

## O Teleologismo de Aristóteles: A Teoria das Virtudes à luz da *Ética a Nicômaco*

### The Aristotle's Teleologism: The Theory of Virtues in the light of the *Nicomachean Ethics*

Ana Rosa Luz<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tem por objetivo geral desenvolver a relação existente entre a ética e as virtudes enumeradas por Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*. Sendo, portanto, a ética uma investigação acerca das ações humanas, se pretenderá definir o que é o *agir de forma excelente*, assim como é constantemente reiterado pelo filósofo. Ou seja, através de uma investigação sobre as virtudes humanas, morais e intelectuais, será visto de que maneira as ações podem ou não tender à felicidade, fim último da vida humana.

**Palavras-chave:** Teleologismo; Felicidade; Virtudes.

**Abstract:** This article has the general objective to develop the relationship between ethics and virtues listed by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*. Is therefore an ethics investigation into the human actions, where it pretends to define what is the excellently act, as it is constantly reiterated by the philosopher. In other words, through an investigation into the human's virtues, moral and intellectual, will be seen how the actions may or may not tend to happiness, the ultimate purpose of human life.

**Keywords:** Teleologism; Happiness; Virtues.

A afirmação básica da teleologia clássica aristotélica é que todas as coisas tendem para um bem qualquer e que o fim de uma coisa é o bem que lhe é próprio. Partindo deste pressuposto, a ética vem a responder os questionamentos acerca do bem viver, tendo como foco principal a teorização acerca da possibilidade de existência de um bem

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia Antiga, pela Universidade Federal Fluminense.

supremo para os homens, um fim último que justifique de que maneira opera o discernimento ou deliberação no modo de agir do homem – de que forma ele delibera ser boa ou má uma determinada ação, e a razão dele praticá-la em prol de um sumo bem.

A teleologia é a ciência que estuda os fins. A ética clássica, sendo uma ética teleológica, tem, portanto, uma base finalista, sendo uma concepção que determina os meios e um fim último para a vida humana. Vejamos a origem etimológica da palavra teleologia, para que fique mais claro o seu significado. Do grego antigo, o sufixo *telos* significa realização, conquista notável, prioridades realizáveis, resultado, consequência, produto, chegada, fim, término, ser provido do fim de alguma coisa, colocar fim em alguma coisa, execução, ultimato, formação completa, pleno desenvolvimento, plena velhice, a mais alta plenitude, aquilo que vem por último<sup>2</sup>.

Visto isto, devemos considerar que a chave de leitura para a concepção da ética aristotélica é que na natureza nada se faz em vão, e o bem é aquilo ao qual todas as coisas tendem. Como por exemplo, a fala tende ao falar bem, a audição tende ao ouvir bem, entre outros. A pergunta da ética clássica teleológica é: qual é o nosso bem primordial, o bem último, aquele que é buscado em si mesmo? Ora, o bem último é a felicidade, que é dependente de uma vida de virtudes.

Já no início do Livro I, da *Ética a Nicômaco*, podemos observar que há uma abertura a questão do finalismo aristotélico, a partir do momento em que Aristóteles afirma que o fim de todas as coisas é o bem que ela procura. Segundo Aristóteles, é da natureza humana direcionar todas as suas ações para uma finalidade, última ou não, tendo em vista que toda ação tem uma intencionalidade inerente a ela. Ou seja, toda ação é praticada a partir de um objetivo, a partir de algo que se deseja obter com aquela ação. A ética aristotélica, então, tem como o ponto fundamental descrever qual seria o objetivo último ao qual se dirigem as ações humanas e a razão de o ser.

Isto posto, a ética é voltada para a ideia de que toda ação humana tem como objetivo um fim último, único, supremo e soberano. A concepção fundamental da ética de Aristóteles consiste na afirmativa de que *todos os homens agem segundo o seu desejo de felicidade*. Destarte, a felicidade se mostra tal como princípio investigativo, sendo

---

<sup>2</sup> Cf. BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 16eme. Édition. Paris: Library Hachette, 1950, p.861.

---

apresentada como o fim último das ações humanas, o bem supremo que nos incita a agir de determinada maneira. Em consequência disto, o que nos cabe investigar, então, é qual a natureza da felicidade, o que é realmente a felicidade, como é possível ser feliz ou chegar à felicidade, e o que faz um homem ser denominado de feliz. Tal como afirma Aristóteles: “Verbalmente, quase todos estão de acordo, pois tanto o vulgo quanto os homens de cultura superior dizem ser esse fim a felicidade e identificam o em viver e o bem agir com o ser feliz” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1095a)<sup>3</sup>.

Tudo o que o homem realiza é tendo em vista o sumo bem, aquele que é um fim perfeito que se baste a si mesmo, que pretende abarcar o todo da vida humana enquanto tal, o bem absoluto. Aristóteles está em busca de um fim que não seja subordinado, ele procura teorizar acerca de um bem que não seja uma passagem para se chegar a uma outra coisa, um bem supremo, ao qual todas as coisas tendem e que seja buscado em si mesmo.

Tal como o afirmado por Aristóteles “*a felicidade é o sumo bem*” (1097b), trata-se de um bem que é desejado em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. A felicidade é o fim último, um bem supremo que todos os homens desejam. Todos os outros bens apenas meios ou fins subordinados para que se possa atingir esse bem maior.

Dando prosseguimento, para compreender melhor a natureza da felicidade, visto que ela é o resultado de um conjunto de ações boas e excelentes, cabe agora investigarmos acerca da natureza das virtudes, para que melhor se compreenda como é possível chegar ao bem supremo.

Do grego antigo, o termo virtude é derivado da palavra *arete*, que significa excelência, virtude, honra, coragem, ações nobres, mérito ou qualidade das coisas excelentes, virilidade, força<sup>4</sup>. Sendo assim, deve-se considerar que a virtude é o ato de remedir, uma disposição habitual para agir de uma certa forma. Tendo em vista que a ética trata principalmente das ações humanas, a virtude é aplicada neste campo a partir da concepção de que o homem deve praticar, visando o seu bem estar, atos dignos de louvor, ou ainda, ações sábias e excelentes. Devido

---

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. Coleção Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.

<sup>4</sup> Cf. BAILLY (1950, p.115).

a sua capacidade racional e deliberativa, o homem tem a capacidade não só de agir, mas de agir bem, agir de forma excelente.

Na investigação sobre as virtudes, então, Aristóteles as divide em dois grupos distintos: as virtudes morais e as virtudes intelectuais.

Por virtudes morais, se compreende tudo aquilo que diz respeito aos hábitos (*ethos*) práticos. O filósofo afirma, ainda, que as virtudes morais crescem e progridem a partir da formação de hábitos igualmente morais. Sendo assim, elas são fruto da construção do modo de ser do homem, que com a repetição constante de determinados atos, cria uma disposição habitual para agir de determinada forma.

Já as virtudes intelectuais, têm a ver com a formação intelectual do homem. Ao contrário das virtudes morais, as virtudes intelectuais progridem de acordo com o ensino, sendo engrandecida a partir da aquisição gradual do conhecimento. Apesar das virtudes morais serem visivelmente práticas, já que tratam da formação de hábitos, no interior das virtudes intelectuais também há uma veia essencialmente prática, como veremos mais adiante, relacionada à faculdade deliberativa do homem.

Com as palavras do autor:

Sendo, pois, de duas espécies a virtude, intelectual e moral, a primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (*ethike*) por uma pequena modificação da palavra *ethos* (hábito). Por tudo isso, evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. Por exemplo, à pedra que por natureza se move para baixo não se pode imprimir o hábito de ir para cima, ainda que tentemos adestrá-la jogando-a dez mil vezes no ar; nem se pode habituar o fogo a dirigir-se para baixo, nem qualquer coisa que por natureza se comporte de certa maneira a comportar-se de outra (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103a).

Sobre a diferença existente entre virtudes, cabe afirmar, em um primeiro momento, que homem não pode mudar a sua natureza intelectual, em contrapartida, a moralidade não faz parte da sua natureza. Por natureza, o homem tem instrumentos que o possibilitam

vir a ser moral, mas ele não nasce um ser moral por natureza. O homem nasce um ser político, dotado de fala e deliberação racional. O que faz com que se conclua que a natureza possibilita que criemos hábitos, cabendo a nós direcioná-los ou deliberar sobre as nossas atividades.

Ao contrário dos nossos sentidos, aos quais os temos antes mesmo de fazer uso deles, as virtudes morais só podem ser adquiridas através do exercício constante. Nós nunca poderemos possuir definitivamente uma virtude. Um homem só pode ser dito virtuoso, se ele pratica virtudes constante e ininterruptamente – nós aprendemos a praticar virtudes, não se trata de um elemento inato ao homem. Um homem pode ser denominado como bom, se ele pratica hábitos bons. Da mesma forma, um homem pode ser rotulado vil, se ele pratica hábitos vis. É o hábito que delinea o nosso caráter. Logo, se mantemos hábitos bons e virtuosos, seremos igualmente bons e virtuosos; mas se mantemos hábitos ruins e vis, assim também o seremos. De acordo com Aristóteles, “*as virtudes são voluntária (pois nós próprios somos responsáveis por nossas disposições de caráter [...])*”; e de igual modo “*os vícios também serão voluntários, porque o mesmo se aplica a eles*” (1114b).

As virtudes morais são, portanto, hábitos (*ethos*) que se incorporam no indivíduo, na medida em que ele age. Aqui, a ação em si mesma é a absoluta prioridade. Um homem só pode ser denominado de virtuoso moralmente se ele pratica, com frequência, ações virtuosas. Como por exemplo, um homem só pode ser considerado justo se ele pratica, a todo tempo, ações justas. O que nos faz conceber que a virtude é, portanto, uma consequência de um hábito que se adepta à natureza humana.

É agindo virtuosamente que o homem se torna virtuoso. Assim como a habilidade da boa escrita só é adquirida com a prática constante, um homem só pode se dizer virtuoso se ele pratica constantemente ações virtuosas, visto que o caráter do indivíduo é explicitado pela consonância de suas ações, ou seja, de acordo com os hábitos (*ethos*) adquiridos a partir delas. Um homem não pode ser considerado virtuoso tão somente pelo conhecimento que ele tem das virtudes. Um homem virtuoso só o é pela prática, ou seja, por praticar ações virtuosas e não necessariamente por conhecê-las. Não basta saber do que se trata a virtude, toda virtude é dependente do seu bom desempenho prático.

Tendo definido, em linhas gerais, em que consiste a virtude moral, a pergunta que nos cabe agora responder é: qual é a disposição de caráter que podemos denominar de virtude?

Em primeiro lugar, deve ser considerado que as virtudes não são paixões, não dizem respeito aos nossos afetos ou afecções. Isto ocorre, pois os homens não são louvados ou reprovados, moralmente, devido as suas paixões. Eles são louvados ou reprovados de acordo com as suas virtudes. Segundo Aristóteles:

[...] nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem é cesurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes e vícios somos efetivamente louvados ou censurados (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1105b-1106a).

Em segundo lugar, a partir deste questionamento, Aristóteles indica que apenas certas disposições de caráter podem ser identificadas como disposições virtuosas, fazendo com que o filósofo enumere, nos livros 2, 3, 4 e 5 da *Ética a Nicômaco*, as virtudes morais em onze tipos ou grupos diferentes; sendo elas: a coragem, a temperança (que é relativa aos prazeres), a liberalidade (relacionada às riquezas), a magnificência (relacionada às grandes riquezas), a honra, a calma, a veracidade, a espirtuosidade, a amabilidade, a modéstia e a justa indignação.

Conquanto sejam exatamente estas as virtudes que o filósofo almeja elencar, ele aponta que haveria uma décima segunda virtude moral, mas esta não poderia ser equiparada às demais, visto que ela deve ser o princípio de toda ação virtuosa. Ou seja, esta décima segunda virtude estaria acima das outras, na medida em que para que o homem consiga praticar qualquer virtude, ele precisa tê-la como guia da ação. A justiça é, portanto, a suprema virtude. Ela que orienta o homem para as outras virtudes. Ora, se uma ação não é justa, há de se convir que não se trata de uma boa ação, e não se tratando de uma boa ação, não se identifica com uma ação virtuosa. Sendo assim, a justiça é a única virtude que influência de modo direto todas as outras, visto que sem o princípio de justiça não há como praticar ações virtuosas.

O conhecimento, a escolha e o caráter são condições para a realização do ato moral, visto que são eles que nos tornam capazes de buscar aquilo que desejamos. Nesse sentido, o desejo segue a deliberação, que, por sua vez, segue a escolha. A virtude é, portanto, uma disposição de caráter.

Para além disto, é de grande importância ressaltar que as virtudes morais têm uma tendência à mediania. A virtude “*é um meio-termo entre dois vícios*” (1107a). Todas as virtudes morais contêm, nelas mesmas, o seu contrário, o que faz com que seja uma tarefa árdua tornar-se um homem virtuoso, na medida em que os vícios acompanham as virtudes. Aristóteles define cada virtude moral, sempre em oposição aos seus extremos ou vícios. Estando de um lado o vício referente à sua deficiência e de outro ao seu excesso. Tal como é afirmado por Aristóteles:

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106b-1107a).

Uma virtude é “*o meio-termo entre o excesso e a falta*”; ou seja, aquilo que é “*equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens*”. Trata-se do que não é nem “*demasiado nem demasiadamente pouco*” (1106a).

Todas as virtudes englobam um excesso, uma carência e um meio-termo. Ou seja, elas englobam afecções que podem ser sentidas ou vividas “*em excesso ou em grau insuficiente*”, sendo ambos os extremos “*um mal*” para o homem. Em contrapartida, “*senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e da maneira conveniente, nisso consistem o meio-termo e a excelência característicos da virtude*” (1106b).

Assim como é dito pelo filósofo:

Tanto a deficiência como o excesso de exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde ao passo que, sendo tomados nas devidas

---

proporções, a produzem, aumentam e preservam (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1104b).

Enumeremos, então, as virtudes e os seus extremos. (1) Tal como apresentada por Aristóteles, a coragem é a justa medida entre o medo ou a covardia, e a audácia ou a confiança extrema. (2) A temperança é o meio-termo entre a dor e o prazer. Podendo ser também definida como a mediania entre a deficiência dos prazeres (insensibilidade) e o excesso destes (intemperança, um vício relativo à uma vida voltada aos prazeres ou apetites). (3) A liberalidade é “*o meio-termo em relação à riqueza*” (1119b), sendo a sua deficiência a prodigalidade (desperdício de riquezas, esbanjamento de generosidade) e o seu excesso a avareza (a mesquinhez relativa à retenção da riqueza). (4) A magnificência também é uma virtude “*relacionada com a riqueza*” (1122a), mas ela lida, ao contrário da liberalidade, com grandes riquezas, sendo o meio termo entre a mesquinhez e a vulgaridade. (5) A honra ou o justo orgulho é o meio-termo entre uma vaidade desmesurada e uma “*humildade indébita*” (1107b). Da mesma forma, também pode ser dito que os extremos da honra, para quem a deseja, pode ser a extrema ambição e a completa desambição. (6) A calma é o meio-termo entre a cólera (referente ao homem que excede a irascibilidade) e a pacatez (deficiência). Dando seguimento, as três demais virtudes que se seguem estão entre “*a verdade*” e “*o que é aprazível*” (o que só promove o divertimento) (1108a). (7) Deste modo, com relação à verdade encontramos a veracidade como o meio-termo entre a jactância (ato de se gabar, agir com arrogância, fanfarrice) e a falsa modéstia. (8) Com relação à aprazibilidade encontramos a espírituosidade (ou a pessoa espírituosa) como o meio-termo entre a chocarrice (fala jocosa, gracejo arrogante, zombaria, desrespeito) e a rusticidade. (9) Ainda com relação à aprazibilidade, temos como virtude a ser apresentada a amabilidade, que é o meio-termo entre a obsequiosidade – excesso referente ao homem que “*não tem nenhum propósito determinado, um lisonjeiro que visa ao seu interesse próprio*” (1108a) – e o homem desagradável – cuja deficiência faz dele “*uma pessoa mal-humorada e rixenta*” (1108a). Com relação às paixões, encontramos as seguintes medianias: (10) A modéstia, sendo um meio termo entre o acanhamento e o despudor; (11) e a justa indignação, um meio termo entre a inveja – excesso onde o homem “*ultrapassa, aflige-se com toda boa fortuna alheia*” (1108b) – e o despeito – deficiência em



---

que o homem “*longe de afligir, chega ao ponto de rejubilar-se*” (1108b).

À vista disto, a ação correta, à luz da ética, deve evitar os extremos, tanto o excesso quanto a falta ou ausência, caracterizando-se, assim, pelo equilíbrio ou a justa medida. A sabedoria que envolve as ações humanas consiste na capacidade de discernir sobre esta medida, cuja determinação poderá variar de acordo com as circunstâncias e situações envolvidas. Um homem virtuoso deve seguir tal mediania, a justa medida das coisas, e agir de forma equilibrada de acordo com a prudência ou moderação, que pode ser entendida como a própria caracterização do saber prático. Ser um homem virtuoso é, pois, saber lidar com a mediania, é estar entre a completa ausência e o absoluto preenchimento. Assim como afirma Aristóteles, “*a felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita*” (1102a). Tanto o excesso quanto a deficiência, caracterizam-se como um mal para o homem, um empecilho à obtenção da felicidade; cabendo, então, ao homem alcançar uma medianidade entre estes extremos, para que ele consiga caminhar, de forma legítima, em direção à felicidade.

Tendo estabelecido, então, o que são as virtudes morais, como se dá o seu funcionamento e em que elas realmente consistem, partamos às virtudes intelectuais de modo a melhor compreendê-las e ver em que aspectos elas se conciliam com as virtudes morais.

Em um primeiro momento, devemos considerar que de acordo com a ética teleológica aristotélica são dois os fins possíveis para os homens: (1) as atividades, ou seja, as ações humanas consideradas em si mesmas; e (2) coisas distintas que não são configuradas como atividades, podendo ser a produção de algo ou a formação de uma teoria universalizada e necessária. A partir destes fins possíveis, Aristóteles nos apresenta as virtudes intelectuais que, baseadas nessa divisão de fins, são fracionadas em três espécies distintas: o conhecimento científico (*episteme*), o intelecto produtivo ou arte (*techne*) e a sabedoria prática (*phronesis*). As virtudes intelectuais, assim como as virtudes morais, necessitam de tempo para que se fortaleçam – apesar de não serem caracterizadas pelo hábito (*ethos*) –, além de experiência e aprendizagem, base para toda apreensão cognitiva.

Tendo apresentado os tipos de virtudes intelectuais, façamos uma análise individualizada, partindo da origem etimológica de cada virtude, para que se possa compreendê-las de maneira mais adequada.

Em primeiro lugar está a *episteme*. Do grego antigo, o termo *episteme* significa ciência, habilidade intelectual, conhecimento, plena sabedoria em todas as coisas, saber adquirido pelo estudo, aplicação com relação ao estudo<sup>5</sup>. Deste modo, a *episteme*, enquanto sabedoria científica, tem como fim a produção de uma teoria necessária e invariável. Os objetos da *episteme* não podem ser destruídos, ou eles *são* ou se geram por necessidade. Trata-se do conhecimento científico que se dirige a um objeto eterno, ingênito, que existe necessariamente. Como por exemplo, a física e a matemática são ciências geradas por necessidade. As suas teorias e conclusões são relacionadas ao que já existe de antemão na natureza. Logo, tratam do que é necessário que seja, tendo origem em si mesmas.

Em segundo lugar temos a *techne*. Do grego antigo, o termo *techne* significa arte manual, indústria ou exercício industrial, negócio, profissão, arte, habilidade de fazer alguma coisa, habilidade manual, trabalho do espírito, habilidade de produção de alguma coisa, conhecimento ou método teórico para que se possa produzir algo, maquinação, habilidade de produção de uma obra de arte, tratamento que se dá a uma obra de arte<sup>6</sup>. A *techne* é o intelecto produtivo que tem como finalidade a produção de uma obra (*poiesis*); significando a ação de fazer, criação, produção, confecção, fabricação, ação de compor (obras poéticas), faculdade de composição de obras (poéticas), arte da poesia, obra poética, poesia, poema<sup>7</sup>.

A *techne* é o produzir, tendo como fim algo externo ao produto bruto e ao agente que produz. Trata-se da habilidade humana em projetar a partir da natureza um mundo que se entreponha entre o homem e a natureza. Ou seja, é referente ao que é criado ou inventado pelas mãos humanas, cujos produtos são distintos das atividades que os produzem; consistindo exatamente aí a essência da *techne*. Assim como vimos a partir do seu significado etimológico, diretamente o ato de produzir, é uma construção, não sendo relacionada de modo direto àquilo que é produzido. A origem da obra produzida na *techne* é o agente que produz, sendo este, portanto, um fabricante das artificialidades do mundo.

---

<sup>5</sup> Cf. BAILLY (1950, p.345).

<sup>6</sup> Cf. BAILLY (1950, p.866).

<sup>7</sup> Cf. BAILLY (1950, p.712).

Cabe ressaltar, ainda, que entendemos por artificialidade tudo aquilo que não é da ordem do natural. Tudo o que é produzido e que não é encontrado na natureza, apesar de ser criado a partir dela. O trabalho (produção) é responsável pela artificialidade humana. Ele gera tudo aquilo que se distancia daquilo o que é natural ao homem. Através do trabalho e do ato de produzir, o homem cria um mundo de coisas, artificialidades que se colocam entre ele e a natureza.

A *techne* é responsável pela produção de algo diferente do natural. Muito diferente da *episteme*, cuja função é explicar cientificamente aquilo o que forçosamente, ou ainda, o que é imperioso que exista. Não se faz arte (*techne*) na matemática, na física ou na metafísica – responsável pela investigação acerca da natureza das coisas –, pois estas tem como ofício explicar tudo aquilo que existe, estando calcadas na natureza.

Por fim, Aristóteles denomina a terceira virtude intelectual de *phronesis*, que como será visto, trata-se da mais importante entre as demais. Do grego antigo, o termo *phronesis* significa ação ou ato de pensar, pensamento, projeto, percepção pela inteligência, inteligência relativa a alguma coisa, inteligência razoável, razão, sabedoria, deliberação<sup>8</sup>. A *phronesis* ou sabedoria prática, portanto, é referente à deliberação que rege a ação humana. Trata-se da sabedoria que se ocupa da praticidade humana, sendo esta exatamente o seu fim.

Os objetos da ciência da *phronesis*, ou ainda, os objetos da *praxis*<sup>9</sup> não são externas a ela, sendo, deste modo, a própria ação. A finalidade da ação não pode ser outra coisa senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si mesma; e o fim da ação está em agir bem, com excelência. A obra da *praxis* é o próprio agente, não está externa a ele. A ciência da práxis é justamente aquela que permite o homem agir.

---

<sup>8</sup> Cf. BAILLY (1950, p.942).

<sup>9</sup> Cf. BAILLY (1950, p.728). O termo *praxis*, por sua vez, significa ação, ato, o fato de agir, colocar em atividade, exercício, maneira de agir ou de se conduzir, resultado ou consequência de uma ação<sup>9</sup>. A *práxis*, portanto, é a ação. A *práxis* está no campo das coisas variáveis, justamente pelas ações não terem um caráter de necessidade. Ora, toda ação é cometida de acordo com a intenção ou vontade individual de cada um e, sendo assim, não se pode prever a forma de agir do indivíduo. Ou seja, apesar de ser ideal para a ética que os homens ajam de forma excelente, eles tanto podem agir de forma virtuosa quanto podem agir de forma vil. Logo, a *práxis* é completamente dependente da intencionalidade que a envolve, o que dá a ela este caráter de imprevisibilidade e variabilidade.

Sendo o seu instrumento base à linguagem (*logos*) e a deliberação – que estão, assim como foi visto, intimamente relacionados. A finalidade da ação não pode ser outra coisa senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si mesma; e o fim da ação está em agir bem, com excelência. Assim como afirma Aristóteles:

Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática [*phronesis*]<sup>10</sup> o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140a).

A sabedoria prática (*phronesis*) é diretamente relacionada com a função do homem enquanto tal, ou seja, com a capacidade do homem de deliberar de acordo com o princípio racional, a respeito da natureza dos bens humanos. Trata-se de uma atividade (*práxis*) que possibilita que os indivíduos escolham entre boas e más ações.

Sendo assim, a deliberação, referente à racionalidade prática que envolve a *phronesis*, é a base para que se entenda a ética aristotélica, visto que a *phronesis*, enquanto deliberação, faz parte da função do homem enquanto tal, sendo natural à ele. Toda ação é exercida a partir de uma escolha racional e deliberada – discernimento ou princípio racional que permite não só que o homem aja, mas que ele aja bem –, cujo fim é o próprio agente. Pela perspectiva da ação, então, o fim que se busca é a si mesmo, visto que o homem é o seu próprio fim. Trata-se, acordando com as ações praticadas, de uma tentativa humana em se tornar melhor, mais excelente. É a procura do bem humano enquanto tal, na vida como um todo.

A realização de ações virtuosas implica em uma produção interna própria, de uma produção de si mesmo. Trata-se do homem buscar o melhor a cada dia, a cada ato, a cada realização em termos de virtude. A *phronesis* é a regra justa ligada à sabedoria prática. Tem a ver com a escolha, estando a medianidade em um plano não casual. A virtude, nesse contexto, encontra e escolhe o seu meio termo. Nesse sentido, assim como será visto na citação abaixo, é possível afirmar que as virtudes intelectuais, principalmente ao que se refere à *phronesis*,

<sup>10</sup> Grifo nosso.

estão intimamente ligadas às virtudes morais. Visto que para praticar ações virtuosas, o homem precisa deliberar acerca delas, escolhendo ou não praticar determinada ação; ou ainda, para praticar as virtudes morais é imperioso que se utilize da sabedoria prática.

A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter. O intelecto em si mesmo [episteme]<sup>11</sup>, porém, não move coisa alguma; só pode fazê-lo o intelecto prático [phronesis] que visa a um fim (1139b) qualquer. E isto vale também para o intelecto produtivo [techne], já que todo aquele que produz alguma coisa o faz com um fim em vista; e a coisa produzida não é um fim no sentido *absoluto*, mas apenas um fim dentro de uma relação particular, e o fim de uma operação particular. Só o que se pratica [phronesis] é um fim irrestrito; pois a boa ação é um fim ao qual visa o desejo (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1139a-b).

Podemos concluir a partir do que foi visto, que enquanto a *episteme* é definida pelo seu objeto, a *techne* é definida pela obra produzida (*poiesis*) – onde a origem está naquele que produz e o fim na obra produzida –, e a *phronesis* definida pelo próprio agente da ação – onde o fim está na própria ação. A *práxis* é a ciência que permite o home agir (sendo o seu instrumento o *logos*). A obra da *práxis* é o próprio agente, não estando externa a ele tal como acontece na *techne*. A obra da *práxis* é a própria ação (atividade). – o fim da *techne* já a produção da obra (*poiesis*).

Em relação às diferenças existentes entre a *episteme*, a *techne* e a *phronesis*, é necessário que se compreenda a contraposição causal entre a *techne* e a *phronesis*, quando em vista as ações respectivas a cada uma. Sendo assim, Aristóteles enumera três tipos de ações ou erros práticos: voluntários, não-voluntários e involuntários; para que depois possa delimitar quais delas são legítimas em termos de virtude, ou o seu contrário. De forma a desenvolvermos este pensamento, vejamos o que o filósofo diz a este respeito:

---

<sup>11</sup> Grifo nosso.

---

Toda arte [techne]<sup>12</sup> visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido. Com efeito, a arte [techne] não se ocupa nem com as coisas que são ou que se geram por necessidade, nem com as que o fazem de acordo com a natureza [episteme] (pois essas têm sua origem em si mesmas). Diferindo, pois, o produzir e o agir, a arte [techne] deve ser uma questão de produzir e não de agir; e em certo sentido, o acaso e a arte [techne] versam sobre as mesmas coisas (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140a).

De acordo com a passagem acima, é possível afirmar que a *techne* abre espaço para o acaso, o que já não ocorre com a *phronesis* e a *episteme*. Isso se dá, pois na sabedoria prática não é admitido o erro voluntário ou involuntário. Pois, agindo de acordo com o princípio racional, o homem teria de ter o conhecimento acerca do como seria correto agir. Em contrapartida, segundo Aristóteles, “a arte [techne]<sup>13</sup> ama o acaso, e o acaso ama a arte” (1140a). Em outras palavras, à *techne* é permitido o acaso, ou ainda é permitido que se erre voluntariamente, de acordo com o princípio racional. Isto se dá, pois a atividade fabricadora (*techne*) é indiferente ao bem e ao mal. Não tem em si mesma a ação moral, pois ela pode promover erros voluntários ao processo de produção. A *phronesis*, em contrapartida, é em si mesma a ação moral. No caso da *phronesis*, cujo fim é a ação e só ela importa, quem erra voluntariamente, está indo de maneira direta contra a ação moral. Já no caso da *techne*, um erro voluntário pode significar um acabamento almejado, tratando-se de um erro racionalizado; ao contrário da *phronesis* cujo erro, voluntário ou não, pode significar uma ação ruim, uma ação vil. O erro ligado à voluntariedade, no âmbito da *praxis*, incide no interesse, no mal, no vício, justo por ser escolhido racionalmente – pois, aqui, o homem escolhe voluntariamente agir mal. Já o erro não voluntário é menos pior, pois a ação é praticada por ignorância e seguida por arrependimento.

Assim como afirma Aristóteles:

---

<sup>12</sup> Grifo nosso.

<sup>13</sup> Idem.

Tudo o que se faz por ignorância é não-voluntário, e só o que produz dor e arrependimento é involuntário. Com efeito, o homem que fez alguma coisa devido à ignorância e não se aflige em absoluto com o seu ato não agiu voluntariamente, visto que não sabia o que fazia; mas tampouco agiu involuntariamente, já que isso não lhe causa dor alguma. E assim, das pessoas que agem por ignorância, as que se arrependem são consideradas agentes involuntários, e as que não se arrependem podem ser chamadas de agentes não-voluntários, visto diferirem das primeiras; em razão dessa própria diferença, devem ter uma denominação distinta (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1110b).

De acordo com a citação, então, os homens por natureza agem, e esta escolha, moral e intelectual, é deliberada. O homem pode escolher entre o bem e o mal. Mas se mesmo conhecendo o bem, ele escolhe o mal, haverá a formação de caráter de um homem vil, cuja felicidade não será alcançada. Como por exemplo, a maior parte dos homens, salvo aqueles que possuem certas privações, tem a capacidade de se dedicar a algum trabalho, para que ele possa ganhar meios materiais de subsistência. Entretanto, alguns escolhem roubar os bens materiais alheios, mesmo possuindo a capacidade laborativa, o que os configura como pessoas de caráter vil, por errarem, sem exceções, deliberadamente. Nas palavras do autor, *“como tudo o que se faz constrangido ou por ignorância é involuntário, o voluntário parece ser aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato”* (1111a).

Com relação à contraposição entre o erro voluntário e o não ou involuntário, da mesma forma ocorre entre a distinção entre o homicídio culposo e o homicídio doloso. Ora, o homicídio culposo é resultado de um ato não deliberado, onde o agente não tem a intenção de matar. Neste caso, pode-se dizer que o erro foi cometido por ignorância, sendo a diferença do erro não voluntário do erro involuntário, a culpa ou arrependimento que acompanha o primeiro. Já no caso do homicídio doloso, trata-se de uma ação praticada racionalmente, ou seja, resultado de um ato deliberado, onde o agente tem a intenção de matar. Sendo assim, o erro que é cometido é irremediavelmente voluntário. A culpa, nesta circunstância, não é algo que seja levado em consideração, visto que foi por deliberação que se praticou a ação vil.

De acordo com o que foi visto no presente desenvolvimento, então, podemos estabelecer quatro grupos de conclusões referentes à ética das ações. (1) Assim como afirma Aristóteles, a ética é uma investigação não só sobre as ações, mas sobre as ações excelentes ou virtuosas que permitem que o homem chegue ao seu fim último, à felicidade. (2) Deste modo, não basta que o homem aja, ele deve agir bem, em consonância com o princípio racional e de acordo com a justiça; estando as suas ações em um meio termo entre os vícios que são extremos às virtudes. (3) Visto que as virtudes morais não podem ser possuídas de imediato, para ser virtuoso moralmente os homens precisam atualizar constantemente suas excelências, pois só assim poderão ser considerados virtuosos e de caráter nobre. (4) Por fim, estando intimamente ligadas às virtudes morais, vimos que as virtudes intelectuais são as responsáveis pela intencionalidade das ações. Ou seja, é através do princípio racional ou de deliberação que as define, que o homem consegue agir bem, de maneira virtuosa e, assim, ser feliz.

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores. 1ª ed. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *A Política*. Brasília: Editora da UnB, 1972.

BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. 16eme. Édition. Paris: Library Hachette, 1950.