nos levarão a agir naquilo que é necessário para contribuir com a realização de um fim. Esse fim, que é o nosso desejo, é o bem maior descrito por Aristóteles como Eudaimonia; a felicidade. Concluímos que a ação parte da deliberação, tanto para obter a sabedoria necessária para as boas decisões, quanto para a decisão de colocar em prática as virtudes. Nesse sentido, a pesquisa nos levou a compreender a deliberação como um elemento-chave para buscar, descobrir e viver de forma prática as virtudes, bem como executar as escolhas que levarão a uma vida boa, resultando em uma melhor percepção de bem-estar e satisfação com a vida. Consideramos demonstrada, nesse sentido, que a nossa capacidade deliberativa é, naquilo que depende de nós, fundamental para a felicidade. No entanto, acreditamos ser necessária uma investigação acerca do desejo no sentido de melhor compreender a relação deliberação-desejo e desejo-deliberação na determinação do fim eleito como felicidade. Esperamos que uma investigação neste sentido nos permita (re)ratificar a importância da deliberação para a felicidade além de nos oferecer uma base para futuras investigações, contribuindo para o aprofundamento de estudos filosóficos e psicanalíticos sobre o tema da felicidade.

4. REFERÊNCIAS

AGGIO, Juliana Ortegosa. **Prazer e desejo em Aristóteles** (versão corrigida)**.** 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-10082012-185037/. Acesso em: 21 ago. 2025.

ALLAN, D.J. **The Philosophy of Aristotle**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1970.

ANGIONI, L. **Notas sobre a definição de virtude moral em Aristóteles**. In Journal of Ancient Philosophy. Vol. III. p. 1-17, 2009.

ANNAS, Julia. **Virtue Ethics**. *In*: COPP, David (ed.). The Oxford Handbook of Ethical Theory. New York: Oxford University Press, 2007. Disponível em: doi.org. Acesso em: 20 jul. 2026.

ARENDT, H. **The Life of the Mind**. New York: Harcourt, 1971.

ARISTÓTELES. **Da Alma**. Tradução e notas: Edson Bini. 1. ed., São Paulo: Edipro, 2021.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução e notas: Edson Bini. 4. ed., São Paulo: Edipro, 2020.

ARISTOTLE. **The Eudemian Ethics**. New York: Oxford University Press, 2011.

AUBENQUE, P. **A Prudência em Aristóteles.** 2°. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BROWN, Lesley. **Why is Aristotle's Virtue of Character a Mean*?*** *In:* POLANSKY, *R.* The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics. New York: Cambridge University Press, 2014. p. 64-80.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

FROH, J. **The History of Positive Psychology*: Truth Be Told*.** In NYS Psychologist. May/June ed., St. Joseph's College, New York, 2004, p. 18. Disponível em: https://scottbarrykaufman.com/wp-content/uploads/2015/01/Froh-2004.pdf Acesso em 06 fev. 2025.

HADOT, P. **O que é a Filosofia Antiga?** 4ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

HARDIE, W. F. R. In **O Bem Final na Ética de Aristóteles**. In ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 42 – 64.

HUTCHINSON. D.S. **Ética.** BARNES, J. The Cambridge Companion to Aristotle. New York: Cambridge University Press, 1995, p.195-232.

INGLIS. K. **Philosophical Virtue: In Defense of the Grand End**. In POLANSKY, R. The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics. New York, Cambridge University Press, 2014, p.263-287.

NATALI, Carlo. In **Ações Humanas, Eventos Naturais e a Noção de Responsabilidade**. In ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010,

p. 219—338.

NUSSBAUM, M. C. **Virtue ethics: A misleading category*?*** In Areté – Revista de Filosofia. Vol. XI, (1999): p. 533-571.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Leonel Vallandro. São Paulo: Nova Fronteira, 2020.

POLANSKY, R. **Ethics as Practical Science**. The Cambridge Companion to Aristotle's Ethics. New York: Cambridge Press; 2014. pg. 1-13.

RAPP, C. **Para que serve a doutrina aristotélica do meio termo?** In ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 405—438.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio et al. **Da felicidade autêntica ao bem-estar: a psicologia positiva em florescimento**. Psicologia: Reflexão e Crítica, Porto Alegre, v. 26, n. 4, p. 663-670, 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/prc/a/yMTBHcvGZMZ5WhCbphhNGzB/?format=pdf&lang=en Acesso em: 06 jul. 2026.

SELIGMANN-SILVA, E. **Trabalho e Desgaste Mental: o direito de ser dono de si mesmo**. São Paulo: Cortez, 2022.

SELIGMAN, M. **Authentic Happiness**. 1. Ed. New York: Free Press, 2002.

WIGGINS, D. **Deliberação e Razão Prática.** In ZINGANO, M. Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 126—154.

ZINGANO, M. **Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética Aristotélica**. Analítica, Vol. 21, n. 1, USP, 2017, p. 9-44.

_____. **Prazer e Dor nas Definições Eudemianas e Nicômacos de Virtude Moral**. In. Investigando a relação entre a ética eudemiana e a nicomaqueia de Aristóteles, 1. ed. Nova Iorque: Routledge, 2022, p. 61. Disponível em: https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780429326233-4/pleasure-pain-eudemian-nicomachean-definitions-moral-virtue-marco-zingano. Acesso em 05 fev 2025.

Contatos: emonteiro.net@gmail.com.br e orlandobruno.linhares@mackenzie.br