

O caráter e a reta razão na *Ética a Nicômaco*

Hans Magno Alves Ramos*
Data de submissão: 7 dez. 2008
Data de aprovação: 25 jun. 2009

Resumo

Este artigo pretende mostrar a exigência da concepção aristotélica de virtude de unir o bom caráter com a reta razão. Primeiramente, apresenta-se a divisão das virtudes, entre morais e intelectuais, em que, às primeiras, cabe a disciplina das paixões e ações, e, à *phronêsis*, cabe a orientação das mesmas. Em seguida, expõe-se a necessidade de ligação entre esses dois tipos de virtudes mediante um objeto comum, o justo meio, e também por meio da *proairesis*, ato moral do sujeito para o qual ambas são necessárias.

Palavras-chave: Caráter; reta razão; virtude.

Résumé

Le but de cet article est montrer comment l'*areté* de l'homme exige l'union du bon caractère avec la droite raison. D'abord on présente la division des vertus et le rôle de chacune d'elles: la morale, qui dresse les passions et les actions, et la *phronêsis*, qui les dirige. Ensuite on affirme la liaison de ces deux espèces des vertus a travers d'un objet commun, le juste milieu, et aussi la fusion d'elles dans l'acte morale du sujet, la *proairesis*.

Keywords: Caractère; droite raison; vertu.

* Mestrando em Filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte-MG).

Para qualquer um que leia a *Ética a Nicômaco*, é notório que o caráter e a reta razão não lhe ocupam lugar periférico, ao contrário, mostram-se indispensáveis para qualquer concepção da *areté* humana. Segundo atesta W. D. Ross¹, Aristóteles entendia seus estudos sobre ética como estudos acerca do caráter, isto é, do homem enquanto um substrato de agir constante segundo os hábitos que incorpora. O objetivo deste trabalho é mostrar, sem pretender a exaustão do tema, como e por que o caráter e a reta razão formam uma unidade na pessoa do homem virtuoso, *spoudaios*², ou seja, como se forma o caráter, o que é a reta razão e como se unem os dois. Pierre Aubenque (2003), que sugere a expressão “homem valoroso”³ como equivalente daquele termo grego, remetendo a Dirlmeier, transmite-nos que, na Grécia onde Aristóteles viveu, o *spoudaios* é o “representante acabado de tudo o que é nobre” (Dirlmeier *apud* Aubenque, 2003, p. 82). Desse modo, o tema deste trabalho é o próprio núcleo da questão ética para Aristóteles (1176 a 15-17), uma vez que ele abrange o próprio critério, porquanto “em todas as coisas, o que parece a um homem bom [*spoudaios*] é considerado como sendo realmente tal”, de modo que “a virtude e o homem bom como tais são medida de todas as coisas”. Tratemos de apresentar nas linhas essenciais a constituição desse homem-medida.

1. *Telos* e *ergon*, felicidade e virtude

Dois parâmetros são essenciais para compreender o homem na *Ética a Nicômaco*, (a) a existência de uma finalidade e sentido último de sua vida, assim como (b) o que o torna diferenciado em comparação com os demais seres, determinando uma diferença correspondente de seu fim último. Sendo que, em toda atividade humana, há um desejo que propõe um objetivo a ser realizado que, assim, constitui-se como um fim, isto é, como

¹ V. Ross, 1930, p. 262: “Aristote ne parle jamais de ‘l’éthique’ comme d’une science indépendante, mais seulement de ‘l’étude du caractère’ ou de ‘nos discussions sur le caractère’”.

² Na versão de D. Ross, *good man*, e, na de Gauthier, *homme vertueux*.

³ Não obstante optamos por “homem virtuoso” para nos referirmos ao *spoudaios*. Para tanto, apoiamo-nos tanto na citação acima de Dirlmeier, que o trata como um homem acabado, plenamente realizado quanto ao que é nobre, quanto na noção aristotélica de virtude como um acabamento em relação a um *telos*: “La vertu est aussi un achèvement (τελειωσις), en effect, chaque chose est achevée lorsque, par rapport à la forme de son excellence (αρετη) propre, il ne lui manque aucune partie de ce qui, par nature, constitue sa grandeur” (*Metafísica*, Δ, 16, 1021 b 20-23; tradução de Gauthier).

que um bem valendo por si mesmo, e sendo que há uma hierarquia e articulação entre os variados fins, para que não se deseje em vão e ao infinito, há de se admitir que, no topo daquela hierarquia, há um fim último que sempre é buscado por si mesmo e jamais no interesse de outro, fim último que abrange todos os demais e subordina-os a ele. Esse fim último, *telos*, que dá sentido a todo nosso desejar e existir, “será o bem, ou antes, o sumo bem” (1094 a 20-22). Aristóteles identifica tal bem com a *eudaimonia*, ordinariamente traduzida como felicidade, em que, no uso corrente de sua época, o estagirita entende significar o “bem viver e o bem agir” (1095 a 17-20). Ora, tal realização humana não ignorará o que o homem distintamente é, ou seja, aquilo em cuja atividade ele se realiza como ser humano, seu *êrgon*, antes se fará em virtude disso, e como “a razão, mais que qualquer outra coisa, é o homem” (1178 a 7; grifado no original), o *êrgon*⁴ é “uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional”, o que implica ser a felicidade “uma atividade da alma em consonância com a virtude” (1098 a 8-17), já que “a virtude do homem também será a disposição de caráter que o torna bom e que o faz desempenhar bem sua função [*êrgon*]” (1106 a 23-24).

Duas coisas, que se encontram estreitamente ligadas, importam a este trabalho ressaltar dessas conclusões aristotélicas: a identificação do sumo bem, *eudaimonia*, precipuamente com uma atividade, e não com um estado, e o papel que o homem virtuoso e a virtude desempenharão para sua determinação. A primeira se baseia, para Aristóteles, no fato que *é a atividade que dá caráter as coisas* (1100 b 33-35), isto é, eleva-as do estado bruto de mera potência para a forma e o ato em que estarão evidentemente realizadas; no caso de o homem ter uma atividade que lhe seja própria, é justamente nela que sua vida e ele podem atingir a sua plena realização, coincidindo, por conseguinte, a forma de sua vida no seu ato (*enérgeia*) próprio, pois seria absurdo ver a felicidade em estados nos quais a peculiaridade do homem, seu *êrgon*, não se apresentasse (1098 b 34-35). Já, então, que se trata de abordar a felicidade realizada no caráter do homem, formado e atualizado pela atividade que lhe é própria, que o sumo bem não tem como critério todo e qualquer homem, mas justamente aquele que faz jus a seu *êrgon*, isto é, o homem virtuoso (*spoudaios*), o que implica ser a virtude o fator essencial dentre todos que compõem a felicidade, e ser o homem virtuoso a medida de todo bem e dever. É por ser atividade que a felicidade requer virtude, e quando esta atividade constituir o caráter do homem, todos os demais bens tê-lo-ão como referência, pois receberão dele a forma de seu caráter. Assim

⁴ Traduzido por “função” na versão D. Ross e por Gauthier, para o francês, por *tâche*, tarefa.

é o bem em sentido absoluto o que for objeto de desejo do *spondaios*: “deveremos dizer que em absoluto e em verdade o bem é o objeto de desejo, mas para cada pessoa em particular o é o bem aparente; que aquilo que *em verdade* é objeto de desejo é objeto de desejo para o homem bom [*spondaios*]” (1113 a 24-27; grifo nosso); e “serão verdadeiros prazeres os que lhe *parecerem* tais, e verdadeiramente agradáveis as coisas em que ele se deleitar” (1176 a 15-18; grifo nosso). Em suma, quem concebe a realidade teleologicamente e em termos de matéria e forma, potência e ato (1103 a 26-27), não pode encontrar o bem senão naquele cuja forma realiza, põe em ato, seu *telos*, isto é, naquele cujo caráter a virtude é de tal modo seu ato que atualiza sempre seu bem.

2. Hábito, virtude moral e caráter

Antes de abordar especificamente a virtude moral, cumpre-nos prestar aqui o mesmo esclarecimento que há na *Ética a Nicômaco* na introdução desse tema. Trata-se de afirmar a consonância da divisão das virtudes do homem com a divisão das partes da alma relacionadas à razão. Há na alma um elemento que possui a razão em si mesmo, sendo a razão propriamente, e outro elemento que não a possui em si mesmo, mas que participa dela na medida em que lhe obedece “como um filho obedece ao pai” (1103 a 13), isto é, sem conflitos, a saber, a parte desiderativa da alma. Do mesmo modo, há na virtude do homem uma divisão entre aquelas que dizem respeito à razão e ao comando, as virtudes intelectuais, e aquelas concernentes ao desejo e à obediência harmoniosa, as virtudes morais, objeto desta seção.

O fundamento principal da tese aristotélica que deriva do hábito a virtude moral articula duas proposições basilares: (a) “é pelo exercício de atividades sobre objetos particulares que se formam as disposições⁵ de

⁵ Quanto à tradução de *hexis*, Aubenque (2003) afirma que “para Aristóteles, o caráter ($\eta\theta\omicron\varsigma$) não é senão um conjunto de hábitos ($\epsilon\theta\eta$)” (p. 211) e reserva para $\epsilon\zeta\iota\varsigma$ (*hexis*) o sentido de disposição de caráter (p.194). Gauthier (1958) também não entende a $\epsilon\zeta\iota\varsigma$ (*hexis*) como simples costume, que se manifestaria apenas no momento isolado e circunstancial de seu uso, mas como um estado adquirido e estável do caráter e alega que Aristóteles, em relação a seu contexto acadêmico, remeterá o sentido desse termo ao de posse, já que para o ato encontrara termo melhor, *enérgeia*: “Aristote appelle ‘état habituel’ (*hexis*) ce que Platon appellait ‘possession’, et ‘actualité’ (*enérgeia*) ce que Platon appellait ‘usage’” (p.71) . Desse modo, entendemos a *hexis* como uma posse adquirida pelo exercício, que pertence ao caráter e que se presta sempre ao ato e, para tanto, conformamo-nos com a expressão “disposição de caráter” para exprimi-la.

caráter” (1114 a 9-10); (b) essa disciplina do hábito, quando feita de acordo com o que é bom, incute no indivíduo os primeiros princípios, a saber, a causa final de cada ação, a afinidade com o que é nobre e dotado de beleza moral, *kalos*⁶. Vejamos como assim se constitui.

Antes, é preciso lembrar que dizer que a virtude moral se forma pelo hábito e que é uma disposição de caráter é pressupor que “não é, pois, por natureza, nem contra a natureza, que as virtudes se geram em nós” (1103 a 24-25) e que “a virtude está em nosso poder, do mesmo modo que o vício” (L.III, 1113b 6-13), ou seja, somos responsáveis pelo nosso caráter, pois depende de nós sermos virtuosos ou perversos.

Retomando, o que caracteriza a virtude moral é estar entre as coisas que só se adquirem pelo exercício (e não por natureza), quer dizer,

as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc. (1103 a 32-1103 b 1).

Essa concepção, de certo modo, envolverá o raciocínio num círculo. Trata-se, pois, de afirmar que o homem *torna-se* virtuoso praticando a virtude e admitir que será o homem virtuoso quem pratica a virtude, ou, noutros termos, seria o caso de, para se tornar virtuoso, ser necessário já sê-lo? Na realidade, essa forma de expressar a questão não é exata; é possível praticar atos de acordo com a virtude sem ainda a possuir (não só por acaso, mas também seguindo as leis ou costumes da cidade ou por orientação de outrem), o que quer dizer que o homem virtuoso não será o único a praticar bons atos (1105 b 5-11), mas será sem dúvida o mais capaz. Assim, não há real giro em círculo no raciocínio, ao menos não um que implique uma injustificação da proposição, e sim a concepção de que, para *se tornar* virtuoso, é necessário praticar os atos que o *spondaios* pratica, pois, desse modo, seu caráter se formará tal como o dele, dado que “eles [os atos] determinam a natureza dos estados de caráter que daí surgem” (1103 b 26-31), do mesmo modo que “os atos de onde surgiu a virtude são os mesmos em que ela se atualiza” (1105 a 15-16). Como são os atos praticados que consolidam a forma do caráter, ou suas disposições, é necessário o homem praticar os bons atos desde sempre, mesmo que não intencionalmente ou pela própria orientação, donde a importância das leis que incutem bons hábitos (1003 b 2-6; 1180 a 14-15) e a seguinte afirmação: “não é coisa de

⁶ Acreditamos ser essa tese a que mais distancia Aristóteles do intelectualismo socrático.

somenos que desde a nossa juventude nos habituemos desta ou daquela maneira. Tem, pelo contrário, imensa importância, ou melhor, *tudo* depende disso” (1103 b 24-25; grifo nosso). Devemos entender, portanto, essa determinação (ou causalidade) entre os atos repetidamente praticados e o caráter, como que o tratamento, ou adestramento (1099 b 16; 1180 a 14), que cada ato particular dá às paixões e às ações logo que se torna requerido, necessário ou oportuno agir, até que, pela prática constante, consolidem-se os atos em posse e vigor, ou seja, em disposições de caráter, e somente assim deve-se entender trechos semelhantes a este: “pois o homem que a tudo teme e de tudo foge, não fazendo frente a nada, *torna-se* um covarde, e o homem que não teme absolutamente nada, mas vai ao encontro de todos os perigos, *torna-se* temerário; e, analogamente...” (1104 a 20-25; grifos nossos).

Quando Aristóteles assevera que “essa espécie de excelência [a virtude] tende a fazer o que é melhor com respeito aos prazeres e às dores” (1104 b 27), temos que admitir em consonância o mesmo em relação aos bons atos⁷ com respeito às paixões e às ações, porque é isso, na realidade, o que define os atos como bons. O que confere sentido a esse adestramento das paixões e ações pelo exercício constante de atos particulares e o apelo aristotélico à imitação do homem virtuoso é a pressuposição de que, pelo hábito, moldar-se-á um caráter que terá satisfação naqueles mesmos atos, tal como acontece ao homem virtuoso. “Ora, assim como as atividades diferem com respeito à bondade ou maldade... o mesmo sucede com os prazeres, pois cada atividade tem o seu prazer próprio. O prazer próprio a uma atividade digna é bom, e o próprio a uma atividade indigna é mau” (1175b 24-27). Sendo a matéria de nossos atos as ações e paixões e, destes, os prazeres e as dores, a disciplina do hábito requer, além de uma destreza adquirida pelo exercício, uma seleção dos prazeres e dores que convêm ao *érgon* humano, assim como uma iniciação e habituação a eles de acordo com as paixões e ações que lhes acompanham. Sentindo o prazer próprio (1179 b 14-17) do que é nobre e limitando-se a ele, pela sua *praxis* habitual, sua possibilidade de satisfação, o caráter que assim se formar deseja também o que é bom e nobre. A aquisição da virtude moral, pois, dota o homem de destreza nas ações e gosto pelo que é verdadeiramente bom, noutras palavras, incute-lhe os primeiros princípios, concernentes às premissas universais do silogismo prático, àquilo que se deve fazer pela sua perfeição e beleza imanentes (1115 b 12).

⁷ Lembremos que o ato (*enérgεια*) é o uso, a atuação acionada pelo sujeito de uma faculdade ou disposição, podendo, por conseguinte, referir-se tanto a ações quanto a paixões.

Mas como devem ser os atos do homem para que se tornem virtudes? O que caracteriza a virtude? Ora, como “está na natureza dessas coisas [dos atos] o serem destruídas pela falta e pelo excesso” (1104 a 11), “a virtude deve ter o atributo de visar ao meio-termo” (1106 b 15). Em que consiste esse justo meio (meio-termo, mediania)? Em primeiro lugar, o justo meio é um máximo de perfeição das paixões e ações que se opõe aos extremos, quer carência, quer excesso; trata-se de nem ter paixões violentas, que perturbam o discernimento do indivíduo, nem embotadas, incapazes de movê-lo, tampouco se trata de agir aquém ou além da devida medida.⁸ Nesse sentido, o justo meio não é só o que preserva os atos da degradação, mas também o que os torna bons por tornar bom o homem, efeito possível pela sua conformidade com o *érgon* humano, com a distinção da natureza dele, isto é, a sã ou reta razão. Além disso, algo mais caracteriza essencialmente o justo meio, a saber, a sua complexidade e variação vinculadas à multiplicidade de circunstâncias envolvidas no momento de agir, complexidade e variação próprias do campo em que acontecem os atos humanos, a saber, a contingência. Não basta sentir moderadamente as paixões, “mas senti-los na ocasião apropriada, com referência aos objetos apropriados, para com as pessoas apropriadas, pelo motivo e maneira convenientes...” (1106 b 20-24), do mesmo modo, agir não tem sempre uma forma fixa, porém se acerta de acordo com a “pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém...” (1109 a 26-28). É por ser tão complexo o justo meio, que não basta a virtude moral para a excelência do homem, sendo, para tanto, na mesma proporção necessária uma certa sabedoria, *phronêsis*, da qual falaremos mais detidamente na próxima seção. Enquanto que a virtude moral cuida da moderação das paixões, da destreza nas ações⁹ e da disposição para se portar com vistas ao que é nobre, a *phronêsis* se dedicará a essa parte tão variável e cambiante das circunstâncias e da ocasião na qual está imersa a justa medida, isto é, à intransponível contingência que envolve nosso mundo. Dito de outro modo, e retomando o que dissemos no início desta seção, caberá à virtude moral cultivar pelo hábito a parte desiderativa da

⁸ “Mas nem toda ação ou paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto e o assassinio” (1107 a 9-12).

⁹ É bom ressaltar que considerar a paixão e a ação indissociáveis é pressuposto básico do apelo de Aristóteles para o hábito e para a discriminação dos prazeres e dores na formação do caráter virtuoso. Evidentemente, um medo (paixão) exacerbado não possibilita ao homem fazer frente (ação) aos perigos necessários, bem como a falta de qualquer receio (paixão) o precipitará (ação) numa morte gratuita; e assim, analogamente, ocorre noutros casos.

alma de modo que esta possa obedecer à razão no momento de agir, de tal forma harmoniosa que ela fale “a respeito de todas as coisas com a mesma voz que o princípio racional” (1102 b 28). O justo meio é, portanto, como objeto da virtude moral, o ponto de adestramento ou disciplina que põe o homem em plena harmonia com seu *érgon*, noutros termos, com a reta razão.

Antes de concluir esta seção, vale recuperar uma questão capaz de lançar luz sobre a relação entre a virtude moral e caráter: o que distingue os atos praticados por um homem virtuoso e aqueles bons atos praticados por quem até pode se tornar um *spoudaios*, quem, todavia, ainda não o é por estar agindo bem por acaso, comodidade, coação ou orientação alheia? A resposta que Aristóteles nos oferece é que, para se tratar de virtude,

é mister que o agente se encontre em determinada condição ao praticá-los [os atos]: em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável (1105 a 30-34).

O que o estagirita quer nos dizer nesse trecho é que (a) a virtude é diferente dum ato acertado, e (b) o que a diferencia é a disposição do sujeito que, por um lado, age intencionalmente e, por outro, possui uma constituição de tal modo formada pelos bons hábitos que estes se lhe tornaram uma propriedade do caráter e, enquanto tais, virtudes¹⁰. É neste sentido que Aristóteles classifica a virtude como uma disposição (*hexis*) de caráter, o que significa um bom hábito a tal ponto constante de se portar frente às paixões e de agir (1105 b 25-27; 1106 a 4-13) que se tornou uma propriedade do indivíduo, isto é, um domínio do caráter – que fique claro, domínio realizado *antes* pela disciplina da *praxis* habitual do que pela razão. Destarte a virtude tem no caráter a sua morada, onde encontra a estabilidade e fortaleza necessárias para ser a excelência do homem. Assim compreendido, torna-se compreensível o fato de que “nenhuma função humana desfruta de tanta permanência como as atividades virtuosas” (1100 b 14), de tal modo que, quando as vicissitudes da fortuna ameaçarem a felicidade, será a virtude o seu porto seguro, pois “se as atividades são, como dissemos, o que dá caráter à vida, nenhum homem feliz pode tornar-se desgraçado, porquanto jamais praticará atos odiosos e vis” (1100 b 34-

¹⁰ A primeira condição mencionada, o conhecimento do que se faz, é apresentada por Aristóteles como de ínfima importância para a posse das virtudes (1105 b 1-4). Tudo leva a crer que o conhecimento aludido é meramente teórico, não tangendo, por conseguinte, a *phronêsis*, pois, na continuidade da argumentação, o autor censura os filósofos que pretendem possuir a virtude refugiando-se na teoria.

35), noutras palavras, o homem plenamente realizado não pode se tornar desgraçado, porque não pode reverter seu caráter e deixar de ser virtuoso.

3. A *phronêsis*, a reta razão

No tocante à virtude moral, até aqui, ficou estabelecido que a sua aquisição infunde no homem o desejo pelo bem, identificando o seu caráter com o que é nobre, *kalos*; que ela visa o justo meio, o qual se caracteriza por uma complexidade para qual não basta o hábito na avaliação e satisfação de todas circunstâncias implicadas; que o seu sujeito possui um caráter firme e inabalável cujos atos são frutos de uma intenção (*proairesis*¹¹), isto é, são escolhidos por si mesmos. Todos esses aspectos reunidos nos contextualizam quanto ao significado do papel da *phronêsis*.

Por ser virtude intelectual, é evidente que a *phronêsis*, que designaremos por sabedoria prática, pertence à parte propriamente racional da alma – enquanto que a virtude moral pertence à parte desiderativa; cumpre-nos, então, mostrar em que ela consiste. Isto se torna claro mediante a exposição de três aspectos: o seu objeto, o seu modo de atuar e suas condições de posse. A sabedoria prática concerne a eventos particulares e variáveis, próprios da contingência do plano sublunar, eventos relativos ao que se deve ou não fazer, o que pressupõe o conhecimento do que é bom para o homem e sua felicidade (1139 a 5-15; 1140 a 28; 1140 b 8; 1143 a 9-10). A atividade própria da sabedoria prática consiste na excelência na deliberação acerca daqueles eventos particulares e variáveis, no cálculo sobre o que é preciso fazer para realizar bem uma ação com vistas ao que é nobre. As condições necessárias para possuir tal virtude são uma vasta experiência daqueles vários acontecimentos referentes ao que é bom para o homem; a razão intuitiva que habilita o homem a uma precisa percepção daqueles eventos; a inteligência prática responsável pela formação de uma justa opinião com base naquela experiência adquirida; o discernimento que faculta o homem a julgar o que é justo e equitativo; e, principalmente, a correção do raciocínio, que consiste em empregar todos esses talentos

¹¹ Na versão de W. D. Ross (1930, p. 280), a *proairesis* aparece como escolha, mas ele alerta que, afora quando se trata dela explicitamente (Livro III, 2), ela é um ato que se refere aos fins; em conformidade, Gauthier a traduz predominantemente por *intention*, salvo naquele mesmo contexto do Livro III, 2, da *Ética a Nicômaco*, quando o termo escolhido para denotar o último momento da deliberação, da qual resulta imediatamente a ação, é *décision*; em concordância acerca da nuance do sentido, Aubenque (2003, p. 194-209) nos explica que a *proairesis* é sobretudo o ato que nos confere imputabilidade moral.

intelectuais, para alcançar o fim correto, usando os meios corretos e na devida oportunidade, ou seja, a sabedoria prática se consuma pela combinação dos talentos intelectuais em função de uma retidão de caráter (1142 a 12-15; 1142 b 7-31; 1143 a 5-15; 1143 a 35-1143 b 6).

Mais importante do que mostrar em que consiste a sabedoria prática é apresentar de que ela dota o homem e o torna capaz, o que simultaneamente faz dela uma excelência. Se, com a virtude moral, ele toma afinidade com que é realmente bom, o que é imprescindível para considerar um homem virtuoso, com a *phronésis*, o homem assimila algo não menos indispensável para sua *areté*, a saber, a reta razão. Ter reta razão é possuir o princípio racional que define a essência da virtude, ou seja, o justo meio (1106 b 36-1107 a 3). Isso significa que o homem dotado de sabedoria prática age bem não só porque se acostumou a tal, mas sim porque possui e porta a medida do bem agir, pois “não é apenas a disposição que concorda com a reta razão, mas a que implica a *presença* da reta razão, que é virtude” (1144 b 25-27; grifado no original). Entendamos bem, a virtude não é a reta razão, mas a disposição (*hexis*) que, no seu interior, opera a reta razão, quer dizer, caráter e reta razão fundem-se no homem virtuoso.

Por isso afirma Aristóteles que “não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem sabedoria prática, nem possuir tal sabedoria sem virtude moral” (1144 b 30-31). A razão dessa mútua necessidade entre virtude moral e intelectual baseia-se na partilha de um objeto comum, o justo meio, e na união delas proporcionada pelo ato da *proairesis*, isto é, a escolha que garante a concretização da intenção. Como foi dito, o justo meio se caracteriza por moderação nas paixões e, outrossim, agir de modo correto, no momento oportuno, pelo motivo correto, em relação às pessoas ou coisas devidas..., e é a satisfação de todas essas condições que qualificam uma ação como bem sucedida ou virtuosa. Todavia ter um caráter portador dos primeiros princípios, de uma boa intenção, não é suficiente para discernir e orientar na definição concreta daquelas circunstâncias, donde ser necessária a intervenção da sabedoria prática, intervenção que só é eficaz se as disposições presentes são suscetíveis de acolher sua influência. E formar disposições com essa característica é papel da virtude moral, de modo que também não basta possuir uma grande habilidade para definir os meios que levam a efetivar seus propósitos, se estes forem perversos, do que se segue que, para a *phronésis* ser uma virtude e dotar o homem de reta razão, tem que estar ela associada a um bom caráter, que deseja sempre o bem, cuja configuração em cada caso particular será o que ditar a sabedoria prática. Dado o objeto comum das virtudes moral e intelectual, é possível apontar o ato do sujeito para o qual ambas também são exigidas.

Sendo a virtude moral uma disposição de caráter relacionada com a escolha [*proairesis*], e sendo a escolha um desejo deliberado, tanto deve ser verdadeiro o raciocínio como reto o desejo para que a escolha seja acertada, e o segundo deve buscar exatamente o que afirma o primeiro (1139 a 23-27) .

Portanto, a ação virtuosa provém do ato de escolha e decisão do homem cujo caráter busca o bem, e cuja sabedoria prática o desvela no emaranhado de circunstâncias do qual poderia não emergir.

Enfim, podemos entender melhor a ação bem sucedida própria da virtude mostrando que a unidade que ela exige entre o caráter e a reta razão não é acidental; na verdade, ela responde precisamente à definição da felicidade, enquanto sumo bem humano, de ser uma atividade da alma em consonância com a virtude. Sendo evidente que, na idéia de felicidade, são imprescindíveis o prazer e a satisfação dos desejos, a ação virtuosa tem que, ao mesmo tempo, promover o bem e, em decorrência, realizar o sujeito que o busca. A seção seguinte porá isso às claras.

4. O vício, a incontinência e a continência

Dissemos que o justo meio é o objeto comum da virtude moral e intelectual, bem como é a *proairesis* o ato do sujeito que exige tanto o caráter quanto a reta razão. Vejamos agora os casos em que o justo meio não é atingido, a saber, o caso em que ele nem é visado e a *proairesis* se dá para uma finalidade má (o vício), em seguida, o caso em que ela não se realiza devido à condição do sujeito no momento de agir (a incontinência) e, por fim, quando ela se realiza, mas sem realizar o sujeito da ação (a continência).

O vício consiste na disposição de um caráter de tal modo mal formado que se satisfaz com o que é mau. Num homem assim, perverso, o justo meio nem mesmo é visado. Trata-se de quem, tendo-se habituado a praticar atos maus, injustos ou depravados, formou em conformidade com eles seu caráter de modo a desejá-los e escolhê-los sempre que oportuno. Noutros termos, os maus hábitos pervertem os primeiros princípios, que, como foi dito, cabe à disciplina do hábito incuti-los no homem e que diz respeito a seus fins verdadeiros, ou seja, ao que lhe é bom, de maneira que o que é mau para o homem enquanto homem é, ao homem perverso, um bem particular. A perversão que ele opera nos primeiros princípios não o impedirá de escolher seus atos, ao contrário, será o fundamento de suas escolhas. E, do mesmo modo que a virtude encontra inabalável estabilidade

no caráter, o vício é irreversível; e, ademais, nem poderia ser diferente, uma vez que o homem perverso se satisfaz com suas más ações e não poderia, por conseguinte, arrepender-se nem curar-se (1114 a 5-16; 1150 a 21-22; 1150 b 29-32).

A incontinência, por sua vez, preserva os primeiros princípios e, portanto, uma boa intenção, porém, no momento de agir, não lhe faz jus. Isso se torna possível quando um homem tem o conhecimento do bem, do que se deve fazer e, ao mesmo tempo, maus apetites, de modo que, no momento de agir, pondo-se ambos em concorrência, ao dar-se a presença de objetos que lhe atraem os maus apetites, seu conhecimento é obnubilado pela excitação e intervenção destes, que, de certa forma, entorpecem-no, e ele acaba por sucumbir aos seus apetites de modo que seu ato não corresponde ao que ele sabe ser o melhor, ou, noutras palavras, sua escolha não garante a efetivação de sua intenção – não sendo o caso, portanto, da *proairesis* (1147 a 10-1147 b 2). Como seus apetites são maus, não estão, é claro, em conformidade com o justo meio.

Na continência, aqueles apetites também existem, porém não a ponto de impedir o homem continente de agir conforme sua intenção, que preserva igualmente os primeiros princípios – neste caso a *proairesis* se efetiva, todavia não realiza de todo o sujeito, pois, uma vez que seus apetites não atingem o justo meio, eles têm ser que contrariados.

A restrição, operada por Aristóteles, da continência e incontinência ao campo da temperança e intemperança – isto, ao campo dos prazeres corporais, da nutrição e do sexo – e, ao mesmo tempo, a diferenciação do continente em relação ao temperante e, igualmente, e do incontinente em relação ao intemperante não são de somenos, principalmente se ativermos que a temperança, enquanto *sophrosyne*, é o que preserva a *phronêsis* (1140 b 11-12), o que implica que à intemperança, incontinência e continência falta uma condição da sabedoria prática. Embora somente a intemperança seja um vício, pela perversão de seus fins, a incontinência e continência encerram imperfeições de caráter que impedem Aristóteles de considerá-las excelências (1128 b 34-35; 1152 a 5-9). A incapacidade do incontinente de efetivar sua intenção (*proairesis*) basta para deixar claro que ele não realiza a unidade de caráter e reta razão, unidade que se refere à exigência mesma da *eudaimonia* e da virtude, não sendo sua ação, pois, bem sucedida, visto que ele age em contrariedade ao que ele sabe ser o melhor. E quanto ao homem continente? Ele não só possui os primeiros princípios, mas se atém a ele quando tem que agir. Seria a sua ação virtuosa? Temos que admitir que, enquanto *areté*, sua ação não é bem sucedida, porque, apesar de realizar uma boa coisa, não realiza o sujeito da ação, dado que esta contraria seus

apetites, constituintes de seu caráter. Aristóteles deixa claro que a diferença entre o temperante (virtuoso) e o continente (não virtuoso) é que este possui maus apetites e aquele, não. O estagirita chega mesmo a afirmar que é próprio das pessoas inferiores o conflito entre caráter e razão, “pois tais pessoas não se harmonizam consigo mesmas, e apetezem certas coisas, mas racionalmente desejam outras” (1166 b 6-23).

Vemos, pois, que a exigência da *Ética a Nicômaco* de atrelar felicidade e virtude requer plena harmonia entre bom caráter e reta razão.

5. Consideração final

Não havendo mais um Bem unívoco, *per si* e invariável de cujo conhecimento sucederia impecavelmente a virtude, resta procurar o bem dos homens na especificidade do campo em que se encerra a sua *praxis*, ou seja, na contingência. E é a indeterminação própria dessa esfera que, ao mesmo tempo, possibilita e ameaça nosso *ethos*. Cabendo ao homem completar a obra que a natureza deixou inacabada, deve ser seu caráter a fortaleza que faz recuar o domínio da indeterminação da contingência, e a sabedoria prática, detentora da reta razão, a exigência lúcida contra a impossibilidade de sua total transposição. A virtude, nesse contexto, é o poder de determinação concreta do bem humano, que dota o homem da excelência que lhe cabe ao mesmo tempo em que o realiza. É nesse sentido que devemos entender a proposição aristotélica, “a virtude e o homem bom [*spoudaios*] como tais são a medida de todas as coisas” (1176 a 15-17). É claro que esse “todas as coisas” se limita àquelas que dizem respeito à ética, isto é, àquilo que concerne ao bem do homem e ao caráter que este deve assumir para alcançá-lo. Como precisamente exprimiu Pierre Aubenque (2003, p. 77), “não é mais o homem de bem que tem os olhos fixos nas Idéias, somos nós que fixamos os olhos no homem de bem”.

Referências

ARISTÓTELES. *L'éthique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René-A. Gauthier e Jean Y. Jolif. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1959.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

GAUTHIER, René-Antoine. *La morale d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

ROSS, W. D. *Aristote*. Paris: Payot, 1930.