

DANILLO MARCONDES

TEXTOS BÁSICOS DE
ÉTICA
DE PLATÃO A FOUCAULT

ZAHAR

Sumário

DEDALUS - Acervo - FFLCH



2 0 9 0 0 1 7 0 3 9 5

Copyright © 2007, Danilo Marcondes

Copyright desta edição © 2008:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua México 31 sobreloja
20031-144 Rio de Janeiro, RJ
tel.: (21) 2108-0808 / fax: (21) 2108-0800
e-mail: jze@zahar.com.br
site: www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Edições anteriores: 2007 (2 eds.)

Projeto gráfico e composição: Printmark Marketing Editorial
Capa: Miriam Lerner

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

Marcondes, Danilo, 1953-
Textos básicos de ética / Danilo Marcondes. - 3ª ed. - Rio de Janeiro: Jorge
Zahar Ed., 2008
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-7110-967-4

1. Ética. 2. Filosofia. I. Título.

08-0823

Apresentação 9

PLATÃO
15

Górgias • O melhor é o mais forte 16
• É melhor sofrer uma injustiça que
praticá-la 21

Mênon • O que é a virtude? 23

A República • O Anel de Gíges 29
• A Alegoria da Caverna 31
• A natureza humana 31

Questões e temas para discussão 35
Leituras sugeridas 36

ARISTÓTELES
37

Ética a Nicômaco • O conceito de felicidade 38
• A virtude é um hábito 40
• A doutrina do meio-termo 40
• As virtudes intelectuais e a
sabedoria prática 42
• A felicidade 46

Questões e temas para discussão 49
Leituras sugeridas 49

**SANTO
AGOSTINHO**
50

O livre-arbítrio • A origem do livre-arbítrio 51
• O livre-arbítrio e o problema do
Mal 53

Confissões • Deus é o autor do Mal? 55
• Onde está o Mal? 57

Questões e temas para discussão 57
Leituras sugeridas 57

CDD: 170
CDU: 17

ARISTÓTELES

En quanto nos diálogos de Platão todas as grandes questões filosóficas se encontram bem encadeadas e passamos de uma discussão sobre a verdade e o conhecimento para outras de natureza ética, como vimos no capítulo anterior, a filosofia de Aristóteles é de caráter mais sistemático e analítico, dividindo a experiência humana em três grandes áreas: o saber teórico, ou campo do conhecimento; o saber prático, ou campo da ação; e o saber criativo ou produtivo. Outra diferença que pode ser notada diz respeito ao tipo de texto que chegou até nós. Enquanto de Platão nos chegaram os diálogos, de Aristóteles sobreviveram escritos que são basicamente notas de aula (embora ele tenha também produzido diálogos, perdidos já na Antigüidade). Isto faz com que os textos de Aristóteles tenham um estilo que parece mais árido.

No sistema de Aristóteles, a ética, juntamente com a política, pertence ao domínio do saber prático, que pode ser contrastado ao saber teórico. Enquanto no âmbito do saber teórico, que inclui a matemática e as ciências naturais, sobretudo a física, o objetivo é o conhecimento da realidade em suas leis e princípios mais gerais, no domínio do saber prático o intuito é estabelecer sob que condições podemos agir da melhor forma possível tendo em vista o nosso objetivo primordial que é a felicidade (*eudaimonia*), ou a realização pessoal. Esse saber prático é por vezes também denominado prudencial, por ter como faculdade definidora a prudência, como em alguns casos se traduz o termo grego *phronesis* (que pode ser traduzido ainda como razão prática, ou capacidade de discernimento). No que consiste essa felicidade e como é possível ao ser humano alcançá-la são as questões centrais da *Ética a Nicômaco*. Para obter respostas, Aristóteles examina a natureza humana e suas características definidoras do ponto de vista ético: as virtudes. Grande parte da discussão do texto é dedicada, portanto, ao conceito de virtude moral (*areté*), ou excelência de caráter.

Aristóteles define seu objetivo como eminentemente prático e crítica (*Ética à Nicômaco*, I, 6) a conceção platônica de forma, ou idêia, do Bem, por seu sentido genérico, excessivamente abstrato e distante da experiência humana.

ÉTICA À NICÔMACO

O conceito de felicidade

A *Ética Nicomaqueia*, ou *Ética à Nicômaco*, de Aristóteles (384-22 a.C.), foi o primeiro tratado de ética da tradição filosófica ocidental e também pioneiro no uso do termo “ética” no sentido em que o empregamos até hoje, como um estudo sistemático sobre as normas e os princípios que regem a ação humana e com base nos quais essa ação é avaliada em relação a seus fins. O texto ficou conhecido como *Ética à Nicômaco* por ter sido dedicado a Nicômaco, filho de Aristóteles. A obra marcou profundamente a discussão subsequente sobre ética, definindo as linhas centrais de discussão filosófica nessa área.

Dos Capítulos 4 ao 7 do Livro I, dentre os quais destacamos o Capítulo 6, encontramos a caracterização aristotélica da felicidade (*eudaimonia*), como objetivo visado por todo ser humano. O termo *eudaimonia* pode ser entendido também como bem-estar, principalmente como bem-estar em relação a algo que se realiza. Portanto, na conceção aristotélica a felicidade está relacionada à realização humana e ao sucesso náquilo que se pretende obter, o que só se dá se aquilo que se faz é bem-feito, ou seja, corresponde à excelência humana e depende de uma virtude (*areté*) ou qualidade de caráter que torna possível essa realização.

A noção de felicidade é central à ética aristotélica, que por esse motivo é caracterizada como “ética eudaimônica”, caracterização que se estende às éticas influenciadas por Aristóteles em geral e que, de maneira similar, atribuem fundamental importância ao conceito de felicidade.

66 6. Mas como entendemos o bem? Ele não é certamente semelhante às coisas que somente por acaso têm o mesmo nome. São os bens uma coisa só, então, por serem derivados de um único bem, ou por contribuirem todos para um único bem, ou eles são uma única coisa apenas por analogia? Certamente, da mesma forma que a visão é boa no corpo, a razão é boa na alma, e identicamente em outros casos. Mas talvez, seja melhor deixar de lado estes tópicos por enquanto, pois um exame detalhado dos mesmos seria

mais apropriado em outro ramo da filosofia. Acontece o mesmo em relação à forma do bem; ainda que haja um bem único que seja um predicado universal dos bens, ou capaz de existir separada e independentemente, tal bem não poderia obviamente ser praticado ou atingido pelo homem, e agora estamos procurando algo atingível. Talvez alguém possa pensar que vale a pena ter conhecimento deste bem, com vistas aos bens atingíveis e praticáveis; com efeito, usando-o como uma espécie de protótipo, conheceremos melhor os bens que são bons para nós e, conhecendo-os, poderemos atingi-los. Este argumento tem alguma plausibilidade, mas parece colidir com o método científico; todas as ciências, com efeito, embora visem a algum bem e procurem suprir-lhe as deficiências, deixam de lado o conhecimento da forma do bem. Mais ainda: não é provável que todos os praticantes das diversas artes desconheçam e nem sequer tentem obter uma ajuda tão preciosa. Também é difícil perceber como um tecelão ou um carpinteiro seria beneficiado em relação ao seu próprio ofício com o conhecimento deste “bem em si”, ou como uma pessoa que vislumbrasse a própria forma poderia vir a ser um médico ou general melhor por isto. Com efeito, não parece que um médico estude a “saúde em si”, e sim a saúde do homem, ou talvez até a saúde de um determinado homem; ele está curando indivíduos. Mas já falamos bastante sobre estes assuntos.

7. Voltemos agora ao bem que estamos procurando, e vejamos qual a sua natureza. Em uma atividade ou arte ele tem uma aparência, e em outros casos outra. Ele é diferente em medicina, em estratégia, e o mesmo acontece nas artes restantes. Que é então o bem em cada uma delas? Será ele a causa de tudo que se faz? Na medicina ele é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa, e assim por diante em qualquer outra esfera de atividade, ou seja, o fim visado em cada ação e propósito, pois é por causa dele que os homens fazem tudo mais. Se há portanto um fim visado em tudo que fazemos, este fim é o bem atingível pela atividade, e se há mais de um, estes são os bens atingíveis pela atividade. Assim a argumentação chegou ao mesmo ponto por um caminho diferente, mas devemos tentar a demonstração de maneira mais clara.

Já que há evidentemente mais de uma finalidade, e escolhemos algumas delas (por exemplo, a riqueza, flautas ou instrumentos musicais em geral) por causa de^{*} algo mais, obviamente nem todas elas são finais; mas o bem supremo é evidentemente final. Portanto, se há somente um bem final, este será o que estamos procurando, e se há mais de um, o mais final dos bens será o que estamos procurando. Chamamos aquilo que é mais digno de ser

* Isto é, como meios para. (N.1)

persseguido em si mais final que aquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa, e aquilo que nunca é desejável por causa de outra coisa chamamos de mais final que as coisas desejáveis tanto em si quanto por causa de outra coisa, e portanto chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais. Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolharmos por si mesmas (escolhê-las-iâmos ainda que nada resultasse delas), escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma. „ „

ÉTICA A NICÔMACO

A virtude é um hábito

Nesse texto*, contrariamente a Platão no *Ménon*, Aristóteles afirma que a virtude (*areté*, aqui traduzida por "excelência") pode ser ensinada, sendo esse ensinamento um dos objetivos centrais da filosofia. A virtude não é inata, mas resulta do hábito (*éthos*, raiz do próprio termo "ética", como lembra Aristóteles), ou seja, é necessário praticá-la, exercê-la efetivamente para nos tornarmos virtuosos.

ÉTICA A NICÔMACO

A doutrina do meio-termo

Nessas duas passagens do Livro II temos a definição aristotélica do meio-termo, ou justa medida (*mesotes*), um dos princípios fundamentais de sua ética. A ação correta do ponto de vista ético deve evitar os extremos, tanto o excesso quanto a falta, caracterizando-se assim pelo equilíbrio, ou justa medida. A sabedoria prática (*phronesis*) consiste na capacidade de discernir essa medida, cuja determinação poderá variar de acordo com as circunstâncias e situações envolvidas. No Capítulo 7 desse livro, Aristóteles apresenta um qua-

* Ver Danilo Marcondes, *Textos básicos de filosofia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 5ª ed. 2007, p.524.

dro das virtudes ou qualidades e dos vícios ou faltas, e define a justa medida em cada caso. A moderação, ou temperança (*sophrosynē*), é a característica do indivíduo equilibrado no sentido ético.

68. Em relação ao meio-termo, em alguns casos é a falta e em outros é o excesso que está mais afastado; por exemplo, não é a temeridade, que é o excesso, mas a covardia, que é a falta, que é mais oposta à coragem, e não é a insensibilidade, que é uma falta, mas a concupiscência, que é um excesso, que é mais oposta à moderação. Isto acontece por duas razões; uma delas tem origem na própria coisa, pois por estar um extremo mais próximo ao meio-termo e ser mais parecido com ele, opomos ao intermediário não o extremo, mas seu contrário. Por exemplo, como se considera a temeridade mais parecida com a coragem, e a covardia mais diferente, opomos esta última à coragem, pois as coisas mais afastadas do meio-termo são tidas como mais contrárias a ele; a outra razão tem origem em nós mesmos, pois as coisas para as quais nos inclinamos mais naturalmente parecem mais contrárias ao meio-termo. Por exemplo, tendemos para a concupiscência do que para a moderação. Chamamos, portanto, contrárias ao meio-termo as coisas para as quais nos sentimos mais inclinados; logo, a concupiscência, que é um excesso, é mais contrária à moderação.

9. Já explicamos suficientemente, então, que a excelência moral é um meio-termo e em que sentido ela o é, e que ela é um meio-termo entre duas formas de deficiência moral, uma pressupondo excesso e outra pressupondo falta, e que a excelência moral é assim porque sua característica é visar às situações intermediárias nas emoções e nas ações. Por isso, ser bom não é um intento fácil, pois em tudo não é um intento fácil determinar o meio – por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer pessoa, mas para as que sabem; da mesma forma, todos podem encorelizar-se, pois isso é fácil, ou dar ou gastar dinheiro; mas proceder assim em relação à pessoa certa até o ponto certo, no momento certo, pelo motivo certo e da maneira certa não é para qualquer um, nem é fácil; portanto, agir bem é raro, louvável e nobilitante. Quem visa ao meio-termo deve primeiro evitar o extremo mais contrário a ele, de conformidade com a advertência de Calípso: "Mantém a nau distante desta espuma e turbilhão."

De dois extremos, com efeito, um induz mais em erro e o outro menos; logo, já que atingir o meio-termo é extremamente difícil, a melhor entre as alternativas restantes, como se costuma dizer, é escolher o menor dos maiores, e a melhor maneira de atingir este objetivo é a que descrevemos. Mas devemos estar atentos aos erros para os quais nós mesmos nos inclinamos

mais facilmente, pois algumas pessoas tendem para uns e outras para outros; descobri-los-emos mediante a observação do prazer ou do sofrimento que experimentamos; isto feito, devemos dirigir-nos resolutamente para o extremo oposto, pois chegaremos à situação intermediária afastando-nos tanto quanto possível do erro, como se faz para acertar a madeira empenada.

Em tudo devemos prever-nos, principalmente contra o que é agradável e contra o prazer, pois não somos juízes imparciais diante deste. Devemos sentir-nos em relação ao prazer da mesma forma que os anciãos do povo se sentiram diante de Helena, e repetir em todas as circunstâncias as suas palavras, pois se o afastarmos de nós é menos provável que errermos. Em resumo, é agindo desta maneira que seremos mais capazes de atingir o meio-termo.

Mas sem dúvida isto é difícil, especialmente nos casos particulares, quanto não é fácil determinar de que maneira, e com quem e por que motivos, e por quanto tempo devemos encorajar-nos; às vezes nós mesmos louvamos as pessoas que cedem e as chamamos de amáveis, mas às vezes louvamos aquelas que se encorajam e a chamamos de vírus. Entretanto, as pessoas que se desviam um pouco da excelência não são censuradas, quer o façam no sentido do mais, quer o façam no sentido do menos; censuramos apenas as pessoas que se desviam consideravelmente, pois estas não passarão despercebidas. Mas não é fácil determinar racionalmente até onde e em que medida uma pessoa pode desviar-se antes de tornar-se censurável (de fato, nada que é percebido pelos sentidos é fácil de definir); tais coisas dependem de circunstâncias específicas, e a decisão depende da percepção. Isto é bastante para determinar que a situação intermediária deve ser louvada em todas as circunstâncias, mas que às vezes devemos inclinar-nos no sentido do excesso, e às vezes no sentido da falta, pois assim atingiremos mais facilmente o meio-termo e o que é certo. 

65. Com referência ao discernimento, chegaremos à sua definição se considerarmos quais são as pessoas dotadas desta forma de excelência. Pensa-se que é característico de uma pessoa de discernimento ser capaz de deliberar bem acerca do que é bom e conveniente para si mesma, não em relação a um aspecto particular – por exemplo, quando se quer saber quais as espécies de coisas que concorrem para a saúde e para o vigor físico –, e sim acerca das espécies de coisas que nos levam a viver bem de um modo geral. A evidência disto é o fato de dizermos que uma pessoa é dotada de discernimento em relação a algum aspecto particular quando ela calcula bem com vistas a algum objetivo bom, diferente daqueles que são o objetivo de uma arte qualquer.

Conseqüentemente, no sentido mais geral a pessoa capaz de bem deliberar é dotada de discernimento. Mas ninguém delibera acerca das coisas invariáveis, nem acerca de ações que não podem ser praticadas. Portanto, uma vez que o conhecimento científico envolve demonstração, mas não pode haver demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis, porque tudo nelas é variável, e porque é impossível deliberar acerca de coisas que são como são por necessidade, o discernimento não pode ser conhecimento científico nem arte; ele não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações admite variações, nem arte, porque agir e fazer são coisas de espécies diferentes. A alternativa restante, então, é que ele é uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos. De fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si. É por esta razão que pensamos que homens como Péricles têm discernimento, porque podem ver o que é bom para si mesmos e para os homens em geral; consideramos que as pessoas capazes de fazer isto são capazes de bem dirigir as suas casas e cidades. É esta explicação do nome “moderação”, que significa “preservar o discernimento”. O que a moderação preserva é a nossa convicção quanto ao nosso bem, pois o prazer e o sofrimento, na verdade, não destroem todas as convicções – por exemplo, eles não destroem a convicção no sentido de que o triângulo tem ou não tem seus ângulos iguais aos de dois ângulos retos, mas somente convicções acerca de atos a praticar. Efetivamente, os primeiros princípios das ações que praticamos estão na finalidade a que elas visam, mas as pessoas desgastadas pelo prazer ou pelo sofrimento fracassam inteiramente quando se trata de discernir qualquer destes primeiros princípios – de discernir que por causa destes ou por estes elas devem escolher e praticar todos os atos que elas escolhem e praticam –, pois a deficiência moral destrói os primeiros princípios.

ÉTICA A NICÔMACO

As virtudes intelectuais e a sabedoria prática

No Livro VI Aristóteles define as virtudes intelectuais, classificando-as em cinco formas: a arte ou técnica (*techné*), o conhecimento científico (*episteme*), a prudência, saber práctico ou discernimento (*phronesis*), a intuição intelectual (*noesis*) e a sabedoria (*sophia*). No Capítulo V, temos a definição da *phronesis*, geralmente traduzida pelo termo latino *prudentia*, que por sua vez pode ser traduzido por prudência, saber práctico, ou capacidade de discernimento.

O discernimento deve ser então uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos. Mas além disto, embora haja uma excelência em matéria de arte, não há tal excelência em matéria de discernimento; na arte, é preferível a pessoa que erra conscientemente, mas em matéria de discernimento, à semelhança do que acontece com as várias formas de excelência, ocorre o contrário. É claro, então, que o discernimento é uma forma de excelência, e não uma arte. Havendo, portanto, duas partes da alma dotadas de razão, o discernimento deve ser uma forma de excelência de uma das duas, ou seja, da parte que forma opiniões, pois a opinião se relaciona com o que é variável, da mesma forma que o discernimento. O discernimento, entretanto, não é apenas uma qualidade racional, e isto é evidenciado pelo fato de se poder deixar de usar uma faculdade puramente racional, mas não o discernimento.

13. Devemos então examinar mais uma vez a excelência moral, pois o que ocorre com ela tem estreita analogia com o que acontece com o discernimento em sua relação com o talento. O discernimento e o talento não são a mesma coisa, mas são coisas semelhantes, e a excelência natural se relaciona de maneira idêntica com a excelência em sentido estrito. Realmente, todos pensamos que cada tipo de caráter de certo modo condiz naturalmente com quem o possui, pois desde o momento exato do nascimento nós seríamos justos, ou dotados de autodomínio, ou corajosos, ou teríamos outras qualidades morais. Não obstante, esperamos descobrir que o verdadeiro bem é algo diferente, e que as várias formas de excelência moral no sentido estrito condizem conosco de outra maneira. De fato, até as crianças e os animais selvagens possuem as disposições naturais, mas sem a razão elas podem evidentemente ser nocivas. De qualquer modo, parece bastante óbvio que uma pessoa pode ser induzida em erros pelas disposições naturais, da mesma forma que um corpo pesado destituído de visão pode chocar-se violentamente com obstáculos por lhe faltar a visão; acontece o mesmo na esfera moral, mas se uma pessoa de boa disposição natural dispõe de inteligência passa a ter excelência em termos de conduta, e a disposição que antes tinha apenas a aparência de excelência moral passa a ser excelência moral no sentido estrito. Portanto, da mesma forma que na parte de nossa alma que forma opiniões há dois tipos de qualidades, que são o talento e o discernimento, na parte moral também há dois tipos, que são a excelência moral natural e a excelência moral em sentido estrito, e esta última pressupõe discernimento. É por isso que algumas pessoas dizem que todas as formas de excelência moral são formas de discernimento, razão pela qual Sócrates sob certos aspectos estava certo e sob outros aspectos estava errado; com efeito, pensando que todas as formas de excelência moral são formas de

discernimento ele estava errado, mas dizendo que a excelência moral pressupõe discernimento ele estava certo. Uma prova desta assertão é que ainda hoje todas as pessoas que definem a excelência moral, depois de mencionar a disposição moral e seus objetivos, acrescentam que se trata de uma disposição consentânea com a reta razão; e a reta razão é a razão consentânea com o discernimento. Todas as pessoas, então, parecem de certo modo adivinhar que a excelência moral é uma disposição desta natureza, ou seja, a disposição consentânea com o discernimento. Mas devemos ir um pouco além, pois a excelência moral não é apenas a disposição consentânea com a reta razão; ela é a disposição em que está presente a reta razão, e o discernimento é a reta razão relativa à conduta. Sócrates pensava, portanto, que as várias formas de excelência moral são manifestações da razão, pois dizia que todas elas eram formas de conhecimento científico, enquanto nós pensamos que elas pressupõem a manifestação da razão.

É claro, então, diante do que foi dito, que sem o discernimento não é possível ser bom no sentido próprio da palavra, nem é possível ter discernimento sem a excelência moral. Desta maneira podemos também refutar o argumento dialético segundo o qual se poderia sustentar que as várias formas de excelência moral existem separadamente umas das outras; poder-se-ia dizer que a mesma pessoa não é dotada da melhor maneira pela natureza para a prática de todas as formas de excelência moral, de tal modo que ela já teria adquirido uma enquanto ainda não tinha adquirido outra. Esta afirmação é possível a respeito das formas naturais de excelência moral, mas não a respeito daquelas em relação às quais uma pessoa é qualificada de boa em sentido restrito, pois justamente com uma qualidade – o discernimento – a pessoa terá todas as formas de excelência moral. E é óbvio que, ainda que o discernimento não tivesse qualquer valor prático, teríamos necessidade dele porque ele é a forma de excelência moral da parte de nosso intelecto à qual ele convém*;

é óbvio também que a escolha não será acertada sem o discernimento, da mesma forma que não o será sem a excelência moral, pois o discernimento determina o objetivo e a excelência moral nos faz praticar as ações que levam ao objetivo determinado.

Mas apesar disto o discernimento não tem o primado sobre a sabedoria filosófica, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto, da mesma forma que a arte da medicina não usa a saúde, mas se esforça para que ela exista; ela emite ordens, então, no interesse da saúde, mas não dá ordens à saúde.

* Ou seja, é óbvio que, ainda que o discernimento não tivesse qualquer valor prático, mesmo assim teríamos necessidade dele porque ele é a forma de excelência moral correspondente a essa parte de nosso intelecto. (N.T.)

Mais ainda: sustentar o primado do discernimento equivaleria a dizer que a ciência política comanda até os deuses, porque ela emite ordens acerca de todos os assuntos da cidade.



ÉTICA A NICÔMACO

A felicidade

No Livro I, como vimos anteriormente, a felicidade, ou bem-estar, é apresentada como aquilo que todos buscam e também como objetivo da ética, e, em última análise, como um fim em si mesmo. No último livro da *Ética a Nicômaco*, portanto na conclusão da obra, Aristóteles retoma o conceito de felicidade e esclarece que ela não deve ser confundida com os prazeres, mas sim, em seu sentido mais elevado, deve ser entendida como a contemplação das verdades eternas, a atividade característica do sábio ou do filósofo.

68. Mas as considerações seguintes evidenciarão que a felicidade perfeita é uma atividade contemplativa. Os deuses, como os concebemos, são sumamente bem-aventurados e felizes; mas que espécie de atividade devemos atribuir-lhes? Ações justas? Não seria ridículo imaginar que os deuses fazem contratos, restituem coisas recebidas em depósito, e assim por diante? Praticariam eles atos semelhantes aos dos homens corajosos, enfrentando perigos e correndo riscos porque agir assim é nobilitante? Ou praticariam eles atos de liberalidade? Seria absurdo supor que eles tivessem dinheiro ou algo do mesmo gênero. E que significariam atos moderados no caso deles? Não estariam diante de um elogio de mau gosto, já que eles não têm maus desejos? Se percorrermos todo o rol das formas de excelência moral, as circunstâncias das ações parecerão triviais e são indignas de deuses. Ainda assim, todos supomos que eles vivem e, portanto, que eles estão em atividade. Não podemos imaginar que eles durmam como Endimion. Se privarmos um ser humano da ação, e mais ainda de produzir alguma coisa, que lhe deixaremos senão a contemplação? Portanto, a atividade dos deuses, que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa; consequentemente, entre as atividades humanas a que tiver mais afinidades com a atividade de Deus será a que proporciona a maior felicidade. Uma confirmação adicional desta ilação é que outros animais não participam da felicidade, porque são completamente destituídos desta atividade. De fato, toda a existência dos deuses é bem-aventurada, e a atividade dos seres humanos também o é enquanto apresenta alguma semelhança com a atividade divina, mas

nenhum dos outros animais participa da felicidade, porque eles não participam de forma alguma da atividade contemplativa. Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade, não como um acessório da contemplação, mas como algo inherentemente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação.

Mas, sendo criaturas humanas, necessitamos também de bem-estar exterior, pois nossa natureza não é suficiente por si mesma para o exercício da atividade contemplativa. Nossa corpo deve ser também saudável e deve receber boa alimentação e outros cuidados. Nem por isto, porém, devemos pensar que as pessoas necessitam de muitas e grandes coisas para ser felizes, simplesmente porque não podem ser sumamente felizes sem bens exteriores; com efeito, a auto-suficiência e a ação não pressupõem excessos, e podemos praticar ações nobilitantes sem dominar a terra e o mar, por quanto mesmo com recursos moderados é possível agir de conformidade com a excelência (isto é, bastante evidente, pois se pensa que os simples cidadãos praticam atos meritórios não menos que os detentores do poder – na verdade os praticam ainda mais); basta dispormos de recursos moderados, pois a vida das pessoas que agem de conformidade com a excelência será feliz. Sólon, também, estava descrevendo fielmente o homem feliz quando o apresentou como moderadamente aquinhado de bens exteriores, mas como alguém que praticava os atos mais nobilitantes e vivia moderadamente; na verdade, com posses apenas moderadas podemos fazer o que devemos. Anaxágoras também parece haver suposto que o homem feliz não tem de ser rico nem poderoso, pois ele disse que o homem feliz pareceria à maioria das pessoas uma criatura surpreendente, já que as pessoas em sua maioria julgam as outras pelas exterioridades, pois estas são tudo que elas podem perceber. A opinião dos sábios parece então harmonizar-se com os nossos argumentos. Mas apesar de tais afirmações serem de certo modo convincentes, a verdade em assuntos de ordem prática é percebida através dos fatos da vida, pois estes são a prova decisiva. Devemos então examinar o que já dissemos, submetendo nossas conclusões à prova dos fatos da vida; se elas se harmonizarem com os fatos devemos aceitá-las, mas se colidirem com elas devemos imaginar que elas são meras teorias.

As pessoas que usam sua própria razão e a cultivam parecem ter o espírito nas melhores condições e ser mais queridas pelos deuses. De fato, se os deuses se interessam de algum modo pelos assuntos humanos, como geralmente se crê, é razoável imaginar que aquilo que é melhor e tem maiores afinidades com eles (isto é, a razão) lhes dê prazer, e que eles recompensem as pessoas que amam e honram a razão acima de tudo, porque tais pessoas cuidam do que é caro aos deuses e agem retamente de maneira nobilitante. Agora é claro que todos estes atributos pertencem às pessoas sábias mais

que a quaisquer outras. Elas, portanto, são as mais caras aos deuses, e quem estiver nestas condições será provavelmente mais feliz. Sendo assim então, o sábio é o homem mais feliz.

9. Se estes assuntos e a excelência moral e intelectual, bem como a amizade e o prazer, foram suficientemente examinados em suas linhas gerais, podemos supor que nossa investigação atingiu o seu objetivo? Ou, talvez, como tivemos oportunidade de dizer, nas ciências práticas o objetivo não é chegar a um conhecimento teórico dos vários assuntos e sim pôr em prática as nossas teorias? Se for assim, saber o que é a excelência moral e a intelectual não é o bastante; devemos nos esforçar para possuí-las e praticá-las, ou experimentar qualquer outro meio existente para nos tornarmos bons.

Se palavras bastassem para que nos tornássemos bons, elas teriam com justiça obtido grandes recompensas, como diz Téognis, e deveríamos ter as palavras sempre à disposição; mas sendo as coisas como são, apesar de as palavras parecerem ter o poder de encorajar e estimular os jovens de espírito generoso, e, diante de uma nobreza inata de caráter e de um amor autêntico ao que é nobilitante, ser capazes de torná-los susceptíveis à excelência moral, elas são impotentes para incitar a maioria das pessoas à prática da excelência moral. Com efeito, a maior parte das pessoas não obedece naturalmente ao sentimento de honra, mas somente ao de temor, e não se abstém da prática de más ações por causa da baixeza destas, mas por temer a punição; vivendo segundo os ditames das emoções, busca seus próprios prazeres e os meios para chegar a eles, e evita os sofrimentos contrários, não tem sequer noção do que é nobilitante e verdadeiramente agradável, já que nunca experimentou tais coisas. Que palavras regenerariam esse tipo de pessoa? É difícil, senão impossível, remover, mediante palavras, hábitos há longo tempo incorporados ao caráter dos homens. Talvez devamos nos considerar felizes se conseguirmos dar-lhes uma aparência de excelência moral quando dispomos de todos os meios para influenciar as pessoas no sentido de torná-las boas.

Alguns estudiosos acreditam que a natureza nos fez bons, outros que nos tornamos bons pelo hábito, outros pela instrução. Os dotes naturais evidentemente não dependem de nós. Mas em decorrência de alguma causa divina estão presentes nas pessoas verdadeiramente favorecidas pela sorte; quanto às pessoas, mas que a alma de quem aprende deve primeiro ser cultivada por hábitos que induzem quem aprende a gostar e a desgostar acertadamente, à semelhança da terra que deve nutrir a semente. Realmente, as pessoas que vivem ao sabor de suas próprias emoções não ouvem as palavras que podem persuadirlas, e se as ouvem não as entendem; e como podemos persuadir as pessoas em

tal estado a mudar de caminho? E de modo geral as emoções parecem ceder não à palavra, mas à força. O caráter, portanto, deve de alguma maneira estar previamente provido de alguma afinidade com a excelência moral, amando o que é nobilitante e detestando o que é aviltante. ,,

QUESTÕES E TEMAS PARA DISCUSSÃO

1. Compare o tratamento, de forma geral, das questões éticas em Aristóteles e em Platão.
2. Como se pode entender, segundo Aristóteles, a felicidade como um conceito ético?
3. Para Aristóteles, a virtude, ou excelência moral, resulta do hábito, de sua prática. Contraste essa visão com a de Platão no *Mênon*, examinada no capítulo anterior.
4. Em que sentido o "meio-termo" se caracteriza como um critério da conduta ética?
5. Como Aristóteles caracteriza o discernimento (*phronesis*) como uma faculdade que torna possível a ação ou conduta ética?
6. O que Aristóteles acrescenta no Livro X à discussão sobre o conceito de felicidade encontrada no Livro I?

LEITURAS SUGERIDAS

- Anne Cauquelin, *Aristóteles*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.
 André Cresson, *Aristóteles*, Lisboa, Edições 70, 1981.
 John Morrell, *Aristóteles*, Brasília, UnB, 1985.
 Jonathan Barnes, *Aristóteles*, São Paulo, Loyola, 2001.
 Kenneth McLeish, *Aristóteles*, São Paulo, Unesp, 1999.
 Marie-Dominique Philippe, *Introdução à filosofia de Aristóteles*, São Paulo, Paulus, 2002.
 Robert Milch, *Aristóteles: Ética Nicomaquéia*. Apontamentos Europa-América, Sintra, Europa-América, 1991.