

ARISTÓTELES e as

Virtudes

Gabriel Vinícius Nunes Oliveira

Robério Vinícius Almeida Cruz

Bruna Eduarda Vieira de Farias

Morais



Atena
Editora
Ano 2024

ARISTÓTELES e as

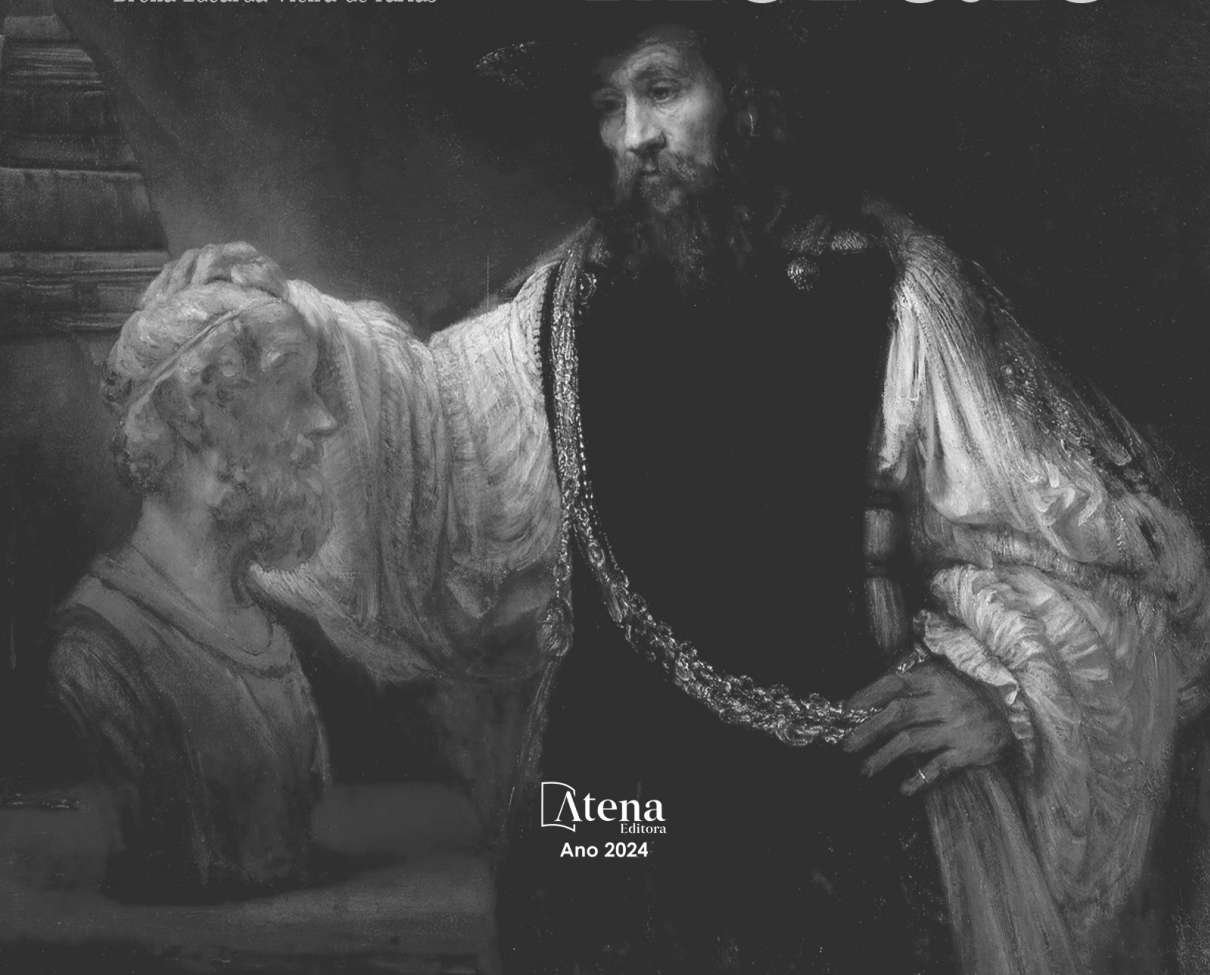
Virtudes

Gabriel Vinícius Nunes Oliveira

Robério Vinícius Almeida Cruz

Bruna Eduarda Vieira de Farias

Morais



Atena
Editora
Ano 2024

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira

Assistente editorial

Flávia Roberta Barão

Bibliotecária

Janaina Ramos

Projeto gráfico

Ellen Andressa Kubisty

Luiza Alves Batista

Nataly Evilin Gayde

Thamires Camili Gayde

Imagem da capa

“Aristóteles Contemplando um Busto de Homero”, de Rembrandt (1653)

Edição de arte

Luiza Alves Batista

2024 by Atena Editora

Copyright © Atena Editora

Copyright do texto © 2024 Os autores

Copyright da edição © 2024 Atena

Editora

Direitos para esta edição cedidos à Atena Editora pelos autores.

Open access publication by Atena Editora



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição *Creative Commons*. Atribuição-Não-Comercial-NãoDerivativos 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

O conteúdo do texto e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores, inclusive não representam necessariamente a posição oficial da Atena Editora. Permitido o *download* da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

Todos os manuscritos foram previamente submetidos à avaliação cega pelos pares, membros do Conselho Editorial desta Editora, tendo sido aprovados para a publicação com base em critérios de neutralidade e imparcialidade acadêmica.

A Atena Editora é comprometida em garantir a integridade editorial em todas as etapas do processo de publicação, evitando plágio, dados ou resultados fraudulentos e impedindo que interesses financeiros comprometam os padrões éticos da publicação. Situações suspeitas de má conduta científica serão investigadas sob o mais alto padrão de rigor acadêmico e ético.

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof. Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva – Universidade para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí

Prof. Dr. Alexandre de Freitas Carneiro – Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná

Profª Drª Aline Alves Ribeiro – Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Américo Junior Nunes da Silva – Universidade do Estado da Bahia
 Profª Drª Ana Maria Aguiar Frias – Universidade de Évora
 Profª Drª Andréa Cristina Marques de Araújo – Universidade Fernando Pessoa
 Prof. Dr. Antonio Carlos da Silva – Universidade de Coimbra
 Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
 Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
 Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Arnaldo Oliveira Souza Júnior – Universidade Federal do Piauí
 Prof. Dr. Carlos Antonio de Souza Moraes – Universidade Federal Fluminense
 Profª Drª Caroline Mari de Oliveira Galina – Universidade do Estado de Mato Grosso
 Prof. Dr. Christopher Smith Bignardi Neves – Universidade Federal do Paraná
 Prof. Dr. Crisóstomo Lima do Nascimento – Universidade Federal Fluminense
 Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
 Prof. Dr. Daniel Richard Sant’Ana – Universidade de Brasília
 Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
 Profª Drª Dilma Antunes Silva – Universidade Federal de São Paulo
 Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
 Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
 Prof. Dr. Elson Ferreira Costa – Universidade do Estado do Pará
 Profª Drª Eufemia Figueroa Corrales – Universidad de Oriente: Santiago de Cuba
 Profª Drª Fernanda Pereira Martins – Instituto Federal do Amapá
 Profª Drª Geuciane Felipe Guerim Fernandes – Universidade Estadual de Londrina
 Prof. Dr. Gustavo Henrique Cepolini Ferreira – Universidade Estadual de Montes Claros
 Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
 Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionale delle Figlie de Maria Ausiliatrice
 Prof. Dr. Jadilson Marinho da Silva – Secretaria de Educação de Pernambuco
 Prof. Dr. Jadson Correia de Oliveira – Universidade Católica do Salvador
 Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
 Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
 Prof. Dr. Jodeylson Islony de Lima Sobrinho – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
 Prof. Dr. José Luis Montesillo-Cedillo – Universidad Autónoma del Estado de México
 Profª Drª Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
 Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
 Prof. Dr. Kárpio Márcio de Siqueira – Universidade do Estado da Bahia
 Profª Drª Kátia Farias Antero – Faculdade Maurício de Nassau
 Profª Drª Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal do Paraná
 Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
 Profª Drª Lisbeth Infante Ruiz – Universidad de Holguín
 Profª Drª Lucicleia Barreto Queiroz – Universidade Federal do Acre
 Prof. Dr. Lucio Marques Vieira Souza – Universidade do Estado de Minas Gerais
 Prof. Dr. Luis Ricardo Fernandes da Costa – Universidade Estadual de Montes Claros
 Profª Drª Marcela Mary José da Silva – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 Profª Drª Maria Luzia da Silva Santana – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
 Profª Drª Marianne Sousa Barbosa – Universidade Federal de Campina Grande

- Prof. Dr. Miguel Rodrigues Netto – Universidade do Estado de Mato Grosso
- Profª Drª Mônica Aparecida Bortolotti – Universidade Estadual do Centro Oeste do Paraná
- Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
- Prof. Dr. Pablo Ricardo de Lima Falcão – Universidade de Pernambuco
- Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
- Prof. Dr. Pedro Henrique Máximo Pereira – Universidade Estadual de Goiás
- Profª Drª Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
- Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
- Profª Drª Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro Oeste
- Prof. Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares – Universidade Federal do Piauí
- Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
- Profª Drª Vanesa Bárbara Fernández Bereau – Universidad de Cienfuegos
- Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
- Profª Drª Vanessa Freitag de Araújo – Universidade Estadual de Maringá
- Profª Drª Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti – Universidade Federal da Bahia
- Universidade de Coimbra
- Prof. Dr. William Cleber Domingues Silva – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Diagramação: Nataly Evilin Gayde
Correção: Yaidy Paola Martinez
Indexação: Amanda Kelly da Costa Veiga
Revisão: Os autores
Autor: Gabriel Vinicius Nunes Oliveira
Coautores: Robério Vinícius Almeida Cruz
 Bruna Eduarda Vieira de Farias

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)	
048	<p>Oliveira, Gabriel Vinicius Nunes Aristóteles e as virtudes morais / Gabriel Vinicius Nunes Oliveira, Robério Vinicius Almeida Cruz, Bruna Eduarda Vieira de Farias. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2024.</p> <p>Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-65-258-2602-8 DOI: https://doi.org/10.22533/at.ed.028241007</p> <p>1. Filosofia de Aristóteles. I. Oliveira, Gabriel Vinicius Nunes. II. Cruz, Robério Vinícius Almeida. III. Farias, Bruna Eduarda Vieira de. IV. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 185</p>
Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166	

Atena Editora
 Ponta Grossa – Paraná – Brasil
 Telefone: +55 (42) 3323-5493
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

DECLARAÇÃO DOS AUTORES

Os autores desta obra: 1. Atestam não possuir qualquer interesse comercial que constitua um conflito de interesses em relação ao conteúdo publicado; 2. Declaram que participaram ativamente da construção dos respectivos manuscritos, preferencialmente na: a) Concepção do estudo, e/ou aquisição de dados, e/ou análise e interpretação de dados; b) Elaboração do artigo ou revisão com vistas a tornar o material intelectualmente relevante; c) Aprovação final do manuscrito para submissão.; 3. Certificam que o texto publicado está completamente isento de dados e/ou resultados fraudulentos; 4. Confirmam a citação e a referência correta de todos os dados e de interpretações de dados de outras pesquisas; 5. Reconhecem terem informado todas as fontes de financiamento recebidas para a consecução da pesquisa; 6. Autorizam a edição da obra, que incluem os registros de ficha catalográfica, ISBN, DOI e demais indexadores, projeto visual e criação de capa, diagramação de miolo, assim como lançamento e divulgação da mesma conforme critérios da Atena Editora.

DECLARAÇÃO DA EDITORA

A Atena Editora declara, para os devidos fins de direito, que: 1. A presente publicação constitui apenas transferência temporária dos direitos autorais, direito sobre a publicação, inclusive não constitui responsabilidade solidária na criação dos manuscritos publicados, nos termos previstos na Lei sobre direitos autorais (Lei 9610/98), no art. 184 do Código Penal e no art. 927 do Código Civil; 2. Autoriza e incentiva os autores a assinarem contratos com repositórios institucionais, com fins exclusivos de divulgação da obra, desde que com o devido reconhecimento de autoria e edição e sem qualquer finalidade comercial; 3. Todos os e-book são *open access*, *desta forma* não os comercializa em seu site, sites parceiros, plataformas de *e-commerce*, ou qualquer outro meio virtual ou físico, portanto, está isenta de repasses de direitos autorais aos autores; 4. Todos os membros do conselho editorial são doutores e vinculados a instituições de ensino superior públicas, conforme recomendação da CAPES para obtenção do Qualis livro; 5. Não cede, comercializa ou autoriza a utilização dos nomes e e-mails dos autores, bem como nenhum outro dado dos mesmos, para qualquer finalidade que não o escopo da divulgação desta obra.

APRESENTAÇÃO	1
PREFÁCIO.....	2
CAPÍTULO 1	5
ARISTÓTELES: VIDA E OBRA	
CAPÍTULO 2	9
INTRODUÇÃO À CIÊNCIA ÉTICA	
CAPÍTULO 3	12
EM BUSCA DA FELICIDADE: REFLEXÕES ARISTOTÉLICAS SOBRE O BEM SUPREMO	
CAPÍTULO 4	18
A VIRTUDE MORAL	
CAPÍTULO 5	25
OS ALICERCES DA VIRTUDE	
CAPÍTULO 6	29
A CORAGEM OU FORTALEZA	
CAPÍTULO 7	31
A TEMPERANÇA OU MODERAÇÃO	
CAPÍTULO 8	33
GENEROSIDADE E MAGNIFICÊNCIA	
CAPÍTULO 9	36
GRANDIOSIDADE DE ALMA OU MAGNANIMIDADE	
CAPÍTULO 10.....	38
BRANDURA OU MANSIDÃO	
CAPÍTULO 11	41
A VIRTUDE NO QUE DIZ RESPEITO AO CONVÍVIO SOCIAL; A VIRTUDE NO QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO RELACIONAMENTO HUMANO; A VIRTUDE DA BRINCADEIRA	
CAPÍTULO 12.....	43
A JUSTIÇA	
CONCLUSÃO	49
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	52
SOBRE OS AUTORES	53

Na obra que tens em mãos, adentras um caminho intrincado pelas reflexões de Aristóteles sobre ética e virtude, temas essenciais na “Ética a Nicômaco”. Este livro aspira transcender a mera exposição conceitual; busca erigir uma ponte entre o leitor contemporâneo e o pensamento clássico, promovendo a compreensão e a aplicação dos preceitos aristotélicos em nossas vidas. Como um convite ao pensamento aristotélico, a obra foi concebida para fundamentar qualquer leitor, independentemente de seu prévio contato com a filosofia.

Aristóteles, entre os maiores sábios da antiguidade, imerge na indagação sobre a boa vida virtuosa. Suas análises sobre a virtude, o hábito e a razão oferecem um guia atemporal aos que buscam excelência moral e intelectual. A “Ética a Nicômaco” é um chamado à reflexão profunda sobre nossas ações, escolhas e, sobretudo, o que verdadeiramente compõe a felicidade genuína.

Dividimos este livro introdutório em capítulos que exploram sistematicamente as virtudes aristotélicas, abordando os principais temas debatidos pelo filósofo. Começamos com uma visão ampla da vida e obra de Aristóteles, contextualizando seu pensamento no cenário histórico e cultural da Grécia Antiga. Em seguida, introduzimos a ética como ciência, estabelecendo bases para a compreensão do estudo ético como fundamental. Ao examinar as virtudes discutidas pelo Estagirita, investigamos como coragem, temperança, justiça e outras qualidades morais não são meros ideais abstratos, mas sim hábitos cultivados que moldam nosso caráter e orientam nossas escolhas cotidianas.

Convidamos você a explorar este rico legado filosófico neste livro, descobrindo como os ensinamentos de Aristóteles continuam a iluminar o caminho para uma vida plena e significativa.

Esse é o marco inicial para estudar as obras filosóficas de Aristóteles. As concepções propiciadas nesta obra, são bem mais complexas e amplas do que outras sobre o assunto, tendo em vista que Aristóteles fora um dos mais importantes e influentes filósofos gregos dentre a classe. Sem conhecer as obras de Aristóteles, um dos maiores filósofos de todos os tempos, será impossível entender a Filosofia Ocidental. Aristóteles, foi um grande filósofo da Grécia Antiga, tendo estudado e convivido com Platão. Foi preceptor do herdeiro do império macedônico, na posse de Alexandre como imperador, devido ao falecimento do seu pai. Materializou uma escola de filosofia chamada Liceu e metodizou o conhecimento sobre a antiguidade, deixando um legado para as gerações atuais. A concepção moderna da ciência, é inseparável da progressiva reafirmação de Aristóteles quanto a ética, sendo a esfera individual dos cidadãos da pólis, e a política, que se refere ao espírito da coletiva, destacando que o homem é um ser político, visto que todos nós queremos ser felizes no sentido mais amplo da palavra. Para obter a felicidade, temos que aprimorar e exercer nossas qualidades e capacidades no convívio social. Aristóteles possui histórico representativo na ética, política, ciência, metafísica e na lógica, que atravessa toda a história pelo mundo, proporcionando discernimento sobre a vida em convívio com a sociedade.

Aristóteles defendia que a responsabilidade faz parte da ética e que essa é uma característica da ação humana, vendo a ciência como uma investigação e busca pela verdade. É notório que a humanidade vem adquirindo, em uma velocidade singular, muito mais do que havia adquirido durante a evolução da sociedade. Apesar de algumas configurações tenham acentuado a lógica destrutiva de Aristóteles nas ciências práticas, segundo este emblemático filósofo, a essência do objeto é a sua própria função, não é por acaso que foi chamado de sistematizador da lógica, fazendo todos a sua volta pensarem sempre com muita clareza.

O Filósofo, como o chamava Santo Tomás de Aquino, fez contribuições notáveis na área da metafísica, ética, política, física, biologia, entre outras, sendo um dos pioneiros a ter considerações sistemáticas a respeito dos seres vivos. Em cada área supracitada, a abordagem de Aristóteles ficou marcada por uma junção de observações empíricas e especulações filosóficas. O seu legado não se limitou à sua época, mas continua até os dias de hoje, em atritos e debates sobre a realidade atual e a natureza de conhecimentos e os fundamentos da ética.

Nesse sentido, essa obra irá levá-lo para passagens importantes da ética, ciência, moral aristotélica, propondo entendimentos controversos, interpretações e ideias de textos que ficaram marcados na filosofia ao longo dos anos. Desse

modo, fica ao leitor a satisfação de seguir as análises dos problemas e alusões que atormentava e o movia. E não nos deixar esquecer da importância da cautela e do equilíbrio em todas as coisas e da inestimável busca pela verdade da existência humana.

No processo de ampliação de suas investigações, Aristóteles se interessou pelo fenômeno da vida, abrindo portas na biologia, com uma visão funcional dos organismos vivos desde uma análise das capacidades mais básicas ligadas ao desenvolvimento e à reprodução, até a capacidade intelectual dos seres em geral. Seu legado é um marco da singularidade e dimensão da mente humana individual e em sociedade, e seus escritos, são consideradas uma fonte incalculável de sabedoria.

Ademais, vale destacar que a presente obra tem um valor inestimável para história e filosofia, uma vez que trata de Aristóteles como um dos principais pupilos da Academia de Platão, retratando, na medida exata, através da contextualização, a forma como esse grande pensador foi se estruturando intelectualmente. Ele, que ficou imerso durante anos em uma vasta plataforma de absorção de conhecimento empreendida por Platão, foi capaz de extrair inúmeras lições que transcendem a linha do tempo, ultrapassando o paradigma da época, de forma séria e polida, para que o conhecimento não fosse disseminado a destempo.

Essa criação não anseia em ser uma mera leitura exaustiva, mas também não peca em superficialidade, já que existe uma cronologia de fatores que são colocados durante o decorrer do texto que se interligam através de uma ordem harmônica e atrativa ao leitor. Em paralelo, observa-se que não há demagogias a serem extraídas, pois é evidente o caráter cirúrgico expresso na obra, a qual promove o tratamento dos principais pontos da vida de Aristóteles de forma clara e técnica, realçando a presteza com o leitor.

Neste cenário, é visível a preocupação do autor em demonstrar o personagem principal desta obra como um ser autônomo que não se prendeu a ensinamentos passados e que, através de suas atitudes, aprendizados e abstrações da vida, decidiu, por si só, revolucionar a filosofia ocidental. É evidente que Aristóteles, apesar de ansiar por mudanças, não se apegou aos pensamentos já concretizados da época, sendo este o momento em que sua responsabilidade se avolumou. Tal fato pode ser inferido ao decorrer da Obra, uma vez que, com uma boa preleção, o autor conseguiu estruturar o assunto com o método que lhe é próprio, o qual é regado de argumentos que se conectam e marcam o desenvolvimento do texto com êxito, contribuindo com a justa dosagem em seu nexos.

Esmiuçando o supracitado, é evidente para o leitor que a metodologia bibliográfica utilizada na argumentação da obra não se consolidou em citações breves e descontextualizadas, pois há, indubitavelmente, uma análise prévia na escolha feita por cada argumentação utilizada nesta criação, já que o nexos entre as citações e as opiniões do autor restam inteiramente entrelaçadas, motivo pelo qual o personagem principal se reveste de adjetivos particulares de caráter autônomo. Somando-se, tem-se que, no decorrer do texto, há uma série de conclusões a respeito do que é construído em seu desenvolvimento, as quais se caracterizam por não serem apenas fechamentos, e sim, um resultado do produto exposto através da soma dos fundamentos com os discursos manifestados pelo autor.

Destaca-se que a Obra não sossegou em retratar a vida de Aristóteles, pois, apesar de enfatizá-lo em diversas partes da construção, também adentrou com maestria no ambiente intelectual envolto sobre o referido pensador, detalhando-o com riqueza através da exposição de concepções filosóficas, a exemplo da citação: “textos exotéricos”, feita no primeiro capítulo da presente criação, para retratar uma das classificações feitas pelos estudiosos para se referir às obras de Aristóteles, a qual o autor fez questão de destacar que: “os textos considerados exotéricos eram frequentemente escritos na forma de diálogos ou epístolas, possuindo um caráter menos rigoroso e sendo mais acessíveis ao público em geral”. Com isso, resta evidente que nada foi colocado nesta obra como um mero jogo de palavras, mas sim, como um pressuposto lógico para o que é contado.

A análise contextualizada da vida e das obras deste filósofo singular, é o diferencial deste livro, que traz reflexões e caminhos diretamente opostos, gerando uma nítida harmonia entre os interesses do ser humano ético, social e político. Por essas razões, entre outras trazidas no conteúdo didático desta obra, é com orgulho e grata satisfação que apresento e recomendo este livro. Boa leitura a todos.

Bruna Eduarda Vieira de Farias

Robério Vinícius Almeida Cruz

ARISTÓTELES: VIDA E OBRA

Para iniciar uma reflexão sobre o pensamento aristotélico deve iniciar-se por uma cuidadosa consideração dos elementos fundamentais relacionados à vida, à obra e às peculiaridades deste filósofo. É imperativo, nesse empreendimento, que estejamos sensíveis aos matizes de sua existência e aos contornos de sua produção intelectual.

No século XX, notáveis eruditos dedicaram-se a Aristóteles, revelando que a compreensão de sua filosofia exige uma atenção especial aos vinte anos que ele passou como discípulo na Academia de Platão. Entretanto, aqui nos deparamos com uma questão de considerável envergadura: a escassez de fontes fiáveis concernentes à vida de Aristóteles. As biografias antigas que nos legaram registros de seu percurso, destacando-se a notável narrativa de Diógenes Laércio, baseiam-se, em grande parte, em testemunhos anteriores, nem todos dotados de inquestionável credibilidade. Assim, é inegável que, ao considerar os aspectos biográficos de Aristóteles, devemos proceder com a devida cautela.

O nascimento de Aristóteles entre os anos de 384-383 a.C. na cidade de Estagira, uma colônia jônica situada ao norte da Grécia, é um dado consagrado entre seus biógrafos. Seu pai, Nicômaco, integrava a seleta casta dos asclepiades, ostentando a sabedoria da medicina, enquanto sua mãe, Féstis, segundo uma tradição que se perpetua, também era associada a esse ilustre clã asclepiadeano.

OS ANOS NA ACADEMIA

Com a trágica partida de seus pais, Aristóteles viu-se sob a tutela de seu tio, Próxeno. Em sua incansável busca por completar a educação do jovem discípulo, Próxeno tomou uma decisão de magnitude: enviou-o a Atenas e inscreveu-o na venerável Academia, que já naqueles tempos estava firmemente enraizada no seio do mundo grego. Aristóteles ingressou nesse sagrado recinto em 366-367 a.C., justamente quando Platão empreendia uma expedição à Sicília. Contava, então, com apenas dezessete anos de idade e permaneceria ali por cerca de duas décadas. Não pairam dúvidas de que a permanência de Aristóteles na Academia constitui um marco crucial em sua existência, pois foi ao longo desses vinte anos, em meio a inúmeros debates com Platão e seus ilustres discípulos, que ele consolidou os fundamentos de sua consciência filosófica e das sementes que floresceriam em seu próprio pensamento.

Platão, após sua primeira viagem à Sicília, ergueu os pilares da Academia, consagrando-a ao culto das Musas e de Apolo, senhor das Musas. A essência da Academia residia na formação de futuros estadistas verdadeiros, homens capazes de renovar o Estado por meio do conhecimento e da compreensão do Bem supremo. Dentro dos domínios da Academia, as disciplinas matemáticas, que englobavam a aritmética, a geometria, a astronomia e até mesmo a medicina, eram consideradas como etapas preparatórias para

o estudo da dialética. Aristóteles, ao adentrar essa nobre instituição, absorveu as ciências matemáticas sob a tutela de Eudoxo, e é plausível conjecturar que, antes do retorno de Platão, já houvesse iniciado o segundo ciclo de seus estudos, a etapa que o encaminharia em direção à dialética.

Desde tenra idade, Aristóteles já se destacava como um dos principais pupilos da Academia, ao ponto de ser incumbido com a missão de ministrar um curso sobre a retórica, dando origem à sua inaugural obra, intitulada “Grilo”.

A influência de Platão sobre Aristóteles foi determinante, não apenas porque na Academia o estagirita aprendeu a essência do método filosófico, mas também porque o platonismo serviu como o núcleo em torno do qual a especulação aristotélica floresceu. Torna-se cristalino que, como sabiamente ponderado por Frederick Copleston, “Aristóteles encontrou em Platão um guia e amigo pelo qual tinha a maior admiração, e, embora nos anos posteriores os seus interesses científicos tendessem a ser dominantes, o ensino metafísico e religioso de Platão teve influência duradoura sobre ele”.

A SAÍDA DA ACADEMIA

Com a morte de Platão em 347 a.C., a Academia se viu envolta em um crise, abalada pela incerteza quanto ao seu futuro líder. Eudoxo, outrora uma figura de destaque, rompera com os ideais platonistas e regressara a Cnido. Entre os demais aspirantes à liderança estavam Heraclides Pôntico, Xenócrates e Espeusipo, sobrinho de Platão. Quando lançamos nosso olhar sobre esses postulantes e os comparamos com Aristóteles, torna-se cristalina a verdade de que, apesar das diferenças que nutria em relação a Platão, o estagirita emergia como o mais preparado para suceder o mestre ateniense.

Aristóteles fora, inquestionavelmente, o discípulo mais autêntico de Platão. No entanto, prevaleceu a influência do parentesco de Espeusipo com Platão, e foi este último quem assumiu o comando da Academia. Inspirado no derradeiro diálogo de Platão, “As Leis”, Espeusipo impregnou a Academia com a orientação profundamente influenciada pelo orfismo pitagórico. Isso resultou na priorização do estudo das matemáticas, com uma inclinação mais marcada para os princípios pitagóricos em detrimento dos platonistas. Aristóteles não conseguiu concordar com essa nova direção imposta por Espeusipo e, em conjunto com Xenócrates, decidiu deixar a Academia. A impossibilidade de retornar à sua cidade natal, Estagira, destruída por Filipe da Macedônia, forçou-o a aceitar o convite de Hércias, tirano de Atarneu. Em Assos, Aristóteles estabeleceu uma escola, com o objetivo de retomar a tradição que Platão havia iniciado.

Em 342-343 a.C., Aristóteles recebeu um convite que mudaria o curso de sua vida. Filipe da Macedônia convidou-o para ser o preceptor de seu filho, Alexandre, que na época contava com apenas treze anos de idade. O fato de Nicômaco, pai de Aristóteles, ter sido médico da corte macedônica, provavelmente influenciou a escolha do filósofo para essa

importante função. Em 340 a.C., quando Alexandre ascendeu ao trono, como um gesto de gratidão ao seu mestre, reconstruiu a cidade de Estagira. Aristóteles, ao que tudo indica, voltou para sua terra natal com o propósito de auxiliar no renascimento da cidade que, por tanto tempo, tinha sido seu lar.

O RETORNO A ATENAS

No ano de 335-334 a.C., Alexandre já tinha consolidado seu domínio político sobre o mundo helênico, e nesse momento decisivo, Aristóteles tomou a resolução de retornar a Atenas. Ele chegou à cidade com a reputação de ter sido o mentor de Alexandre e já ostentava a posição de pensador mais eminente de seu tempo.

Inspirado pelas lições de Platão e plenamente ciente de que ainda tinha muito a contribuir para a filosofia, Aristóteles empenhou-se em estabelecer sua própria escola. No entanto, devido à sua condição de estrangeiro, estava impedido de adquirir propriedades. Diante dessa limitação, ele fundou sua escola em um ginásio público, denominando-a Liceu, em homenagem a Lício, o qual providenciou um edifício e um jardim para as atividades acadêmicas. O local ganhou notoriedade como Perípato, devido ao costume de Aristóteles de ministrar suas aulas enquanto caminhava. Seus anos em Atenas se revelaram, indubitavelmente, os mais prolíficos de sua carreira. Agora com cinquenta anos de idade, havia alcançado uma plenitude espiritual e filosófica, e ainda dispunha de vigor para ensinar e escrever.

Em 323 a.C., a morte de Alexandre desencadeou um clima de hostilidade contra os macedônios em Atenas. Como Aristóteles havia residido por anos em Pela, educado Alexandre e mantido uma correspondência regular com Antipater, o braço direito do imperador, recaíram sobre ele acusações de traição e impiedade. Para evitar o destino semelhante ao de Sócrates, Aristóteles abandonou Atenas e refugiou-se em Calcides, a terra natal de sua mãe.

A OBRA DE ARISTÓTELES

A vastidão da obra de Aristóteles é, de fato, impressionante, tanto em termos de quantidade quanto na amplitude dos temas que abordou. Seu legado abarca desde minuciosas investigações sobre embriologia felina e a natureza do sono até tratados profundos de lógica e metafísica.

Uma distinção tradicional entre os estudiosos da obra de Aristóteles é a divisão entre obras exotéricas e esotéricas. Os textos considerados exotéricos eram frequentemente escritos na forma de diálogos ou epístolas, possuindo um caráter menos rigoroso e sendo mais acessíveis ao público em geral. Geralmente, abordavam temas como retórica e dialética. Por outro lado, as obras esotéricas eram caracterizadas por um nível de profundidade e detalhamento extremo, exigindo um conhecimento filosófico sólido para

serem compreendidas plenamente. Esses tratados eram destinados principalmente aos discípulos de Aristóteles e serviam como a base de suas aulas no Liceu, portanto, não tinham uma ampla circulação.

Até o primeiro século a.C., as obras conhecidas de Aristóteles eram predominantemente as obras exotéricas, uma vez que as obras esotéricas permaneciam confinadas a um círculo restrito de alunos. Essa situação levou muitos a acreditarem que as obras exotéricas representavam todo o pensamento aristotélico. No entanto, o cerne do pensamento de Aristóteles reside nas obras esotéricas.

As obras esotéricas de Aristóteles foram disponibilizadas ao público em geral após a edição realizada por Andronico de Rodes, que é famosa até os dias atuais e é conhecida como o Corpus Aristotelicum. Graças a essa edição, conseguimos classificar as obras de Aristóteles em diferentes categorias:

1. Escritos sob a influência de Platão:

- Eudemo ou sobre a alma;
- O protréptico ou exortação à filosofia;
- Grilo;
- Sobre as Ideias;
- Poemas
- Da monarquia;
- Da colonização;
- Constituições;
- Da filosofia;

Alguns ainda dizem ser deste período as partes mais antigas das obras de lógica, da física e do de anima e um esboço preliminar da metafísica.

2. Escritos da maturidade:

- Analítica ou Órganon;
- Física;
- Metafísica;
- Ética a Nicômaco;
- Política;
- Retórica;
- Poética;

INTRODUÇÃO À CIÊNCIA ÉTICA

A ÉTICA COMO CIÊNCIA DO BEM

Aristóteles, com sua perspicácia única, esquadrinha as vastas terras do conhecimento humano e as divide em três reinos distintos: as ciências práticas, as ciências poiéticas e as ciências teoréticas. Nas ciências práticas, encontramos o terreno das ações que brotam e encontram seu término dentro do próprio indivíduo que as realiza. Um exemplo emblemático disso é a ética. Na ética, os indivíduos refletem sobre o que é moralmente certo ou errado e tomam decisões com base em princípios éticos pessoais, influenciando diretamente o seu caráter e comportamento.

Nas ciências poiéticas, por sua vez, adentramos o reino das ações que têm seu princípio no sujeito, mas cujo fruto se estende para além de si mesmo. Tomemos como exemplo a arquitetura. Um arquiteto concebe e projeta um edifício, mas uma vez que o edifício é construído, ele afeta o ambiente ao seu redor e a vida das pessoas que o utilizam. O edifício é uma manifestação tangível da criatividade e do conhecimento do arquiteto, mas suas implicações transcenderão o âmbito pessoal do criador.

Finalmente, nas ciências teoréticas, somos convidados a explorar o domínio do pensamento puro, desprovido de qualquer conexão com a ação ou produção prática, alimentando-se unicamente da especulação. Um exemplo notável nesse contexto é a filosofia. Os filósofos se dedicam à contemplação de questões abstratas, como a natureza da existência, a mente, a moralidade e a realidade, sem a necessidade de criar produtos tangíveis ou realizar ações diretas no mundo material. Suas descobertas e reflexões enriquecem a esfera intelectual da humanidade, influenciando a compreensão do mundo, mas não buscam uma aplicação prática direta, no sentido convencional.

Essa tríade aparentemente emerge da distinção essencial entre teoria e práxis, uma distinção que Aristóteles, de maneira inigualável, definiu com rigor técnico, aprofundando o que já havia sido explorado pela filosofia anterior, notadamente pelos insights de Platão.

Tanto a práxis quanto a teoria residem sob o abrigo de uma das categorias do ser que é a potência relacionada ao movimento, uma potência que, por sua vez, se subdivide em duas categorias: a 'ação perfeita' e a 'ação imperfeita'. A 'ação perfeita' é aquela que encontra sua finalidade em si mesma, é o próprio ato, exemplificado pelo ver, conhecer e pensar. Em contrapartida, a 'ação imperfeita' é aquela em que a finalidade reside em algo exterior ao ato em si, sendo, portanto, denominada de movimento; exemplos ilustrativos incluem emagrecer, caminhar e construir. A ação perfeita é, com justiça, denominada teoria, enquanto a ação imperfeita abraça a alcunha de práxis. As ciências teoréticas abraçam essa denominação devido à sua busca pela contemplação, buscando assim ação voltada para a própria contemplação, enquanto as poiéticas e práticas têm em vista algo diverso da contemplação em seu horizonte.

Na esfera da filosofia moral, identificamos uma tríade complementar. A primeira se debruça sobre as operações humanas direcionadas ao fim e assume o nome de monástica. A segunda lança seu olhar sobre as operações do âmbito doméstico, sendo denominada econômica. A terceira se expande até abranger as operações na esfera pública, sendo rotulada de política. A ética, como componente vital, encontra-se na primeira parte, uma vez que se erige como uma ciência prática que se debruça sobre as ações individuais e interindividuais.

De forma divergente em relação a outras ciências, como as matemáticas, a ciência ética não pode ostentar o mesmo rigor demonstrativo, dada a complexidade de seu objeto de estudo, cujas variações e nuances tornam a busca pela verdade uma jornada aproximada, desenhando suas linhas gerais a partir de premissas que, embora válidas na maioria das vezes, não oferecem garantias absolutas (BERTI, 2014, p. 31). A filosofia prática, assim, direciona sua finalidade para a determinação do bem, demandando uma compreensão profunda da natureza humana, suas partes constituintes, funções e a hierarquia entre essas partes. Para o homem comum, isso pode parecer supérfluo, mas para aqueles que se dedicam ao estudo da ética, é uma necessidade. A ética busca não apenas a contemplação da verdade, mas, acima de tudo, o aprimoramento da ação individual por meio das virtudes. Em outras palavras, exploramos as virtudes não apenas para admirá-las, mas, sim, para orientar nossas ações em direção ao bem.

A grande complexidade da ética reside no fato de que não basta apenas compreender as virtudes; é imperativo aplicá-las na prática. Conhecer a justiça não transforma alguém em uma pessoa justa, assim como a mera compreensão da fortaleza não confere força. Nesse sentido, emerge uma tensão entre o universal e o particular, visto que o discurso da ciência ética ostenta certo grau de universalidade, enquanto as ações humanas são intrinsecamente concretas e particulares. Portanto, cabe ao agente humano construir a ponte entre o universal e o particular, permitindo-lhe discernir, em circunstâncias específicas, qual é a ação correta a ser tomada.

O método empregado por Aristóteles é revelado nos meandros de sua obra “Ética a Eudemo” :

“É supérfluo examinar todas as opiniões sobre a felicidade que quaisquer indivíduos expressam. Parece realmente que crianças, enfermos e insanos as têm em grande quantidade, mas nenhuma pessoa sensata as discutiria, pois esses argumentos são dispensáveis. É igualmente supérfluo examinar o que pensa a respeito o vulgo, pois as pessoas ordinárias falam casualmente acerca de quase tudo, e, sobretudo, acerca da felicidade. Cabe-nos examinar apenas as opiniões dos sábios.” (EE 1214 b 30- 1215 a-1-3.)

O método aristotélico se revela como uma vigorosa confrontação de opiniões, mas não meramente qualquer opinião; é a intrépida confrontação das opiniões dos sábios, em busca do que se revela verdadeiro em cada uma delas, enquanto rejeita resolutamente

o que se mostra falso. O modo de argumentar da ética, assim delineado, é, portanto, “dialético”, no sentido peculiarmente aristotélico desse termo. Diante disso, alguns foram levados a considerar Aristóteles como um conservador, um filósofo preocupado unicamente em justificar ou racionalizar o costume existente, e mais precisamente o modo de pensar da classe dirigente (BERTI,2014,p.37) . No entanto, essa conclusão é manifestamente equivocada, uma vez que o filósofo demonstra de maneira incontestável que muitas das opiniões prevalentes são contraditórias. Além disso, muitas de suas próprias conclusões contradizem as opiniões predominantes. Aristóteles não se limita a aceitar acriticamente as convenções existentes; ao contrário, seu método dialético e sua busca pela verdade o conduzem a questionar, desafiar e iluminar as suposições arraigadas. Ele busca um terreno sólido e fundamentado para a ética, não apenas para endossar o status quo, mas para discernir as bases racionais e objetivas da ação moral e da vida virtuosa. Portanto, acusar Aristóteles de ser um mero apoiador do establishment é uma interpretação superficial que não captura a riqueza de seu pensamento filosófico e ético.

EM BUSCA DA FELICIDADE: REFLEXÕES ARISTOTÉLICAS SOBRE O BEM SUPREMO

Aristóteles, em seu magistral tratado “Ética a Nicômaco”, inaugura sua investigação afirmando que “ toda arte, toda investigação e igualmente toda ação e projeto previamente deliberado parecem objetivar algum bem”(EE 1094 a 1.). Nesse sentido, fica claro que toda atividade humana carrega consigo uma finalidade intrínseca. Assim, a arte médica visa à restauração da saúde, enquanto a construção de embarcações visa à criação de navios. Dado que uma diversidade de ações, artes e ciências existe, há, de maneira correspondente, uma multiplicidade de finalidades. Dois princípios fundamentais guiam os atos humanos: o intelecto e o apetite.

Considerando a dualidade dos princípios motrizes, as operações humanas também podem ser categorizadas em dois tipos: aquelas que são motivadas pelo apetite e aquelas que se originam do intelecto. Não é difícil discernir que, em muitos casos, uma finalidade pode estar subordinada a outra. Por exemplo, alguém que deseja um automóvel precisa de recursos financeiros para adquiri-lo. Para obter tais recursos, pode optar por economizar, encontrar emprego, reduzir gastos ou até mesmo solicitar um empréstimo. Nesse contexto, uma hierarquia de bens se estabelece, uma vez que algumas finalidades são desejadas em função de outras. Em última análise, se existe um bem de tal magnitude que o desejamos por ele mesmo, esse bem ascenderá à condição de supremacia. É crucial recordar que a ética tem como objeto de estudo a ação humana. Logo, esse bem supremo deve ser acessível por meio da ação humana deliberada.

A EUDAIMONIA COMO BEM SUPREMO

“É necessário que exista um fim uno do homem enquanto homem, por causa da unidade da natureza humana, assim como existe um fim do médico enquanto médico por causa da unidade da arte medicinal. E este fim último do homem é dito bem do homem, que é a eudaimonia.” (AQUINO,2020,p 27). A eudaimonia emerge como a finalidade que ordena e dá sentido a todas as empreitadas humanas. Ela se manifesta como o bem que é buscado em si mesmo, subjugando todas as outras metas, uma perfeição que se encontra em si mesma, autossuficiente.

Refletindo sobre a perfeição inerente à eudaimonia, percebemos que, da mesma forma como o agente se encaminha em direção ao seu fim, o próprio fim exerce influência sobre os desejos do agente. Isso nos conduz à necessidade de harmonizar os diferentes graus de propósitos com os diferentes graus de agentes. O primeiro grau do agente é aquele que não age em conformidade com sua própria essência, mas é impelido por uma força exterior; o resultado não reflete o agente, mas sim aquele que o incita. O segundo grau é aquele que age de acordo com sua própria natureza, embora ainda necessite de um

agente prévio para se movimentar. Por fim, o terceiro grau corresponde ao agente que age em perfeita sintonia com sua própria essência e não requer estímulo externo.

O terceiro grau de agente é aquele que é buscado por si mesmo, desvinculado de qualquer outra motivação. O que é almejado por si mesmo carrega uma perfeição e um atrativo superiores àquilo que é buscado por conta de outras razões. Portanto, a eudaimonia se apresenta como uma perfeição completa e é buscada per se. Na verdade, nossa aspiração pela felicidade não é condicionada por motivos externos ou circunstâncias, mas se revela como uma busca pela própria felicidade.

Da perfeição emerge a autossuficiência inerente, mas a eudaimonia é considerada intrinsecamente autossuficiente na medida em que engloba tudo aquilo que falta ao ser humano por necessidade.

O entendimento do propósito supremo nos habilita de forma mais eficaz a alcançá-lo, pois ao compreendê-lo, a identificação dos meios para sua consecução torna-se consideravelmente mais clara e acessível.

A EUDAIMONIA COMO ATIVIDADE PRÓPRIA DO HOMEM

Na *Ética a Eudemo*, Aristóteles diz “todas as substâncias são naturalmente um certo tipo de princípios, o que capacita cada uma delas a gerar muitas coisas de tipo idêntico ao seu”(EE 1222 b 15-20.), a substância assume, portanto, um papel central e fundamental. A substância, no âmago da filosofia, emerge como algo primordial que confere identidade e significado a todas as outras características e atributos de um objeto. Para ilustrar essa ideia, permita-me evocar o exemplo da mangueira. A mangueira transcende a mera soma de suas características individuais, como tamanho, localização no espaço, presença no tempo, coloração das folhas e tipo de fruto. Ela emana e emoldura todas essas características a partir de sua essência intrínseca, que a define como uma mangueira. De maneira concisa, a substância é o ponto de origem, a causa primeira de todos os seus atributos distintos. É crucial compreender que é inconcebível uma mangueira engajada em atividades que estejam alheias à sua própria natureza, como entoar canções como Pavarotti ou produzir maçãs, pois tais manifestações são incompatíveis com a sua substância.

A aplicação desse princípio à ética é intrigante. Aristóteles nos ensina que a ética visa descobrir o maior bem que podemos alcançar por meio de nossas ações. Ele também destaca que, entre todos os seres vivos, somente o ser humano desempenha o papel de princípio de uma determinada conduta. Esse princípio, que é a causa primordial da conduta ética, é um componente complexo de nossa natureza.

Por um lado, somos animais, com instintos que compartilhamos com outras criaturas do reino animal. Por outro lado, somos dotados de uma faculdade especial chamada razão, que age como um farol em nossa jornada ética, orientando-nos na busca pelo que é certo e errado. Enquanto no reino animal, os instintos são a força motriz predominante, nós, seres

humanos, somos distinguíveis pela presença da razão. Essa faculdade de raciocínio nos permite transcender nossos instintos quando necessário, iluminando o caminho em direção ao bem e às virtudes. Portanto, os seres humanos são princípios de uma conduta, mas essa conduta não é predefinida; é contingente e pode manifestar-se de várias maneiras.

A base fundamental da ética aristotélica é o conceito de bem. O bem é a finalidade inerente a cada ser e está intrinsecamente ligado à sua operação característica. O mal, por outro lado, não é uma entidade em si, mas a ausência ou privação do bem. Quando um ser não desempenha bem sua função, isso ocorre devido a uma corrupção que o priva do bem.

O ser humano possui uma função própria, que é o exercício das faculdades da alma em conformidade com a razão. Isso nos leva à conclusão de que o bem humano reside na atividade das faculdades da alma em harmonia com a virtude. A atividade da faculdade mais elevada da alma, em consonância com a virtude, é denominada felicidade. Portanto, é natural para os seres humanos buscar a felicidade, e uma vida feliz está intrinsecamente ligada à virtude. Por outro lado, uma vida infeliz está associada ao vício, que é a corrupção da virtude e nos afasta da felicidade. Conclui-se, portanto, que a virtude é o caminho que nos conduz à felicidade, enquanto o vício nos afasta dela.

Três Perspectivas da Felicidade na Grécia Antiga: Prazer, Honra e a Busca pelo Bem Supremo.

Analisando o modo de vida das pessoas na Grécia antiga, Aristóteles discerniu três principais concepções de felicidade: a primeira vincula a felicidade ao prazer, a segunda à vida política e a terceira à vida especulativa.

1. Vida prazerosa

“O grosso da espécie humana se revela inteiramente vil; sua preferência é por uma vida própria do gado, havendo alguma razão em seu ponto de vista, porque muitas pessoas eminentes compartilham das paixões de Sardanápalo. (EN 1095 b 20)”. Aqui, Aristóteles se refere a um monarca assírio, de caráter mítico, que representa a vida devotada ao deleite. A existência pautada no prazer é a mais fugaz dentre as três, sendo esta abordagem particularmente predominante entre os jovens. Entretanto, é crucial ressaltar que identificar o prazer com o Bem Supremo constitui um erro primordial, visto que experiências prazerosas podem, em sua desmedida, redundar em prejuízo. Aqueles que se entregam excessivamente aos deleites concupiscentes do tato e do paladar merecem nossa censura. Nos encontramos em uma era profundamente erotizada, em que quase tudo nos direciona ao desejo sexual, resultando, como efeito colateral, em uma epidemia de vício em pornografia que afeta inúmeras pessoas. É inegável que o ato da ejaculação oferece uma sensação extremamente prazerosa, contudo, quando alguém se torna escravo da pornografia, uma avalanche de dopamina se abate sobre ele, acarretando consequências nefastas.

O vício em pornografia é um fenômeno de complexidade intrigante, que tem sido meticulosamente examinado nas esferas da psicologia, neurociência e psiquiatria. Notavelmente, revela-se uma analogia surpreendente com a dependência química que caracteriza os vícios em substâncias poderosamente viciantes, como o crack e outras drogas.

Essa convergência notável encontra sua raiz na centralidade da dopamina, um neurotransmissor intrincadamente relacionado com o sistema de recompensa do cérebro. Quando um indivíduo se entrega à pornografia, particularmente de maneira compulsiva e repetitiva, o cérebro responde liberando quantidades consideráveis de dopamina. Essa cascata de “recompensas” químicas proporciona uma sensação intensa de prazer e excitação. Contudo, à medida que o vício progride, o cérebro começa a se habituar a essa estimulação excessiva, resultando em uma diminuição da responsividade aos estímulos normais de prazer na vida cotidiana.

Essa redução da sensibilidade à dopamina conduz a uma busca incessante por conteúdo pornográfico cada vez mais extremo e bizarro, numa tentativa de resgatar a sensação inicial de excitação. Este ciclo vicioso de compulsão engendra a necessidade implacável de consumo, relegando o indivíduo a um isolamento social crescente e ao afastamento de outras atividades e relacionamentos significativos.

Do ponto de vista da saúde mental, o vício em pornografia acarreta consequências profundas e adversas. Pode precipitar estados depressivos, ansiedade debilitante, abalos na autoestima e o peso de sentimentos de culpa e vergonha avassaladores. O indivíduo afetado, frequentemente, se sente impotente diante do próprio comportamento, o que perpetua e aprofunda ainda mais as angústias psicológicas.

Ademais, o vício em pornografia frequentemente contamina os relacionamentos interpessoais. A intimidade emocional e sexual com um parceiro real pode ser prejudicada, uma vez que o indivíduo viciado muitas vezes prefere a gratificação instantânea e superficial proporcionada pela pornografia em detrimento de uma ligação genuína com outra pessoa. Esse desequilíbrio pode dar origem a conflitos intrincados, amargura persistente e, em última análise, à desintegração de relacionamentos significativos. Sem dúvida, este é um prazer que desencadeia uma série de malefícios. Próprio é compreender que o prazer e o bem não são indissociáveis, pois, embora a felicidade possa ser uma experiência prazerosa, o prazer em si não constitui a essência da felicidade.

Platão, no diálogo “Górgias” (464a-d), menciona duas esferas de atividades distintas, uma voltada para o cuidado da alma – a política – e a outra dedicada ao cuidado do corpo, subdividida em ginástica e medicina. Ambas essas esferas de atividade são permeadas pela lisonja, que cria uma imitação do bem desejado por essas atividades, sem se preocupar realmente com o que é melhor. Em vez disso, cede à sedução do prazer imediato. Quando o prazer se torna o objetivo final, o bem se torna accidental. Ainda no mesmo diálogo, Platão ironiza aqueles que identificam a felicidade com o prazer na seguinte passagem:

“Sócrates: Então desta vez é a vida de uma tarambola que estas descrevendo, não a de um cadáver ou de uma pedra. Agora, a vida que queres dizer é algo como sentir fome e comer quando se está faminto?

Cálicles: Sim, é.

Sócrates: E sentir sede e beber quando sedento?

Cálicles: Sim, bem como experimentar todos os demais desejos, e, sendo capaz de satisfazê-los e gozá-los, ter uma vida feliz.

Sócrates: Ótimo, meu bom homem! Prossigas como começaste e cuides de não te envergonhares. Eu, tampouco, pelo que parece, devo tentar não me mostrar excessivamente envergonhado. Principia por dizer-me se uma pessoa que sente uma coceira e deseja se coçar- podendo fazê-lo com toda liberdade- é capaz de passar toda sua vida de maneira feliz coçando-se continuamente.

Cálicles: Eu diria que o mesmo indivíduo que se coça teria assim uma vida prazerosa.

Sócrates: E sendo uma vida prazerosa, igualmente uma vida feliz?

Cálicles: Certamente.” (Gorgias 494 C)

É inegável que rotular alguém que se coça por mera vontade como uma pessoa feliz constitui um absurdo flagrante. Estes dois exemplos são suficientes para atestar que o prazer não é idêntico, de forma alguma, com a felicidade.

2. A vida política

“Pessoas mais refinadas e de ação pensam que a felicidade é a honra, pois pode-se dizer que esta é a finalidade da vida política.” (EN 1095 b 23-25) Entretanto, mesmo a honra parece não se configurar como o bem supremo, como Aristóteles observa perspicazmente, “a honra parece depender mais dos que a proporcionam do que daquele ao qual é proporcionada” (EN 1095 b 23-25). Na esfera da existência, a honra se desenha como um reconhecimento externo e social, sujeito à imprevisibilidade das interpretações e dos juízos alheios. Como anteriormente ponderado, a honra é como uma sombra, volúvel e dependente das efêmeras normas e valores que permeiam a sociedade. Tal fragilidade pode enredar um indivíduo em um jogo de aparências, compelindo-o a trilhar caminhos que divergem de sua verdadeira virtude. Este dilema, como ilustrado na obra de Tolstói, “A Morte de Ivan Ilitch”, ecoa a história do protagonista que, imerso em uma busca insaciável por prestígio social e status, se afasta da essência de sua própria vida. Na narrativa de Tolstói, somos apresentados a Ivan Ilitch Golovin, um juiz de tribunal que, à primeira vista, parece moldar sua existência de acordo com as convenções sociais vigentes. Ele contrai matrimônio com uma mulher considerada uma excelente escolha, e tudo parece estar em harmonia com as expectativas estabelecidas. No entanto, à medida que a trama se desenrola, torna-se claro que Ivan Ilitch está aprisionado em uma vida ditada amplamente pelas pressões das expectativas sociais. Ele segue uma trajetória voltada para a busca de prestígio, poder e,

sobretudo, honra. O que confere à história de Ivan Ilitch sua profunda ressonância é o fato de que, com o passar dos anos, ele começa a questionar a autenticidade de sua própria existência. Ele se vê aprisionado em um matrimônio infeliz, uma carreira que lhe causa profundo descontentamento e um estilo de vida que se revela como uma mísera máscara, desprovida de felicidade genuína. A dor, tanto física quanto emocional, consome Ivan Ilitch e, paradoxalmente, essa dor o leva a encarar a verdade sobre sua própria vida.

À medida que sua doença avança, Ivan Ilitch se depara com o vazio de sua busca incessante por aprovação externa e reconhecimento social. Ele percebe que dedicou a maior parte de sua existência à perseguição da honra, de ser bem-visto socialmente, porém, essa honra não lhe proporcionou verdadeira felicidade. Ele se torna progressivamente consciente da falsidade subjacente à sua existência e da superficialidade das normas sociais que o guiaram.

Assim, a história de Ivan Ilitch emerge como uma ilustração vívida de como a busca pela honra, quando divorciada da autenticidade e da virtude intrínseca, pode conduzir a uma vida repleta de vazio e desilusão. Ivan Ilitch se configura como um exemplo palpável de como a busca incessante por validação externa e a conformidade rígida com as normas sociais podem afastar um indivíduo de sua verdadeira essência, privando-o da descoberta da verdadeira felicidade.

Ademais, conforme os valores da sociedade se alteram, deparamo-nos com a possibilidade de que um indivíduo de virtude destacada seja não apenas privado do reconhecimento de suas nobres ações, mas também seja lançado à ignomínia, como aconteceu com Sócrates. Este notável filósofo, acusado de corromper a juventude e sentenciado à morte pela pólis em virtude de sua filosofia inquiridora. Nesse mesmo contexto, em uma sociedade em que os valores estão corrompidos, podemos testemunhar a exaltação de indivíduos de caráter questionável, como evidenciam os trágicos episódios da história, exemplificados nos casos de Hitler na Alemanha dos anos trinta e Stalin na União Soviética. Tais eventos ressoam fortemente como demonstração de que a busca pela felicidade não pode ser reduzida à mera busca por honra e reconhecimento social. Associar a felicidade à honra parece entrar em conflito com a definição do bem supremo, uma vez que a eudaimonia se traduz na atividade da faculdade mais elevada da alma, em consonância com a virtude. Percebemos, assim, que o agente desempenha um papel fundamental na consecução da felicidade, ao passo que, na honra, aqueles que a conferem aparentam ter mais relevância do que o próprio agente.

3. A vida especulativa

Aristóteles, neste estágio inicial, não se aprofunda na análise da vida especulativa, uma temática que ele posteriormente retomará com maior profundidade no Livro X de sua “Ética a Nicômaco”. Portanto, prossigamos adiante, deixando essa discussão para um momento posterior, quando poderemos explorar de maneira mais abrangente esse aspecto da filosofia aristotélica.

A VIRTUDE MORAL

No segundo livro da *Ética a Nicômaco*, mergulhamos profundamente na essência da virtude moral. Este livro trata sobre: A) A causa da virtude moral; B) o que é a virtude moral; C) como alguém pode se tornar virtuoso

A distinção crucial entre as duas formas de virtude são manifestamente: a virtude intelectual, que é moldada e expandida pelo aprendizado e instrução, demandando, conseqüentemente, um investimento significativo de experiência e tempo. Por outro lado, a virtude moral ou ética é forjada através do hábito. É como se o caráter do indivíduo fosse esculpido pelas repetidas escolhas virtuosas que ele faz ao longo da vida.

A análise das virtudes, que Aristóteles empreende, se inicia com uma cuidadosa exploração das virtudes morais ou éticas. Isso se dá porque, para o filósofo, essas virtudes são como a base sólida sobre a qual as virtudes intelectuais, ou dianoéticas, podem ser erguidas. É um processo onde o conhecimento e a sabedoria surgem como edifícios majestosos, mas sua construção depende do alicerce da virtude moral.

Aristóteles, com sabedoria, nos leva a entender que, à medida que nos engajamos nas virtudes morais, preparamos o solo para o florescimento das virtudes intelectuais. Como viajantes em busca do conhecimento, não podemos continuar indefinidamente, portanto, o aprendizado requer que conheçamos muitas coisas através da investigação. O conhecimento, em sua essência, é organizado pelas percepções sensoriais que surgem da experiência. Portanto, a virtude intelectual demanda tempo e vivência para se consolidar e se autenticar.

Assim, Aristóteles reconhece que as virtudes éticas são como portões de entrada para as virtudes intelectuais, e juntas, elas traçam o caminho a ser percorrido pelo buscador do saber. A jornada rumo à excelência moral e à verdade intelectual é um processo interligado, onde a virtude moral serve como guia e base sólida, e a virtude intelectual, como a torre de discernimento que se eleva acima dela.

A) A CAUSA DA VIRTUDE MORAL

Como mencionado anteriormente, a virtude moral encontra sua raiz em nossos hábitos. Esta virtude, pertencente à parte apetitiva da alma, implica uma predisposição em direção a algo desejável. Aquilo que desejamos pode ser entendido de duas maneiras: primeiro, como inclinações inerentes à nossa natureza, como a necessidade incontornável de alimentos para a sobrevivência; segundo, como inclinações que têm origem nos costumes, onde a construção e a consolidação de um hábito se tornam uma segunda natureza em nós. É precisamente sobre essas duas formas de apetite que a virtude moral exerce sua influência.

Entretanto, a virtude moral não é intrínseca à nossa natureza. Em todas as coisas que são naturais em nós, a capacidade precede a ação. Por exemplo, não adquirimos a visão e a audição através de muito ver e ouvir, mas sim, temos a capacidade de ver e ouvir, o que nos permite experimentar essas faculdades. No caso dos hábitos, o processo é inverso, pois é a repetição de um ato que os gera. Portanto, a virtude moral é conquistada através da prática virtuosa; aquele que age de maneira justa repetidamente se torna justo, assim como aquele que age com moderação repetidas vezes se torna moderado, e assim por diante.

Outra razão que confirma que a virtude moral não é inata é o fato de que tudo o que é natural não pode ser alterado pelo hábito. Os hábitos adquiridos ao longo da vida jamais modificarão o fato inevitável da morte, nem eliminarão a necessidade humana de alimentação. Portanto, a virtude moral não é uma característica intrínseca à nossa natureza, mas sim um fruto do exercício constante da virtude, moldando nosso caráter e conduta ao longo do tempo.

“A virtude moral pertence ao apetite, que opera na medida em que é movido pelo bem apreendido. Por isso, se o apetite operar muitas vezes, significa que está sendo movido muitas vezes pelo seu objeto. E disto se segue uma certa inclinação a modo de natureza. Assim, portanto, fica patente que as virtudes morais não estão em nós por natureza, e nem estão em nós contra a natureza. Mas em nós existe uma certa aptidão natural para recebê-las, na medida em que a força apetitiva em nós é naturalmente apta a obedecer à razão. Mas elas, [isto é, as virtudes morais], se produzem em nós pelo costume, na medida em que pelo fato de que vezes repetidas agimos segundo a razão, a forma da força da razão imprime-se na força apetitiva. Esta impressão nada mais é do que a virtude moral. (AQUINO, 2020 .p 49) Parece, portanto, que a virtude moral não é intrínseca a nós, nem se opõe à nossa natureza, mas é inegável que possuímos uma aptidão natural para recebê-la.

A observação perspicaz de Aristóteles revela um fato intrigante: as mesmas ações que servem como princípios ou instrumentos para a aquisição de virtudes são exatamente as mesmas que podem ser instrumentos para sua destruição(EN 1003 b 5-10).O exemplo se torna evidente ao considerar músicos ou pintores, onde a diferença entre um virtuoso e um amador reside na prática incessante. O pianista habilidoso e o mau pianista compartilham o ato de tocar o piano, assim como o pintor talentoso e o mau pintor compartilham o ato de pintar. Este fato ressalta a importância de um guia competente, um mentor capaz de direcionar essas ações para a excelência.

As virtudes, bem como as ações que as geram, têm uma natureza suscetível tanto à corrupção por excesso quanto por deficiência. Um exemplo claro disso são as virtudes relacionadas ao corpo. A dieta e o nível de exercício de um atleta são substancialmente diferentes daqueles de uma pessoa comum. Um fisiculturista, por exemplo, requer uma ingestão calórica muito mais elevada devido ao seu intenso esforço físico, mas uma pessoa comum sofreria consequências graves ao seguir a mesma dieta, pois para ela, essa

quantidade seria excessiva. Por outro lado, a falta de nutrição pode levar a doenças graves e, em casos extremos, até mesmo à morte. Essa lógica se aplica igualmente às virtudes intelectuais, onde o excesso e a deficiência são considerados males a serem evitados.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles salienta que o prazer ou a dor que acompanham nossas ações são indicativos de nossos estados morais. Um indivíduo é considerado moderado quando abdica dos prazeres físicos e encontra satisfação na própria abstinência, enquanto alguém desregrado é afligido pela abstinência (EN 1104 b 5-10.). Essas sensações de prazer e dor, de acordo com Aristóteles, estão relacionadas às paixões, que são movimentos da parte apetitiva da alma em busca do bem ou na fuga do mal. Daí podemos concluir que as virtudes morais estão intrinsecamente ligadas a prazeres e dores, e que toda virtude moral requer a capacidade de desfrutar e sofrer conforme apropriado, sendo a virtude a qualidade que nos permite agir da melhor forma possível. É por isso que Santo Tomás de Aquino argumenta que a perversão moral ocorre quando as pessoas cedem aos prazeres proibidos que não deveriam buscar, ou quando fogem das dores que deveriam enfrentar, desviando-se, em ambos os casos, da reta razão. (AQUINO, 2014 .p 40)

De fato, quando examinamos nossas ações, fica claro que fazemos e deixamos de fazer muitas coisas devido ao prazer ou à dor. Isso destaca a necessidade, como enfatizado por Platão, de sermos educados desde a infância a desenvolver gostos e aversões adequados, a fim de cultivarmos virtudes morais que nos guiem na busca do bem.

B) O QUE É A VIRTUDE

No percurso de sua indagação sobre a natureza da virtude, Aristóteles convoca-nos a explorar as profundezas da alma, onde os elementos misteriosos das paixões, das potências e dos hábitos residem. Com sua maestria filosófica, ele nos incita a considerar que a virtude, em sua essência, deve encontrar seu lugar em um destes três componentes da alma. Pois é na intrincada sinfonia das paixões que nos motivam, das potências que nos capacitam e dos hábitos que modelam nossas ações que reside o verdadeiro âmago da virtude, aquela que ergue a alma a seu apogeu mais sublime. (EN 1105 b 20)

1) A paixão

No julgamento da relação das paixões com as diversas faculdades da alma, afastamos a vinculação com a parte vegetativa da alma, pois as potências inerentes a essa parte são ativas. Assim, nesse domínio, não se vislumbra espaço para aquilo que podemos, propriamente, denominar como paixão.

Em contrapartida, nas esferas sensitiva e intelectual, em que coexistem tanto faculdades apreensivas quanto apetitivas, a tônica recai na passividade, ressaltando-se, claro, a notável exceção do intelecto agente, que opera em outra esfera. Para clarear nossa compreensão sobre o que realmente configura uma paixão, vale a pena estabelecer uma

distinção entre o sujeito, aquele que emite a informação, e o paciente, aquele que recebe a informação.

A porção sensitiva da alma, associada aos nossos sentidos, age como o paciente ao apreender informações provenientes do mundo exterior. Por exemplo, quando apreendemos algo por meio da visão, é o objeto observado que emite essa informação, tornando-nos, nesse sentido, pacientes desse processo. Cumpre destacar que, embora a apreensão dos sentidos e do intelecto possa ser vista como um certo grau de padecimento, as operações das potências apreensivas não podem ser corretamente rotuladas como paixões; essa designação é reservada exclusivamente às operações das potências apetitivas. As paixões, apropriadamente, se dividem em dois grupos discerníveis: o concupiscível e o irascível. O apetite concupiscível se relaciona com o bem sensível, ou seja, com aquilo que é deleitável através dos sentidos. Por sua vez, o apetite irascível diz respeito ao bem sob a perspectiva de alguma excelência.

Consideremos, como exemplos elucidativos, os intrincados destinos de personagens literários que exploram a vastidão das paixões humanas. Em “O Crime do Padre Amaro” de Eça de Queirós, deparamo-nos com Amaro, um clérigo cuja alma se vê afligida por uma paixão ardente e proibida por Amélia, uma jovem devota de sua própria paróquia. Outra obra que nos oferece um retrato envolvente das complexidades das paixões humanas é “Os Maias,” também de Eça de Queirós. Nessa trama, o protagonista central, Carlos da Maia, se enreda em uma paixão complexa e autodestrutiva por sua própria irmã, Maria Eduarda. Esse relacionamento proibido e as emoções arrebatadoras que o permeiam servem como uma eloquente manifestação do apetite concupiscível, assim como a intensa batalha interna que Padre Amaro enfrenta, na tentativa de conter essa paixão avassaladora.

Por outro lado, adentrando as profundezas das paixões irascíveis, somos levados a contemplar figuras literárias emblemáticas que personificam essa dimensão emocional complexa. Em destaque, temos Otelo, protagonista da tragédia homônima de William Shakespeare. Otelo é tomado por uma ira incontrolável quando erroneamente acredita que sua esposa, Desdêmona, o traiu. Sua fúria intensa o conduz a decisões trágicas, desencadeando uma série de eventos destrutivos. Nesse contexto, a ira que arrebatava Otelo representa uma manifestação arrebatadora do apetite irascível, centrado na busca por justiça e na resposta diante de uma afronta percebida.

Um exemplo igualmente marcante reside na “Odisseia,” a epopéia de Homero. O herói Odisseu, durante sua jornada de retorno para casa após a guerra de Troia, enfrenta uma miríade de provações que provocam sua ira. Suas reações intensas a desafios como as sedutoras sereias ou a hostilidade dos ciclopes refletem as profundas emoções irascíveis que o impulsionam a enfrentar obstáculos. Nesse contexto, a ira de Odisseu emerge como uma força formidável que o impulsiona a superar adversidades e a perseguir incansavelmente seu retorno ao lar.

Assim, tanto Otelo quanto Odisseu personificam de forma inegável as paixões irascíveis, revelando de maneira profunda como essas emoções intrincadas podem esculpir as trajetórias e os destinos dos personagens em narrativas literárias ricas e complexas.

Nesse contexto, à luz da perspectiva aristotélica, compreendemos que as paixões permeiam a experiência humana em sua riqueza e complexidade, abarcando o desejo, ira, medo, confiança, inveja, júbilo, amor, ódio e todas as emoções que se entrelaçam com o prazer ou a dor. Elas se revelam como elementos cruciais na trama da existência humana. (EN 1105 b 20.)

2) Potência

Aquilo em função de que se pode afirmar de nós que somos suscetíveis às paixões são as potências (EN 1105 b-25) Dentro deste contexto, as potências refletem a essência intrínseca de nossa humanidade, revelando-se, portanto, como nossa inata capacidade de sentir e experimentar as paixões humanas.

Podemos, nesse âmbito, imaginar as potências como as raízes profundas que se estendem no solo de nossa existência emocional. Elas funcionam como estruturas fundamentais que sustentam a árvore de nossa vida emocional, possibilitando que as folhas das paixões floresçam e se manifestem em toda sua exuberância. São essas potências que nos conectam às emoções humanas, permitindo-nos vivenciar sentimentos intensos, que vão desde o amor até o ódio, da alegria à tristeza.

3) Hábitos

Os hábitos são o ponto de referência para nossa disposição em relação às paixões. Os hábitos representam uma disposição que molda nossa potência, e esta se manifesta de acordo com a natureza do objeto em questão. Um bom hábito nos predisporá a realizar algo de maneira satisfatória, enquanto um mau hábito resultará em uma execução deficiente da mesma ação.

Em nossa avaliação como bons ou maus, são as virtudes e os vícios que desempenham um papel determinante. No entanto, não somos julgados como bons ou maus com base em nossas paixões, uma vez que as paixões são movimentos internos pelos quais somos afetados, enquanto as virtudes são qualidades que moldam nossa disposição a sermos afetados de determinada maneira.

Seria, portanto, estranho avaliar alguém como bom ou mau com base em sua capacidade de sucumbir às paixões. Além disso, as potências são inerentes à nossa natureza, enquanto a virtude não é intrínseca, como já discutido anteriormente. Diferentemente das paixões e das potências, as virtudes são, em essência, hábitos. Não é moralmente censurável sentir ira, por exemplo; o que merece louvor é a habilidade de um indivíduo em lidar adequadamente com sua ira, evitando excessos ou deficiências.

Conclui-se, portanto, que a virtude reside no domínio do hábito, sendo moldada pelo nosso comportamento e nossa disposição habitual a agir de maneira virtuosa em face das paixões e das circunstâncias da vida.

Na dualidade entre virtudes e vícios, é possível discernir uma intrincada contraposição que abarca os vícios do excesso e da deficiência, bem como sua relação com a virtude. Os vícios do excesso e da carência ocupam extremos opostos no espectro moral. No entanto, quando exploramos essa relação com a virtude, notamos nuances notáveis. O ponto intermediário, quando confrontado com o excesso, pode parecer carente, enquanto, quando contrastado com a deficiência, pode parecer excessivo. Isso culmina em uma relação ambígua entre o termo médio e ambos os extremos.

Em certos casos, a virtude parece estar mais em oposição ao vício do excesso do que ao vício da deficiência. Um exemplo emblemático disso pode ser encontrado na trágica história de Ícaro, da mitologia grega. Ícaro personifica o vício do excesso ao desafiar as advertências de seu pai, Dédalo, e voar cada vez mais alto com as asas de cera e penas. Sua audácia extrema o leva a desobedecer limites sensatos, resultando em sua queda trágica no mar, quando o sol derrete suas asas. Esse mito ilustra de forma marcante como o excesso de coragem, a audácia, pode conduzir a consequências catastróficas.

Por outro lado, exemplos de covardia podem ser encontrados em personagens como Sir Andrew Aguecheek, na peça “Noite de Reis” de William Shakespeare, representando a covardia como uma deficiência moral. Sua falta de coragem para enfrentar desafios e seu comportamento inseguro são exemplos da manifestação do vício da deficiência.

C) COMO ALGUÉM PODE SE TORNAR VIRTUOSO

Na nobre busca pela virtuosidade, encontramos-nos diante de uma complexa teia de desafios. A grande dificuldade reside precisamente na tarefa de encontrar o termo médio, esse equilíbrio virtuoso que é tão difícil de atingir e, ao mesmo tempo, tão fácil de perder. Enquanto o bem se apresenta em sua simplicidade, manifestando-se de maneira única e inconfundível, as artimanhas da corrupção moral são multifacetadas e numerosas, muitas delas ostentando a máscara ilusória da virtude.

A primeira senda rumo à virtuosidade requer que mergulhemos profundamente na essência das coisas. Aquele que almeja alcançar o termo médio deve dedicar-se, sobretudo, a afastar-se do extremo que mais contrasta com a virtude, conforme observado por Santo Tomás de Aquino (Aquino, 2020, p. 71). Assim, se desejamos cultivar a coragem, devemos, em primeiro lugar, afastar-nos da sombra da covardia. Da mesma forma, quem busca a moderação deve distanciar-se dos excessos sensoriais que seduzem o corpo.

O segundo caminho nos conduz à contemplação das peculiaridades individuais, àquilo que é inerente a cada um de nós. Pois, uma vez que a humanidade se desdobra em variadas inclinações, é imperativo que aqueles que aspiram à virtuosidade estejam

vigilantes em relação ao que mais intensamente desperta o apetite de suas almas (Aquino, 2020, p. 72). Pois cada indivíduo carrega consigo inclinações próprias, alguns se deixam cativar pelos prazeres carnis, outros pelos deleites da bebida, enquanto outros ainda se rendem à fuga. É, portanto, essencial que nos sintonizemos com nossas tendências naturais, de modo a orientá-las na direção da virtude, corrigindo-as e guiando-as com sabedoria.

OS ALICERCES DA VIRTUDE

PRINCÍPIOS DOS ATOS VIRTUOSOS

No terceiro tomo de sua obra, Aristóteles empreende a busca pelos alicerces que fundamentam os atos virtuosos. Neste contexto, ele nos convida a contemplar:

A) A intrincada dinâmica entre o voluntário e o involuntário, desvendando as sutilezas que envolvem ações que surgem de nossa livre vontade e aquelas que são desencadeadas por circunstâncias alheias à nossa escolha.

B) A complexidade da eleição, na qual ele nos conduz a uma exploração da arte de fazer escolhas criteriosas entre as diversas alternativas à nossa disposição, um processo que lança luz sobre a própria essência do discernimento moral.

C) A profundidade da vontade, onde desejo e intenção se entrelaçam, moldando nossos impulsos e delineando o curso de nossas ações virtuosas.

A) O VOLUNTÁRIO E O INVOLUNTÁRIO

O involuntário pode se dar de dois modos: sob compulsão ou por ignorância (EN 1110 a-1.) No âmbito da discussão sobre a compulsão e o involuntário, encontramos duas facetas distintas, cada uma lançando luz sobre a complexidade da natureza humana:

Sob a égide da simplicidade: A compulsão de natureza simples é um fenômeno no qual a força motriz de uma ação provém de fontes externas, como influências, pressões ou ameaças externas. Nesse cenário, a vitalidade apetitiva do ser humano sucumbe diante da preponderância do fator externo. É como se uma força que está além de seu controle, arrebatasse sua capacidade de escolha.

Em consonância com uma motivação: Por vezes, nossas ações são impulsionadas não apenas pela compulsão externa, mas também por uma motivação interna poderosa, como o temor de um mal iminente ou a ameaça de perder algo de grande valor. Por exemplo, imagine uma situação em que um indivíduo é coagido por um tirano a cometer um ato imoral sob a ameaça de morte. Nesse momento, ocorre um intrincado entrelaçamento entre elementos voluntários e involuntários. A compulsão externa, representada pelo poder coercitivo do tirano, força a ação, tornando-a involuntária. Ao mesmo tempo, o temor de perder a própria vida age como uma motivação interna que influencia a decisão.

O involuntário motivado pela ignorância: Diferentemente das situações acima, o involuntário motivado pela ignorância não decorre de uma negligência deliberada do conhecimento. Em vez disso, ocorre quando agimos sem compreender plenamente as circunstâncias particulares que envolvem uma ação. Por exemplo, alguém pode tomar uma decisão baseada em informações incompletas ou incorretas sobre uma situação, agindo no escuro sem o discernimento adequado das condições que cercam sua escolha. Nesses casos, a falta de conhecimento das circunstâncias específicas torna a ação involuntária,

pois a pessoa não está consciente o suficiente para fazer uma escolha verdadeiramente informada.

O voluntário: Em contrapartida, o voluntário representa o ápice da autodeterminação. Refere-se a ações nas quais a força motriz provém de fontes internas, com pleno conhecimento das circunstâncias particulares. É quando agimos movidos por nossos próprios princípios, desejos e escolhas conscientes, sem sermos coagidos por fatores externos. Um exemplo clássico é quando alguém toma a decisão consciente de fazer uma doação para uma causa beneficente, plenamente ciente das circunstâncias e motivado por sua própria compaixão e valores pessoais. Nesse caso, a ação é verdadeiramente voluntária, emanando do âmago da vontade interna.

B) ELEIÇÃO

A eleição emerge como um conceito intrincado, intimamente entrelaçado à virtude. De fato, o hábito virtuoso segue o caminho da eleição interior que precede a ação exterior. É notável que, ao se julgar o mérito moral das ações, a eleição ocupa um papel de destaque, até mesmo superior às manifestações exteriores do costume, como observado por Santo Tomás de Aquino (Aquino, 2020, p. 84).

A eleição, em sua essência, é indubitavelmente um ato voluntário. No entanto, é importante discernir que ela não é estritamente idêntica ao que é abrangido pelo termo “voluntário” em sua totalidade. Enquanto tudo o que é eleito é, por definição, voluntário, nem tudo o que é voluntário é, por consequência, objeto de eleição. De fato, crianças e animais distintos do ser humano participam do voluntário, mas não da eleição, e atos repentinos podem ser qualificados como voluntários, mas não de realizados por eleição (EN 1111 b-10). Isso se deve à ausência de deliberação, um elemento essencial na ação de eleger.

Aristóteles procede delineando o que a eleição não é. Ela não se confunde com o desejo, a ira, a mera vontade ou a opinião (EN 1111 b-12). Enquanto os animais irracionais podem experimentar a ira e os desejos, a eleição transcende essas facetas. Aqueles que possuem autodomínio agem movidos pela eleição, não pelo desejo, enquanto os desprovidos de tal controle agem conforme os impulsos do desejo. Além disso, a eleição não se enquadra na categoria da ira devido à natureza abrupta e imprevisível do movimento irracional da ira, que contrasta com o processo deliberativo inerente à eleição.

No cerne desta reflexão, a eleição e a vontade emergem como componentes do apetite racional, compartilhando uma semelhança intrínseca. No entanto, é crucial discernir que a vontade, apesar de sua afinidade com a eleição, se distingue dela em três aspectos fundamentais, como observado por Santo Tomás de Aquino (Aquino 2020, p. 84):

1. A eleição, por sua própria natureza, está intrinsecamente vinculada às nossas ações, direcionando-se para a escolha do bem na medida em que se insere em nossa esfera de ação. Em contraste, a vontade se refere ao ato dessa potência em relação ao bem absoluto, podendo abranger até mesmo bens impossíveis.
2. A vontade tem a capacidade de abraçar objetos sobre os quais não temos controle direto, como quando alguém assiste a um jogo e torce por um dos times. Nesse caso, a vontade se estende para além do âmbito das ações que podemos efetivamente realizar.
3. A ênfase da vontade está mais relacionada aos fins desejados do que aos meios necessários para alcançá-los. A eleição, por outro lado, incorpora a etapa crucial da deliberação, que implica uma reflexão cuidadosa sobre os meios disponíveis antes de se decidir por uma ação. De fato, a deliberação está intrinsecamente ligada à própria natureza da eleição, uma vez que serve como um requisito essencial para a sua realização, orientando-a em direção à ação.

Portanto, embora a eleição e a vontade compartilhem uma base comum no apetite racional, essas distinções sutis delineiam as fronteiras entre essas facetas da vontade humana, cada uma com seu papel único na tomada de decisões e na busca de bens.

A eleição se diferencia notavelmente da opinião. Nós, seres humanos, somos propensos a formar opiniões sobre uma ampla gama de assuntos, abrangendo desde questões de imortalidade até os movimentos celestiais, e até mesmo temas considerados impossíveis. Quando analisamos uma opinião, a submetemos ao crivo da verdade ou falsidade, pois a opinião está intrinsecamente ligada à capacidade apreensiva da alma. No entanto, não aplicamos essa mesma categorização à eleição; ao invés disso, a julgamos como boa ou má, pois a eleição reside na esfera do apetite da alma. Além disso, a opinião está relacionada à apreensão de objetos exteriores, enquanto a eleição tem como seu foco principal as nossas próprias operações e ações no mundo.

As indagações se desdobram: as pessoas podem deliberar sobre todas as questões? Será que a deliberação é possível em relação a todas as coisas? (EN 1112 a 20) No entanto, se compreendemos a deliberação como um processo reflexivo sobre o que fazer, logo percebemos que não podemos deliberar sobre questões eternas, aquelas que existem perpetuamente e sem movimento (Aquino, 2020, p. 90). Da mesma forma, não nos é dado deliberar sobre assuntos mutáveis, sujeitos a um movimento uniforme, como os solstícios (EN 1112 a-25). Também não é possível deliberar sobre eventos acidentais, como o inesperado encontro de um tesouro. Em todos esses casos, nosso poder de ação é nulo; não podemos influenciar os movimentos planetários, as estações do ano ou qualquer evento que esteja além de nosso controle. Portanto, a deliberação está intrinsecamente ligada a questões que podemos controlar e que estão dentro de nossa esfera de ação. A deliberação se estende a assuntos nos quais nossa ação pode operar, mesmo que seus resultados não sejam invariáveis, como exemplificado pelas complexas questões médicas e comerciais (EN 1112 b 5). À luz dessas considerações, chegamos à conclusão de que a eleição é, de fato, um desejo que resulta de um processo deliberativo.

C) A VONTADE

A vontade, como já mencionado, consiste na aspiração em direção aos objetivos. Alguns filósofos antigos argumentaram que a vontade se volta para o que é intrinsecamente bom em si mesmo. No entanto, aqueles que sustentam essa visão são confrontados com o desafio de reconhecer que os seres humanos também anseiam por coisas que são moralmente questionáveis, como a vingança. Se o objeto da vontade fosse sempre o bem, eles seriam compelidos a admitir que aquilo que é buscado por aqueles que fazem escolhas moralmente erradas não se enquadra no âmbito da vontade. Outros argumentaram que a vontade é direcionada para aquilo que parece ser bom. No entanto, essa perspectiva nos leva à conclusão de que não existe um objeto naturalmente determinado para a vontade, mas sim aquilo que parece ser bom para cada indivíduo (EN 1113 a-20).

Todo esse raciocínio nos leva a uma conclusão fundamental: visto que somos os autores primários de nossas próprias ações e não podemos rastreá-las até princípios-fundamentos externos, exceto aqueles que residem em nosso interior, podemos afirmar que as ações cujas raízes estão em nós mesmos são, por sua natureza, voluntárias (EN 1113 b-20). Portanto, a virtude, como hábito eletivo, existe no âmbito do voluntário, equilibrando-se no ponto médio em relação a nós, orientada pela razão.

A CORAGEM OU FORTALEZA

A coragem é o termo médio existente entre as paixões do medo e da audácia. Conforme mencionado anteriormente, as paixões podem perturbar a razão de duas maneiras distintas: uma inclina à fuga, enquanto a outra se inclina vigorosamente em direção ao objeto. A virtude da coragem, portanto, se manifesta como uma firmeza de ânimo diante do temor do perigo.

O foco principal da coragem reside no medo, que é essencialmente a antecipação do mal. Em essência, tememos tudo o que consideramos prejudicial. No entanto, vale destacar que nem todos os tipos de medo se relacionam com a coragem. Existem situações em que é nobre temer algo, enquanto é vil não temê-lo. Isso fica evidente ao considerarmos a má reputação, um exemplo claro dessa distinção (EN 1115 a-10).

A coragem não se aplica ao medo da pobreza ou da doença, já que nenhum desses males resulta da maldade humana, embora por analogia possamos chamar de corajoso aquele que não teme tais adversidades. De igual modo, a coragem não está relacionada a males pessoais, uma vez que não consideramos alguém tímido ou covarde por temer ser alvo de inveja ou injúria. Também não atribuímos força a alguém por não temer esses infortúnios. (Aquino, 2020, p. 105).

Dado que o mal é, em última instância, a ausência do bem, e o medo é a expectativa desse mal, podemos compreender o medo como a expectativa de ser privado de um bem. Quanto maior for a qualidade desse bem, maior será o medo que ele provoca. A coragem, à luz do pensamento aristotélico, encontra seu ápice quando confronta os maiores males, e entre esses males, encontra-se a própria morte. Entretanto, nem todo enfrentamento da morte constitui um ato de coragem, uma vez que há circunstâncias em que a morte é inevitável, como em um naufrágio ou diante de uma doença incurável. Aristóteles, em sua perspectiva grega, argumenta que a verdadeira coragem se manifesta nos perigos mortais enfrentados em batalha, pois é aí que a coragem é posta à prova no cenário mais nobre e grandioso.

É importante notar que não tememos todos os males com a mesma intensidade, e nem todas as coisas são igualmente terríveis para todos. Existem medos que ultrapassam os limites da resistência humana. No entanto, a verdadeira coragem se revela na capacidade do indivíduo de permanecer imperturbável dentro dos limites humanos. Consequentemente, mesmo que haja temores que excedam a capacidade de resistência, o homem corajoso age de acordo com a razão, guiado pelo que é nobre, fazendo da nobreza a sua meta (EN 1115 b-12).

No entanto, é possível que erremos na intensidade de nossos medos, temendo coisas que não merecem ser temidas ou negligenciando aquelas que deveríamos temer. O verdadeiro corajoso é aquele que enfrenta o que deve enfrentar, que foge quando é necessário fugir, tudo em conformidade com a reta razão e o que é correto. Aristóteles enfatiza que a nobreza é o objetivo da coragem (EN 1115 b-20).

Podemos ilustrar esse conceito com o exemplo de Aquiles, o grande herói grego. Segundo a mitologia, durante os preparativos para a Guerra de Troia, Aquiles recebeu duas profecias conflitantes: uma indicando que, se permanecesse em casa, teria uma vida familiar feliz e amorosa, enquanto a outra prenunciava que, se fosse à guerra, morreria, mas seria lembrado como o maior guerreiro de todos os tempos. Aquiles escolheu corajosamente ir à guerra, aceitando sua morte inevitável, mas buscando a nobreza na morte. Até hoje, sua coragem e bravura são lembradas como exemplos supremos de virtude guerreira.

Na perspectiva apresentada, aqueles que se entregam ao excesso de autoconfiança e correm em direção aos perigos são impulsionados por uma paixão desenfreada que os leva além dos limites da razão. No entanto, quando se deparam com os próprios perigos, muitas vezes recuam, pois a intensidade da paixão inicial é vencida pela dura realidade das dificuldades que enfrentam (cf. Aquino, 2020, p. 107). Esses indivíduos são comumente denominados temerários.

Por outro lado, aqueles que se mostram excessivamente temerosos e têm medo de coisas que não merecem tal temor são rotulados como covardes. A covardia reside na deficiência, no temor desproporcional e inadequado que paralisa o indivíduo diante de situações que poderiam ser enfrentadas com coragem e discernimento.

Assim, a coragem, como virtude, está no equilíbrio entre esses extremos. Ela não é a ausência total de medo, nem a imprudência inconsequente. A verdadeira coragem reside na capacidade de enfrentar os perigos com uma dose adequada de autoconfiança, temperada pela razão, sem excessos ou deficiências, e de temer apenas o que verdadeiramente deve ser temido.

A TEMPERANÇA OU MODERAÇÃO

A seguir, exploraremos o conceito de moderação. A temperança, ou moderação, está intrinsecamente ligada aos prazeres, os quais podem ser divididos em duas categorias: os prazeres do corpo e os prazeres da alma. No entanto, é importante ressaltar que não rotulamos alguém como moderado ou desregrado com base no prazer que obtém por meio do aprendizado ou pelo recebimento de honras. De fato, o objeto da temperança não reside nos prazeres da alma.

Por outro lado, temos os prazeres concupiscentes, aqueles que experimentamos por meio dos nossos sentidos. Nesse contexto, não podemos classificar alguém como desregrado simplesmente porque aprecia a visão de belas paisagens ou obras de arte. Embora seja possível exagerar, ser insuficiente ou virtuoso na maneira como se desfruta dessas experiências, isso não implica automaticamente na falta de moderação. O mesmo raciocínio se aplica à audição e ao olfato. De fato, aqueles que apreciam os prazeres da música ou do teatro de maneira plena não são necessariamente considerados moderados ou desregrados.

A moderação, portanto, está diretamente relacionada aos prazeres do tato e ao paladar, prazeres que o ser humano compartilha com os outros animais e que, por conseguinte, podem parecer grosseiros e instintivos (EN 1118 a 25). É intrigante notar que na Grécia Antiga, havia a prática comum dos banquetes, ou festas para beber, que consistiam em noites de jantar regadas a bebidas e entretenimento, frequentemente com artistas contratados para apresentações e a presença de prostitutas (BARNES, 2009, p. 283). É evidente que tais ocasiões frequentemente resultavam em excessos, e é possível que essas experiências tenham desempenhado um papel fundamental nas reflexões de Aristóteles sobre a moderação. No épico “Ilíada” de Homero, Aquiles, o grande herói, é conhecido por sua intensidade e paixão. No entanto, ele também é retratado em momentos de moderação e equilíbrio, especialmente em relação aos banquetes e festas. Em uma cena memorável, Aquiles recusa uma oferta de banquetes excessivamente luxuosos pelo rei Agamemnon, destacando a importância de manter a moderação em meio aos prazeres sensoriais.

Por outro lado, na “Odisseia” de Homero, o herói Odisseu e seus companheiros enfrentam tentações relacionadas aos prazeres do tato e do paladar em sua jornada de retorno para casa. Ao se depararem com a ilha da deusa Circe, eles são atraídos por banquetes luxuosos e encantos mágicos. Odisseu, exercendo moderação e autocontrole, consegue resistir a essas tentações e liderar sua tripulação de volta ao caminho de casa.

Observamos que alguns prazeres são inerentes a todos os seres humanos, enquanto outros são desejos que caracterizam indivíduos específicos. O desejo por alimentos, por exemplo, é uma necessidade universal que todos os seres humanos compartilham, uma vez que a falta de alimento resultaria na morte; o mesmo princípio se aplica ao desejo

sexual, pois sem ele a sobrevivência da espécie humana estaria ameaçada. No entanto, prazeres como jogar bola, correr ou até mesmo encontrar satisfação em determinados alimentos são de natureza individual, variando de pessoa para pessoa.

Quanto aos prazeres naturais, é comum cometer o erro da busca excessiva por esses prazeres, enquanto a busca insuficiente é algo extremamente raro e não possui uma designação específica. Um exemplo evidente da busca excessiva pelos prazeres do corpo em nossa época é a pornografia, que pode resultar em danos significativos ao cérebro e afetar negativamente o relacionamento do indivíduo consigo mesmo, potencialmente levando à depressão, bem como prejudicar suas relações interpessoais. Nesse sentido, a busca incessante por gratificação sensorial pode ser prejudicial quando levada ao extremo.

No que diz respeito aos prazeres individuais, o erro ocorre quando as pessoas apreciam coisas que não deveriam ou atribuem um valor excessivo a elas (EN 1118 b22). Por exemplo, quando alguém coloca um valor desmedido em bens materiais, como carros de luxo, em detrimento de valores mais significativos, como relacionamentos familiares ou amizades verdadeiras, pode-se considerar que essa pessoa está cometendo um erro ao apreciar algo que não deveria ser tão central em sua vida.

Em “Fausto,” de Johann Wolfgang von Goethe, o personagem Fausto é um exemplo notável de alguém que busca insaciavelmente prazeres individuais e conhecimento, atribuindo um valor excessivo a essas buscas. Fausto faz um pacto com o diabo, Mefistófeles, em troca de juventude eterna e experiências terrenas ilimitadas. Sua busca desenfreada por prazeres pessoais e sua busca implacável por conhecimento levam-no a uma espiral de destruição, afastando-o de valores mais significativos e levando-o a um destino trágico.

Outro exemplo clássico é encontrado em “A Divina Comédia,” de Dante Alighieri. No “Inferno,” Dante encontra muitas almas condenadas que cometeram o erro de dar importância excessiva a prazeres mundanos e pecaminosos em vida. Um exemplo notável é o personagem Francesca da Rimini, que foi condenado ao inferno por seu adultério. Sua paixão carnal e sua indulgência nos prazeres do corpo a levaram a uma queda trágica e eterna. O poema épico de Dante serve como uma alegoria vívida das consequências de atribuir valor desmedido a prazeres individuais em detrimento de valores mais elevados.

Portanto, “a postura adotada pelo moderado nessas situações é a da mediana. Não extrai, com efeito, prazer algum das coisas das quais o desregrado extrai máximo prazer; pelo contrário, elas o desgostam; tampouco, encontra prazer nas coisas não recomendáveis.”(EN 1119 a 10-15.)

GENEROSIDADE E MAGNIFICÊNCIA

A generosidade, como a entendemos, se revela como o equilíbrio virtuoso no âmbito da riqueza material, essa esfera onde a medida por excelência é o dinheiro. Ela representa o ponto de harmonia entre o ato de dar e o de receber quando se trata de recursos monetários. Se alguém ousar ultrapassar o limite do que recebe, ver-se-á, sem dúvida, mergulhado nos apuros financeiros. Por outro lado, aquele que, em sua parcimônia, deixa de gastar o que lhe é devido, possivelmente nutre uma afeição desmedida pelo dinheiro, uma afeição que ultrapassa os limites da virtude. É, portanto, a generosidade que nos guia nesse tênue equilíbrio entre a opulência e a avareza.

“A mesquinhez se aplica sempre àqueles que são ciosos mais do que o devido pela riqueza; chamamos de pródigos os que dissipam dinheiro no desregramento; e, portanto, a esses é atribuída a maior vileza pois associam múltiplos vícios.”(EN1119 b30)

A riqueza, em sua essência, permanece sempre como um meio, uma ferramenta de utilidade variável, sujeita a ser empregada de maneira virtuosa ou viciosa. De fato, aquele que detém recursos financeiros possui a capacidade de adquirir conhecimento através da aquisição de livros, visando aprimorar e cultivar sua inteligência. Contudo, essa mesma fortuna pode ser dissipada em excessos, como orgias e bebedeiras.

Nesse contexto, a virtude da generosidade transcende a mera quantia monetária despendida; ela se estende ao discernimento sobre como e em quê direcionamos nossos recursos. A generosidade não se limita a abrir a carteira, mas envolve a sabedoria de investir nossa riqueza em propósitos dignos e benéficos. A origem dos recursos também desempenha um papel crucial nessa equação moral. Seria, de fato, paradoxal considerar alguém generoso por conceder esmolas a um necessitado quando tais fundos provêm de atividades ilícitas, como um assalto. A generosidade autêntica floresce quando os meios e os fins convergem em prol do bem comum.

O emprego do dinheiro se resume em sua despesa e em sua concessão; receber e acumular não constituem um verdadeiro uso, mas sim uma posse. Assim, a natureza da generosidade se estabelece com maior ênfase na disposição de oferecer dinheiro àqueles a quem isso é apropriado do que na disposição de recebê-lo quando for oportuno.

“Todas as operações que são segundo a virtude devem ser boas, retificadas pela razão de acordo com as circunstâncias e ordenadas pela intenção a um bom fim.”(AQUINO, 2020, p. 127) Dado que o ato de dar é a pedra angular da generosidade, o generoso demonstrará discernimento ao escolher as pessoas apropriadas, a quantidade adequada e o momento oportuno para sua oferta. Além disso, é crucial compreender que a generosidade deve ser avaliada à luz dos recursos de cada indivíduo. Com efeito, como nos ensina sabiamente Aristóteles, “a generosidade de um presente não está relacionada à sua magnitude, mas sim à disposição do doador, a qual deve estar em sintonia com seus próprios meios” (EN 1120 b10)

Um notável exemplo que nos ilustra o princípio da generosidade em relação à quantidade doada e à disposição do doador encontra-se na bíblia, na ação da “viúva desfavorecida”, que é mencionada nos Evangelhos. Este episódio específico é registrado tanto no livro de Marcos (12:41-44) como em Lucas (21:1-4).

Nesta passagem, Jesus observa com atenção uma humilde viúva que, com simplicidade, contribui com duas pequenas moedas para o tesouro do templo. Embora o valor monetário destas moedas seja praticamente insignificante quando comparado com as generosas ofertas de outros ricos contribuintes, Jesus exalta a viúva, proclamando que ela ofereceu mais do que todos os demais. Ele destaca que aqueles ricos deram parte de sua abundância, enquanto a viúva, apesar de sua própria carência e necessidade, deu tudo o que tinha para sua própria subsistência.

Este exemplo tão vívido nos traz uma clara demonstração do conceito de generosidade que se baseia não simplesmente na quantidade material doada, mas na disposição sincera do doador e em relação aos seus próprios meios. A viúva, com seus recursos modestos, exibiu uma disposição notável em sua contribuição para o templo. Ela não se concentrou no valor quantitativo, mas sim na autenticidade de seu gesto e na vontade de compartilhar o que possuía, independentemente de ser muito ou pouco. Isso ressalta que a generosidade genuína não deve ser medida apenas em termos de quantidade, mas sim em relação à intenção e à disposição de compartilhar o que está ao alcance de alguém.

A magnificência, assim como a generosidade, é uma virtude que diz respeito à riqueza, mas seu foco se restringe ao ato de gastar essa riqueza de maneira grandiosa. No entanto, em relação à grandiosidade do gasto, a magnificência supera a generosidade.

Nos antigos estados gregos, homens abastados eram frequentemente chamados a financiar diretamente serviços públicos de alto custo, como patrocinar a organização de uma delegação oficial do Estado. Nesse contexto, a magnificência se destaca em relação à generosidade, principalmente em termos do caráter majestoso e grandioso dos gastos. No entanto, é crucial observar que essa grandiosidade é relativa e deve ser cuidadosamente ajustada de acordo com diversos fatores, incluindo a capacidade financeira do doador, a ocasião e o propósito do gasto.

A magnificência, portanto, não se resume a gastar quantias extravagantes de dinheiro de forma desordenada. Ela é mais do que isso, pois exige a habilidade de discernir o que é apropriado em cada situação e gastar quantias substanciais com moderação e senso de propósito. Aristóteles, de forma perspicaz, compara o magnífico a um artista no domínio do gasto, pois esse indivíduo é capaz de identificar com precisão o que é adequado, harmonizando assim a grandiosidade com a medida.

Na Grécia Antiga, a magnificência desvelava-se em sua plenitude através de manifestações públicas, competições atléticas, erigindo grandiosas edificações e fomentando iniciativas culturais. Eis, pois, alguns exemplos notavam dessa magnificência helênica:

Os Jogos Olímpicos Antigos, esses eventos atléticos venerados, encarnavam a magnificência das cidades-estado gregas. As urbes rivalizavam para acolhê-los e custeá-los, investindo quantias substanciais em prêmios, cerimônias suntuosas e estádios imponentes. O estádio de Olímpia, construído com a nobreza do mármore, destaca-se como testemunha monumental dessa grandiosa tradição, onde milhares de espectadores testemunhavam as proezas atléticas.

O Partenon, sublime e majestoso, erguido sobre a Acrópole de Atenas, personifica um eminente exemplo de magnificência na arquitetura grega antiga. Concebido sob a supervisão do visionário arquiteto Fídias, o Partenon reverencia a deusa Atena, imortalizado por sua arquitetura esplêndida, colunas dóricas imponentes e intrincados frisos esculpidos.

Os Jogos Panatenaicos, que ocorriam em Atenas, configuravam uma versão mais modesta dos Jogos Olímpicos, todavia, não destituída de grandiosidade. Esses Jogos congregavam competições esportivas, apresentações musicais, danças e concursos poéticos, representando um compromisso financeiro significativo por parte da cidade de Atenas em honra à deusa Atena.

Os teatros gregos antigos, tais como o Teatro de Epidauro e o Teatro de Dionísio em Atenas, assombram-nos com sua grandiosa acústica e acomodações amplas, consagrando-se como palcos onde espetáculos teatrais e musicais reverberavam. Tal empreendimento não só celebrava a cultura e a arte, mas também era testemunho de magnificência.

Monumentos e estátuas, frequentemente encomendados por cidades-estado gregas, eram erigidos para reverenciar deuses, heróis e figuras de proeminência. A estátua de Zeus em Olímpia, esculpida por Fídias, ergue-se como um ícone inigualável e fora do tempo, reconhecida como uma das Sete Maravilhas do Mundo Antigo.

Estes exemplos, de forma eloquente, evidenciam como a magnificência na Grécia Antiga se materializava por meio de eventos esportivos, grandiosas construções arquitetônicas, espetáculos teatrais, competições culturais e patrocínios que, para além de enaltecere a prosperidade das cidades, enriqueciam a tapeçaria cultural e a identidade helênica

GRANDIOSIDADE DE ALMA OU MAGNANIMIDADE

A grandiosidade de espírito, ou magnanimidade, como a própria palavra sugere, parece estar relacionada a empreendimentos grandiosos. Aristóteles afirma que “a pessoa grandiosa de espírito é aquela que reivindica muito e merece muito; aquele que se considera merecedor de muito, mas não o é, é vaidoso; aquele que se considera merecedor de menos do que realmente merece é considerado pequeno de espírito” (EN 1123 10).

A magnanimidade, de fato, é uma espécie de ornamento para todas as virtudes, uma qualidade que as enobrece e as eleva. Através da magnanimidade, as virtudes ganham maior relevo e importância. No entanto, é crucial notar que a magnanimidade não pode existir isoladamente; ela depende das outras virtudes.

Isso implica que a grandiosidade de alma não se trata apenas de uma autoafirmação exagerada, mas de uma apreciação justa e merecida das próprias qualidades e méritos. É a virtude que nos capacita a abraçar grandes desafios e responsabilidades com dignidade e humildade, reconhecendo que a busca da excelência moral é um empreendimento que se baseia na integridade e na harmonia de todas as virtudes.

Vamos considerar o amor como uma virtude e explorar um exemplo edificante. O amor, em sua essência, é quando o bem-estar do amado assume tamanha importância que ultrapassa até mesmo a própria vida do amante. Há, inerentemente, um elemento de sacrifício entrelaçado ao amor, e isso se torna evidente nas relações parentais, onde o amor dos pais pelos filhos ilustra claramente essa virtude.

Contemplando as vidas dos primeiros mártires cristãos sob o domínio do Império Romano, encontramos indivíduos que, impulsionados por um amor profundo a Cristo, fizeram a corajosa escolha de enfrentar mortes terríveis. As narrativas dos martírios, como as das atas do martírio de São Justino, revelam a resiliência e o amor com que Justino e seus companheiros encararam a morte. Durante seu julgamento, o prefeito romano Rústico ordenou que Justino apostatasse, declarando: “Aproximai-vos e todos juntos sacrificai aos deuses”. No entanto, o santo não renunciou à sua fé e, ao lado de seus companheiros, enfrentou o martírio com coragem, recebendo a pena capital (AQUINO, 2019, p. 137-139).

Amar a Cristo, para esses homens, representava um bem de valor inestimável, superando em importância até mesmo suas próprias vidas. Eles optaram por enfrentar a morte em busca de um bem maior, o que evidencia de maneira notável a virtude da coragem elevada a níveis extraordinários.

Aristóteles oferece uma série de características que definem o comportamento magnânimo, e aqui estão algumas delas:

1. Prudência no enfrentamento de perigos: O indivíduo magnânimo não se lança em perigos fúteis. Ele reconhece que há causas que valem a pena arriscar sua vida, enquanto outras não merecem tal sacrifício.

2. Atitude em relação às riquezas: O magnânimo encontra satisfação em beneficiar os outros, mas sente-se constrangido ao ser beneficiado, porque a primeira ação denota superioridade, enquanto a segunda implica inferioridade.
3. Comportamento com diferentes pessoas: O magnânimo exibe sua grandeza de alma com aqueles que têm dignidade, agindo de maneira respeitosa. No entanto, ele adota uma atitude mais moderada em relação às pessoas de posição mediana. Ele tende a evitar pedir ajuda a outros e, quando o faz, é ocasionalmente, preferindo oferecer ajuda voluntariamente. O magnânimo também se comporta de forma ativa com aqueles em posições de destaque e sorte, mas com cortesia em relação aos de posição mediana. Ele é orientado a buscar sempre o bem, especialmente através de ações virtuosas.
4. Envolvimento limitado em assuntos mundanos: O magnânimo não se envolve em muitos assuntos mundanos, evitando metas de ambição comuns e áreas já ocupadas por outros em posições de destaque. Sua busca está focada em alcançar grandes honras e realizações.
5. Transparência em amizades e inimizades: O magnânimo não esconde suas amizades e inimizades, e sua conduta se pauta mais pela verdade do que pela opinião alheia.

Essas características descrevem o comportamento do indivíduo magnânimo, alguém que busca a grandeza de alma através de uma série de atitudes e ações que refletem sua nobreza de caráter e sua disposição para o bem, tanto para si mesmo quanto para os outros.

BRANDURA OU MANSIDÃO

A brandura ou mansidão, quando se trata de lidar com a ira, representa o equilíbrio, o ponto intermediário. No entanto, é notável que nem o ponto intermediário nem os extremos possuam designações precisas, uma vez que tanto brandura quanto a mansidão parecem tender para a deficiência. Se adotarmos brandura ou mansidão para identificar o ponto intermediário, a deficiência permanecerá sem um nome adequado. Quanto ao extremo por excesso, ele é descrito como uma forma de irascibilidade (EN,1125b30).

A pessoa branda é aquela que experiencia a ira em relação às coisas apropriadas, contra as pessoas apropriadas, da maneira apropriada e no momento adequado. Quanto ao extremo por deficiência, que não possui um nome específico, é objeto de reprovação, pois essas pessoas não manifestam ira quando deveriam. Como resultado, esses indivíduos são insensíveis às ofensas e incapazes de se defender. Acrescente-se a isso a ignomínia de ignorar um insulto direcionado a eles ou tolerar insultos contra seus amigos (EN,1126a5-10).

Por outro lado, o extremo do excesso pode ser encontrado na ira direcionada a coisas erradas, pessoas erradas, de maneira errada, no momento errado ou com intensidade excessiva. Existem três formas de excesso na ira:

1. Prontidão na irada:

A prontidão para a ira é caracterizada por reações rápidas e intensas diante de situações e pessoas consideradas desnecessárias. Isso pode ser exemplificado por Raskólnikov, o protagonista do romance “Crime e Castigo” de Fiódor Dostoiévski. Raskólnikov é frequentemente consumido por uma ira intensa e explosiva, especialmente no início da história, quando ele está tomado por uma sensação de superioridade intelectual e moral. Sua raiva é dirigida tanto a indivíduos que ele considera inferiores quanto a circunstâncias que ele vê como obstáculos para suas ambições.

No entanto, assim como sua raiva irrompe rapidamente, ele também é capaz de se acalmar de maneira igualmente rápida. Isso fica evidente quando ele reflete sobre suas ações e começa a questionar suas motivações e escolhas. Raskólnikov passa por momentos de profundo remorso e autorreflexão, nos quais a intensidade de sua raiva cede espaço para a autorreflexão e a busca por redenção.

Essa característica de Raskólnikov exemplifica como a prontidão para a ira pode ser uma parte complexa da psicologia de um indivíduo, desempenhando um papel crucial em seu desenvolvimento e na exploração de temas como culpa, redenção e moralidade.

2. Ira amarga:

Aristóteles os chamou de rabugentos, pois são inflexíveis e permanecem irados por longos períodos. Essa ira é difícil de dissolver, persistindo por muito tempo no coração. Isso ocorre porque essas pessoas alimentam sua ira, e ela só desaparece quando obtêm vingança. Este fenômeno intrigante, descrito por Aristóteles, encontra sua personificação na figura lendária de Medeia.

Medeia é uma figura trágica da mitologia grega, conhecida por sua intensa ira e sua busca implacável por vingança. Ela era uma feiticeira habilidosa que se apaixonou por Jasão, líder dos Argonautas. Medeia usou seus poderes mágicos para ajudar Jasão a conquistar o Velocino de Ouro e, em troca, ele prometeu se casar com ela. No entanto, após sua jornada bem-sucedida, Jasão abandonou Medeia para se casar com a princesa Creusa, buscando alianças políticas e maior status. Essa traição desencadeou a ira e o desejo de vingança de Medeia, que nutriu sua raiva e planejou uma terrível vingança.

Medeia ofereceu presentes envenenados, uma tiara e um vestido, à futura esposa de Jasão, Creusa, causando sua morte horrível e a do rei Creonte. Ela também matou seus próprios filhos com Jasão para infligir o máximo de dor a ele. O sofrimento de Jasão, ao perder seus filhos, foi a realização da vingança planejada por Medeia.

A história de Medeia ilustra vividamente a ideia de Aristóteles sobre os “rabugentos”. Ela manteve sua ira por um período prolongado, alimentando-a com pensamentos de traição e injustiça. Sua ira só se dissipou quando ela obteve vingança, e seu ato final de matar os próprios filhos exemplifica a profundidade de seu ressentimento e a extensão de sua busca por justiça.

3. Ira grave:

“A ira difícil ou grave é aquela segundo a qual os que se iram o fazem em coisas em que não há necessidade, mais do que o necessário e por mais tempo do que o necessário e não [abandonam] a ira sem que tormentem ou punam aqueles pelos quais se iram. De fato, a longa duração da ira nestas [pessoas] não se deve somente à retenção, a qual o tempo poderia digerir, mas a um firme propósito de punir.” (AQUINO,2020, p.137-138). Vamos explorar este conceito à luz do exemplo de Dido na “Eneida” de Virgílio:

Dido, após ser abandonada por Eneias, é consumida por uma ira e tristeza que perduram por um longo período. Sua ira é intensa, alimentada pelo sentimento profundo de traição causado pela partida de Eneias em busca de cumprir seu destino e fundar Roma. A persistência de sua ira não se limita à passagem do tempo, mas é nutrida por suas próprias emoções.

A determinação de Dido em punir Eneias é claramente visível em suas ações. Ela se vê como uma vítima injustiçada e busca uma forma de justiça ou vingança contra aquele que a abandonou. Em sua busca por esse objetivo, Dido toma medidas extremas, incluindo

o planejamento de sua própria morte. Ela acredita que sua morte causará sofrimento a Eneias, servindo como uma forma de punição pelo que ela considera uma traição imperdoável.

A experiência emocional de Dido na “Eneida” reflete vividamente o conceito da “ira difícil ou grave”. Sua ira persistente, alimentada por um desejo profundo de punição, desempenha um papel significativo em sua trágica história. É um exemplo literário notável dessa complexidade emocional que pode obscurecer a razão e influenciar drasticamente o curso da vida de uma pessoa.

É uma tarefa árdua discernir sob quais circunstâncias é apropriado sentir ira, por quanto tempo, em relação a quem, de que maneira, e até que ponto. Portanto, aqueles que se mantêm próximos ao equilíbrio, seja inclinando-se ligeiramente para um lado ou para o outro, não devem ser criticados; em vez disso, às vezes, merecem elogios.

A VIRTUDE NO QUE DIZ RESPEITO AO CONVÍVIO SOCIAL; A VIRTUDE NO QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO RELACIONAMENTO HUMANO; A VIRTUDE DA BRINCADEIRA

A) A VIRTUDE NO QUE DIZ RESPEITO AO CONVÍVIO SOCIAL

Como é intrínseco à natureza humana se relacionar com seus semelhantes, podemos observar que a conduta surge desse convívio. Existem aqueles indivíduos que, na busca de proporcionar prazer aos outros, evitam objeções e aceitam tudo para evitar conflitos; são conhecidos como obsequiosos. Em certo sentido, essa postura pode ser interpretada como uma forma de carência, já que os obsequiosos buscam agradar aos outros para garantir aceitação.

Por outro lado, existem aqueles que contestam tudo e não se importam com a qualidade das relações sociais; são chamados de rudes.

A virtude relacionada às interações sociais pode não ter um nome específico, mas é caracterizada pelo comportamento daqueles que reconhecem o que é devido e o que é indevido em suas relações com os outros. Além disso, essa virtude se adapta à situação, pois seria estranho alguém tratar um desconhecido da mesma forma que trata aqueles a quem ama.

B) A VIRTUDE NO QUE DIZ RESPEITO À VERDADE NO RELACIONAMENTO HUMANO

A falsidade, em sua essência, merece reprovação, enquanto a verdade é digna de elogio. Com efeito, os sinais foram estabelecidos com a finalidade de representar as coisas conforme são, portanto, aquele que representa algo de forma diferente do que é, mediante a mentira, age de maneira desordenada e viciosa. Por outro lado, quem profere a verdade age de maneira ordenada e virtuosa.” (AQUINO, 2020, p. 141)

Contudo, Aristóteles parece não se referir a qualquer forma de verdade, ele não alude àquele que pronuncia a verdade em um tribunal, mas sim àquele que possui méritos genuínos, aquele que verdadeiramente merece, ele afirma:

“ Considera-se, então, que o ostentador (presunçoso) é aquele que simula deter méritos que realmente não detém, ou que detém menos do que ele alega, enquanto inversamente, o autodepreciador nega ou deprecia méritos genuínos.” (EN 1127 a 20-25)

Assim, o indivíduo virtuoso parece agir em conformidade com a verdade, especialmente em questões onde não há grande impacto no bem-estar alheio. Ele expressa o que é verdadeiro por um profundo amor à própria verdade. Nesse contexto, a virtude está intrinsecamente ligada a dizer e agir em consonância com a verdade. No entanto,

há aqueles que pronunciam palavras contraditórias e agem de maneira diferente, sendo rotulados como hipócritas.

Eça de Queiroz, em sua obra “O Crime do Padre Amaro”, retrata a vida do Padre Amaro Vieira, um clérigo que manifesta uma discrepância entre suas palavras e ações. Na sociedade da pequena Leiria, o padre é visto como um santo, engajando-se em debates teológicos com fervor, enquanto, secretamente, mantém um relacionamento amoroso com Amélia, que resulta em gravidez. Aqui, a hipocrisia do padre é evidente, pois ele vive uma vida dupla, uma vida que se distancia da verdade.

Em “A Relíquia”, Eça de Queiroz mais uma vez retrata uma conduta falsa, desta vez na vida de Teodorico Raposo. Órfão de pai e mãe, ele é criado por sua tia solteira e religiosa, Dona Patrocínio. Desde tenra idade, Teodorico aprende a disfarçar e a bajular, levando uma vida dupla: na presença da tia, ele se apresenta como um jovem devoto e temente a Deus; longe dela, age como um libertino. É evidente que a conduta de ambos os personagens constitui um vício, pois vivem em desacordo com a verdade, ocultando suas reais intenções.

C) A VIRTUDE DA BRINCADEIRA

Ora, “considerando que a vida inclui o descanso, do que fazem parte distrações que nos servem de entretenimento, percebemos que há, também certo padrão de bom gosto no relacionamento social e certa compostura no que dizemos e na nossa maneira de dizê-lo, e ainda no que nos permitimos ouvir;”(EN 1128 a 1-5) De forma inegável, as distrações que preenchem nossos momentos de lazer estão sujeitas a um equilíbrio delicado. Exceder-se ou negligenciá-las representa um vício, e é fundamental que saibamos desfrutar dos intervalos de descanso de maneira apropriada, selecionando os objetos adequados e aproveitando-os corretamente.

Com efeito, o descanso assume uma importância crucial na vida humana, pois o ser humano requer um período de repouso após longos esforços, sejam eles físicos ou intelectuais. Como ilustrado por Dr. Arthus, a capacidade de concentração humana tem seus limites, com um máximo estimado de cerca de 20 minutos. Ultrapassar esse limite sem pausas adequadas pode resultar em tensões prejudiciais. Portanto, é apropriado reservar um momento para relaxar e aliviar essa atenção constante. No âmbito do trabalho, é comum adotarmos tais pausas de forma instintiva, seja virando a página de um livro, respirando profundamente ou movendo a cabeça (IRALA,2018, p 58).

É crucial compreender que o trabalho excessivo, sem períodos adequados de descanso, pode levar ao que os psicólogos identificam como “burnout”. Esse fenômeno é caracterizado pelo esgotamento emocional, físico e mental, geralmente associado a questões laborais. O indivíduo se sente sobrecarregado, emocionalmente esgotado e desprovido de motivação para qualquer tipo de interação interpessoal.

A JUSTIÇA

À luz do pensamento filosófico, no capítulo dedicado à profundidade da justiça, Aristóteles emerge como a voz que nos brinda com uma iluminada clareza. Ele fundamenta a discussão com a maestria de quem vislumbra a essência mais profunda da justiça. Aristóteles traça o alicerce dessa indagação complexa, argumentando que a justiça é o estado que molda os indivíduos, predispondo-os a realizar atos justos, a agir retamente e a ansiar por tais ações. Analogamente, a injustiça seria o que inquieta os ânimos, levando-os a agir injustamente e a desejar atos desvirtuados (EN 1129 a5-10).

Antes de adentrarmos nos meandros do justo e do injusto, é vital enfatizar que a justiça difere substancialmente das demais virtudes morais. A primeira distinção notável reside no fato de que, ao passo que as outras virtudes morais se enraízam principalmente nas paixões e nas disposições internas, a justiça dirige seu foco para as ações exteriores e para as intrincadas relações que os seres humanos entrelaçam uns com os outros. Esta distinção intrigante foi habilmente esclarecida por São Tomás de Aquino, que, com sua sapiência, delineou razões substanciais para tal demarcação:

“(...) porque nelas se considera de modo principal como o homem é inteiramente disposto segundo as paixões, enquanto que aquilo que exteriormente opera não é considerado como algo conseqüente, na medida em que as operações exteriores provêm das paixões interiores. No que diz respeito à justiça, entretanto, leva-se principalmente em consideração aquilo que o homem exteriormente opera, enquanto que como ele está interiormente disposto não é considerado senão por conseqüência, na medida em que alguém é ajudado ou impedido [pelas suas disposições interiores] acerca das operações.”(AQUINO, 2020, p151)

Observamos que nas outras virtudes o termo médio é estabelecido pela razão em relação a nós mesmos, entretanto, na justiça, esse termo médio é determinado pela razão em relação à própria essência da coisa.

Em seu tratado sobre as “categorias”, Aristóteles nos brinda com a definição de homônimo como sendo aquilo que compartilha apenas o nome, mas cujas essências se desdobram em realidades distintas (Cat. 1, 1a1). Ora, os termos “justo” e “injusto” são empregados de maneiras multifacetadas e, de acordo com o Estagirita, esses termos guardam uma conexão tão intrincada em seu homonimato que às vezes a própria natureza dessa conexão escapa à nossa percepção (EN 1129 a 25-30).

A) A JUSTIÇA LEGAL

Uma das facetas em que o justo e o injusto se desdobram reside na sua relação intrínseca com a lei, onde o injusto é aquele que transgride seus preceitos, enquanto o justo é aquele que adere a seus ditames.

As leis, em sua essência, dizem respeito a tudo aquilo que promove o bem da comunidade, com o propósito fundamental de buscar o bem comum. Daí Santo Tomás de Aquino dizer:

“Ora, como toda a utilidade humana se ordena à felicidade como a um fim, daqui se segue que o justo legal é dito de tudo o que é factivo da felicidade e das coisas que à felicidade se ordenam, ou de modo principal, como as virtudes; ou instrumentalmente, como as riquezas e os demais bens exteriores, e [tudo] isto [na medida em que se relaciona] para com a comunidade política, à qual diz respeito a colocação das leis. (AQUINO, 2020, p 156.)

Aristóteles, por sua vez, dirá que:

“(…) as ações que nascem da virtude total são, fundamentalmente, idênticas às ações que se harmonizam com a lei; de fato, a lei ordena a prática das várias virtudes particulares e proíbe a prática dos vários vícios particulares. Igualmente, as regras estabelecidas para a educação que tornam o indivíduo apto a vida em comunidade são geradoras da virtude total.” (EN 1130 b 20-30).

Fica claro que a lei desempenha o papel de um instrumento destinado a incentivar o comportamento virtuoso e a punir a conduta viciosa. Contudo, a eficácia dessa punição só se realiza plenamente quando ela direciona o transgressor de volta ao caminho da virtude.

Consequentemente, a lei abraça todas as virtudes, pois sua missão fundamental é orientar os indivíduos na busca pela virtude. Assim, a justiça legal transcende a categorização como uma virtude particular e se eleva à condição de uma virtude universal, uma vez que a lei nos obriga a agir de acordo com todas as virtudes específicas que compõem o tecido da moralidade humana. Nesse contexto, a justiça legal se revela como uma virtude abrangente, pois é a lei que nos impulsiona a seguir o caminho delineado por todas as virtudes individuais.

B) A JUSTIÇA PARTICULAR.

Enquanto a justiça legal se alinha com o bem comum, a justiça particular orienta-se em direção ao bem individual. “A justiça particular se ocupa dos assuntos que regem as relações entre os seres humanos. Por exemplo, honra, riqueza, saúde e necessidades corporais, entre outras” (AQUINO, 2020, p. 161).

Tal como a justiça legal, a justiça particular focaliza-se nas ações externas. No entanto, uma vez que a justiça se traduz como a ordenação do homem para o seu semelhante, sua esfera de influência não adentra as profundezas das paixões, que permanecem como domínio interior, sendo que a razão corrige o indivíduo em si mesmo.

A característica distintiva da justiça, segundo a perspicácia de Aristóteles, é a igualdade, mas essa igualdade pode se manifestar em várias facetas, originando assim diversas manifestações de justiça. É fundamental reter que a concepção de justiça como virtude específica difere da concepção de justiça como virtude perfeita.

C) A JUSTIÇA DISTRIBUTIVA.

A primeira faceta da justiça particular, conhecida como “justiça distributiva”, revela-se como a arte de equitativamente repartir o que é comum a todos, que seja honra, riqueza ou qualquer desses bens que pertencem ao mundo exterior.

Como mencionado anteriormente, a justiça particular se traduz em igualdade, e toda igualdade, no mínimo, é dual, oscilando entre o mais e o menos. Contudo, a justiça distributiva lida com a distribuição de bens que se acomodam de forma personalizada em cada indivíduo, assim, a igualdade que a permeia assume uma complexidade quádrupla. “De fato, ela envolve dois indivíduos para os quais a justiça se faz presente e duas coisas que se mostram justas” (EN 1131 a 20). Essa equação matemática é, de certo modo, representada como:

Na percepção aristotélica, aquilo que se iguala o faz em relação a algum critério específico, e no contexto da justiça distributiva, essa igualdade é intrinsecamente ligada ao mérito. Aristóteles nos orienta com suas palavras:

“ Todos, de fato, estão concordes de que a justiça distributiva tem que ser a partir de certo mérito, embora nem todos entendam o mesmo tipo de mérito; para os adeptos da democracia, trata-se da liberdade, para os adeptos da oligarquia, trata-se da riqueza ou do bom nascimento, enquanto para aqueles da aristocracia, trata-se da virtude.” (EN 1131 a 25).

Torna-se evidente, desse modo, que a justiça distributiva se revela como uma proporção intrincada entre o indivíduo e suas ações, onde a recompensa concedida se ajusta ao seu mérito intrínseco. Àquele que merece mais, será destinada uma fatia mais generosa, enquanto aquele que merece menos encontrará uma parcela mais modesta a lhe ser atribuída.

Uma exemplificação clara ilustra este ponto. Como já testemunhamos, entre os gregos, a coragem demonstrada em campo de batalha era uma virtude altamente valorizada. Homero, na “Ilíada”, imortalizou as proezas de heróis como Aquiles, Diomedes e Agamêmnon. Até os dias atuais, quando evocamos os grandes guerreiros, o nome de Aquiles resplandece, em virtude de suas grandiosas realizações em combate, como a derrota de Heitor, o maior dos guerreiros troianos, e seu papel crucial na mudança do curso da guerra a favor dos gregos. Seria, de fato, um desatino equiparar um guerreiro comum que combateu ao lado de Aquiles em Troia ao mérito que é devido ao Pelida, pois os méritos são distintos e, conseqüentemente, as recompensas também.

Logo, a justiça distributiva se delinea como uma proporção intrincada entre as ações do indivíduo e o bem que lhe é destinado. Esse tipo de proporção assume a forma da conhecida proporção geométrica, onde o primeiro todo se relaciona com o segundo da mesma forma que cada parte se relaciona com cada outra parte. Entretanto, é importante notar que esta não é uma proporção contínua, pois, em termos numéricos, não se observa

um termo singular que englobe o indivíduo e o objeto em questão (EN 1131 b 15). O que é justo, incontestavelmente, é o proporcional, e o que é injusto, por sua vez, é o desproporcional.

D) A JUSTIÇA COMUTATIVA.

A outra faceta da justiça emerge, resplandecente, como a justiça corretiva ou comutativa, cujo domínio se estende às transações contratuais, quer voluntárias, quer involuntárias, um entrelaçar de destinos entre particulares. Em contraste com a justiça distributiva, a justiça comutativa é regida por uma proporção aritmética, pois não se importa com a identidade do agente, mas tão somente com a essência do agravo cometido. Assim, indiferente é se Aquiles, em sua bravura, transgrediu ou se qualquer outro guerreiro igualmente o fez, pois a punição deve ser justa e proporcional ao ato; honrarias de Aquiles, conquistadas com mérito, são, por assim dizer, relegadas à insignificância na esfera da justiça comutativa, pois esta apenas avalia a essência das ações em questão.

“A lei contempla a natureza característica do dano, tratando as partes como iguais, apurando simplesmente se alguém praticou injustiça enquanto o outro indivíduo a sofreu e se alguém produziu o dano enquanto alguém foi por ele atingido.” (EN 1132 a 5)

A proporção aritmética, com seu vigor matemático, traduz-se na igualdade das discrepâncias, numa fórmula que ecoa: $A - B = C - D$. O indivíduo justo, por conseguinte, revela-se como o equilíbrio, enquanto o injusto se configura como a desarmonia. Nesse cenário, o juiz assume o papel de restaurador da igualdade, aplicando punições àqueles que obtiveram ganhos injustos e oferecendo reparação àqueles que sofreram perdas injustas.

E) A JUSTIÇA COMO RECIPROCIDADE.

Aristóteles comenta também a opinião dos pitagóricos, “que definiam o justo simplesmente a reciprocidade entre uns e outros” (EN 1132 b20-25). Em certa medida, parece que justiça e reciprocidade podem convergir quando alguém retribui o bem com o bem. No entanto, é notório que, frequentemente, justiça e reciprocidade tomam rumos distintos. Por exemplo, se alguém sofre com o adultério, buscar vingança através da mesma traição não representa justiça; ao contrário, seria uma manifestação de duas graves injustiças. Em outras palavras, o fato de alguém ter experimentado o mal não legitima responder com a mesma moeda, pois isso resultaria em se tornar, também, uma pessoa injusta. Aristóteles proclama: “no intercâmbio de favores, a justiça como reciprocidade é o vínculo que mantém a associação - reciprocidade de acordo com a proporção e não com a igualdade. A retribuição conforme a proporção é produzida em uma conjunção em diagonal:

Se, inicialmente, estabelecemos uma igualdade com base na proporção dos produtos e, em seguida, ocorre a reciprocidade, alcançamos o resultado desejado. No entanto, caso essa igualdade proporcional não seja estabelecida, o acordo comercial não será caracterizado pela igualdade, e a troca não será efetivada. Isso ocorre porque pode acontecer que o produto de um artesão tenha um valor maior que o do outro, nesse caso, é necessário equalizá-los para que se alcance a verdadeira igualdade. (EN 1133 a 10-15)

A sociedade abriga diversas formas de intercâmbio, mas é notório que os indivíduos que se unem para essas trocas geralmente apresentam desigualdades, já que seus produtos são distintos e, por conseguinte, possuem valores diferentes. Diante dessa discrepância, surge a necessidade premente de mensurá-los para que a troca se concretize de maneira justa. Aristóteles sustenta que é desse princípio de comensuração que o dinheiro foi introduzido na sociedade.

Para compreender como essas transações se desdobram, é esclarecedor recorrer à explicação de Platão na “República” sobre a formação do Estado. Segundo o fundador da Academia, o Estado se fundamenta no fato de que a natureza humana não é autossuficiente, o que implica que possuímos necessidades que só podem ser satisfeitas por meio de bens externos. Assim, as pessoas se voltam umas às outras devido às suas carências e se tornam colaboradoras e parceiras nesse empreendimento comum. (A República 369 a-d) As trocas de favores surgem a partir dessa união natural entre seres humanos, onde cada um produz em troca do produto do outro; o construtor oferece uma casa, o médico proporciona saúde e assim sucessivamente.

É nesse contexto que Aristóteles enfatiza que a necessidade desempenha um papel crucial na coesão de tudo, pois é a necessidade que une essas interações humanas. (EN 1133 a25-30)

Conclui-se, portanto, que a reciprocidade emerge quando se igualam os produtos, dando origem a um intercâmbio que equipara itens distintos. Contudo, Aristóteles, apesar de abordar a complexidade das trocas mercantis e de censurar a teoria pitagórica de igualdade um a um, não se aprofunda na questão da justiça intrínseca às trocas ou aos preços. Seu foco está em revelar que tais transações se desdobram com base em uma medida peculiar. A troca de mercadorias serve como ilustração, ainda que, na forma apresentada, distancie-se das profundidades das questões de justiça. (WOLF, 2010, p. 113)

AS DIVISÕES DO DIREITO

O direito, em sua simplicidade, se desvela como o direito político. Ele floresce na comunidade que se molda em busca da suficiência das coisas que embasam a vida humana. Essa comunidade, segundo Aristóteles, é a cidade, a suprema coletividade que abarca o propósito de todas as outras comunidades, onde todos devem encontrar o que é necessário para a vida humana.

É imperativo recordar que Aristóteles viveu em uma era marcada pela escravidão, e nesse contexto, ele traça uma nítida distinção entre o direito político e o direito de dominação. O direito político se faz presente entre os cidadãos livres, não entre os escravizados, visto que entre o senhor e o escravo não subsiste um direito político, mas um direito de dominação. Isso se dá pelo fato de que o direito político, determinado pela lei, necessita residir naqueles aos quais a lei se aplica. O direito político pode se adequar tanto à justiça comutativa quanto à justiça distributiva.

O direito político se divide em duas facetas: o direito natural e o direito legal. Com efeito, os cidadãos fazem uso tanto do direito inscrito na mente humana pela natureza quanto do direito estabelecido pela lei.

Direito natural e legal

Segundo o desenrolar dos acontecimentos, o direito natural se revela como aquele que detém, em todos os rincões, a mesma força e virtude para promover o bem e afastar o mal. Isso se deve ao fato de que a natureza, a qual é a raiz desse direito, permanece inalterada em todos os lugares, para todos os seres humanos. Por outro lado, o direito legal, como o nome sugere, é instaurado por alguma figura da cidade, seja um soberano ou um legislador.

Torna-se claro, portanto, que o direito natural emerge da própria natureza, transcendendo as opiniões humanas. Assim como nas ciências especulativas, onde existem axiomas, ou seja, princípios incontestáveis, nas ciências operativas também prevalecem alguns princípios indiscutíveis, como a necessidade de evitar o mal, a proibição de causar dano injusto, o repúdio ao roubo e outros preceitos similares.

O direito legal, por sua vez, surge a partir do direito natural por meio de uma deliberação, e isso pode acontecer de duas maneiras. Primeiramente, o direito legal pode derivar do direito natural com uma dose de erro humano entremeada. Segundo, o direito legal pode ter sua origem no direito natural sem que o erro humano o corrompa.

CONCLUSÃO

No primeiro olhar profundo, nos adentramos na vida e na jornada intelectual de Aristóteles, um dos faróis de sabedoria que brilham na vastidão da história. O seu nascimento nas terras de Estagira, o mergulho na corrente da Academia de Platão e o posterior erguer do Liceu nas ruas de Atenas revelam-se como marcos cruciais em sua epopeia. Aristóteles, com sua pena vigorosa e mente incansável, tece a filosofia em um tecido acadêmico sólido, separando as ciências humanas em três domínios distintos: as ciências práticas, as ciências poéticas e as ciências teoréticas.

No segundo compasso desse concerto filosófico, adentramos na sintonia ética de Aristóteles, a qual ele concebia como a ciência do bem. A ética, para ele, não é um mero devaneio teórico, mas uma sinfonia de ações virtuosas entoada na realidade terrena. Aristóteles, o mestre da dialética, nos conduz por um labirinto de complexidades éticas, onde a busca pela verdade e pela virtude se entrelaça com o desafio de desconstruir preconceitos convencionais.

No terceiro movimento desta sinfonia de pensamento, imergimos nas profundezas da reflexão sobre as múltiplas facetas da felicidade na filosofia aristotélica. Aristóteles, como o arauto da sabedoria, argumenta que a busca pelo bem supremo, a eudaimonia, é inerente à essência humana, e a felicidade está entrelaçada com a virtude de forma indissolúvel.

No entanto, ele meticulosamente destila três concepções errôneas de felicidade que muitos, inadvertidamente, perseguem: a busca desenfreada pelo prazer, a demanda pela honra social e a anseio por uma vida puramente especulativa. O prazer desmedido, Aristóteles adverte, pode servir como portal para o vício e a decadência. A busca cega pela honra social, embora cativante, revela-se problemática, pois torna-se uma marionete das opiniões e julgamentos alheios, conduzindo a uma vida desprovida de autenticidade e substância. Quanto à busca pela vida especulativa, embora não explorada em sua totalidade, é insinuada como digna de consideração em relação à busca pela eudaimonia.

Aristóteles, em sua culminante conclusão, argumenta que a verdadeira felicidade reside na busca incessante pela excelência moral e na prática inabalável da virtude. A eudaimonia se manifesta quando uma pessoa age em harmonia com sua natureza racional, cultivando suas faculdades da alma em estrita consonância com a razão. Assim, a virtude emerge como o caminho que conduz à verdadeira felicidade, que transcende meros momentos de prazer e se consolida como uma realização profunda e genuína da natureza humana.

Nessa visão arrebatadora, Aristóteles ecoa como um farol, lembrando-nos da magnitude de uma vida autêntica, enraizada na busca incessante pela virtude e pelo bem supremo, ao mesmo tempo em que adverte contra as sedutoras miragens do prazer fugaz e da honra social efêmera. Portanto, sua filosofia nos convoca a uma introspecção profunda sobre as nossas escolhas e prioridades na busca pela felicidade genuína.

No quarto movimento desta sinfonia filosófica, exploraremos a virtude moral em detalhes, mergulhando em suas raízes, natureza e na trajetória que um indivíduo pode trilhar para tornar-se virtuoso. Aristóteles nos revela que a virtude moral não é inata, mas sim esculpida com precisão através do hábito e da repetição de escolhas virtuosas ao longo do trajeto da vida. As virtudes morais, como sólido alicerce, servem de base para o florescimento das virtudes intelectuais, revelando a intrincada ligação entre a jornada em busca da excelência moral e a busca incessante pela verdade intelectual.

A causa profunda da virtude moral reside na forja dos hábitos, na constante repetição de ações virtuosas que esculpem nosso caráter e moldam nossa conduta ao longo das eras. Neste intrincado balé entre a razão e as paixões, as potências da alma emergem como as raízes que sustentam a complexidade de nossas emoções. Os hábitos, por sua vez, modelam nossa disposição em relação a essas paixões turbulentas, e a virtude se revela como o hábito sublime que nos concede a capacidade de agir com virtuosidade, mesmo quando enfrentamos o tumulto das paixões.

A virtude, como uma joia rara, encontra seu esplendor no equilíbrio sutil, na harmonia do termo médio entre os vícios do excesso e da deficiência. Alcançar esse equilíbrio virtuoso emerge como uma tarefa hercúlea, porém indispensável, na busca infundável pela virtuosidade. Para tornar-se verdadeiramente virtuoso, é imprescindível afastar-se com determinação dos extremos que se opõem à virtude e, com discernimento, conhecer as inclinações naturais que nos compõem, direcionando-as com sabedoria em direção à virtude.

O quinto capítulo, o ápice dessa exploração, nos conduz a uma jornada através dos princípios dos atos virtuosos, extraídos com maestria da obra magistral de Aristóteles. Nesse intrincado labirinto, somos guiados pela mão firme do pensador, adentrando o âmago das complexidades que permeiam as ações humanas e os fatores sutis que as influenciam. Aristóteles nos conduz com maestria, revelando as minúcias que dão forma às nossas escolhas e ações.

Primeiramente, somos apresentados à dicotomia que permeia o voluntário e o involuntário, explorando as múltiplas maneiras pelas quais a compulsão e a ignorância podem lançar suas sombras sobre nossas ações, destacando como esses elementos, internos ou externos, podem sobrepor-se à nossa livre vontade em circunstâncias específicas.

A seguir, somos levados a uma exploração profunda da noção de eleição, que emerge como um processo intrincado e de suma importância na trajetória virtuosa. Aristóteles esclarece que a eleição transcende o mero voluntário, pois requer um processo deliberativo, um mergulho reflexivo nos meios disponíveis antes de tomar uma decisão. Nesse caminho sinuoso, somos advertidos a não confundir a eleição com meros desejos, ira passageira ou vontade efêmera, pois a eleição se revela como uma manifestação consciente de autodeterminação.

Por fim, o autor destemidamente desbrava os confins da vontade, que emerge como uma força aspirante em direção a objetivos nobres, ao mesmo tempo que nos presenteia com complexos dilemas filosóficos relacionados à sua natureza. Concluímos, com clareza, que somos os autores primordiais de nossas ações, e as raízes de nossas escolhas estão fincadas profundamente em nosso ser, tornando-as voluntárias por sua própria essência. Desse modo, a virtude, como um hábito eletivo, encontra seu santuário no âmbito do voluntário, harmonizando-se com a orientação sábia da razão.

Nos capítulos derradeiros, adentramos a exploração das variadas virtudes particulares, examinando suas essências, seus atos genuínos e as sendas que podem levá-las à corrupção, seja pelo excesso ou pela deficiência. Encerramos essa imersão na filosofia de Aristóteles com a certeza de que, para ele, a ligação entre virtude e felicidade é o epicentro de sua ética.

Aristóteles sustenta que a busca pela felicidade se revela como a mais elevada das metas humanas, o fulcro da existência. Nessa busca, as virtudes emergem como companheiras indispensáveis, iluminando o caminho rumo à eudaimonia. Eudaimonia, longe de ser uma emoção fugaz, se configura como um estado de plena realização e florescimento humano.

Aristóteles, com sua sagacidade, nos ensina que a verdadeira felicidade é conquistada quando vivemos em consonância com a virtude, quando cultivamos hábitos virtuosos que nos orientam a agir de maneira ponderada, justa e compassiva. As virtudes, em sua filosofia, são como trilhas que nos conduzem ao equilíbrio, aquela região intermédia entre os extremos.

Assim, para Aristóteles, a eudaimonia não se revela nos prazeres efêmeros nem nas ânsias insaciáveis por riquezas materiais. Em vez disso, reside na plena realização do potencial humano por meio das virtudes. A virtude, portanto, não é apenas um objetivo em si mesma, mas também a estrada que nos conduz à autêntica e duradoura felicidade, aquela que perdura além das sombras passageiras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Felipe. História da Igreja - Idade Antiga. São Paulo: Cléofas, 2015.
- AQUINO, Santo Tomás. Comentário à Ética e à Política de Aristóteles - Volume I. (1. ed.) Foz do Iguaçu: Centro Cultural Hugo de São Vítor, 2020.
- AQUINO, Santo Tomás. Onze lições sobre a virtude: Comentário ao segundo livro da Ética de Aristóteles. (1. ed). Campinas, SP, 2014.
- ARISTÓTELES. Ética a Eudemo. (1. ed). São Paulo: Edipro, 2015.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. (4. ed.) São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. Metafísica. (2. ed). São Paulo: Edipro, 2012.
- ARISTÓTELES. Órganon. (3. ed). São Paulo: Edipro, 2016.
- BARNES, J. Aristóteles. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.
- BERTI, Enrico. Novos Estudos Aristotélicos: filosofia prática. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LAÉRTIOS, Diógenes. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Editora SciELO - Editora UnB, 1 de janeiro de 1970.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Crime e Castigo. Edição de luxo. São Paulo: Martin Claret, 2019.
- EURÍPIDES. Medeia. 1ª edição. São Paulo: Editora 34, 2010.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. Fausto. São Paulo: Martin Claret, 1ª edição, 2016.
- GRAVES, Robert. Os Mitos Gregos: Box com dois volumes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- HOMERO. Ilíada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1ª edição, 2021.
- HOMERO. Odisseia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1ª edição, 2021.
- IRALA, Narciso. Controle Cerebral e Emocional. 21ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 1964.
- PLATÃO. A República. São Paulo: Edipro, 3ª edição, 2019.
- PLATÃO. Diálogos II - Górgias (ou Da Retórica), Eutidemo (ou Da Disputa), Hípias maior (ou Do Belo) e Hípias menor (ou Do Falso). São Paulo: Edipro, 2016.
- QUEIRÓS, Eça de. O Crime do Padre Amaro. São Paulo: Lafonte, 2020.
- QUEIRÓS, Eça de. Os Maias: Episódios da Vida Romântica. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- QUEIRÓS, Eça de. A Relíquia. Porto Alegre: L&PM, 1ª edição - Edição de bolso, 1998.
- REALE, G. Introdução a Aristóteles. São Paulo: Contraponto, 2012.
- SHAKESPEARE, William. Grandes Obras de Shakespeare. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1ª edição, 2017.
- TOLSTÓI, L. A Morte de Ivan Ilitch. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2009.
- VIRGÍLIO. Eneida. 2ª edição. São Paulo: Editora 34, 2016.
- WOLF, Ursula. A "Ética a Nicômaco" de Aristóteles. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

GABRIEL VINÍCIUS NUNES OLIVEIRA - é formado em História e possui pós-graduação em Filosofia pela PUC-RS. Com uma profunda paixão pela filosofia clássica, seu principal foco de estudo é a obra de Aristóteles. Além de suas investigações acadêmicas, Gabriel é autor do livro “A arte de ler”, onde explora as nuances e a importância da leitura no desenvolvimento intelectual e cultural.

ROBÉRIO VINÍCIUS ALMEIDA CRUZ - é Advogado e possui pós-graduação em Advocacia Criminal. Além de ser um admirador e pesquisador das ciências humanas e sociais aplicadas, Robério é autor de diversos trabalhos acadêmicos, a exemplo dos seguintes artigos publicados como capítulos de livro: “A relação da Bioética e do Biodireito com os Direitos Humanos” e “Marco Civil da Internet: uma análise da responsabilidade civil junto ao direito à privacidade na nova era digital”.

BRUNA EDUARDA VIEIRA DE FARIAS - é Advogada atuante nos diversos ramos do direito e possui pós-graduação em Direito Processual Penal e Direito Penal. Além de ser uma admiradora e pesquisadora das ciências humanas e sociais aplicadas, Bruna é autora do trabalho acadêmico cujo título é “A relação da Bioética e do Biodireito com os Direitos Humanos”, o qual foi publicado como capítulo de livro.

ARISTÓTELES e as

Virtudes Morais

 www.atenaeditora.com.br

 contato@atenaeditora.com.br

 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)

 www.facebook.com/atenaeditora.com.br

ARISTÓTELES e as

Virtudes

Morais

 www.arenaeditora.com.br

 contato@arenaeditora.com.br

 @arenaeditora

 www.facebook.com/arenaeditora.com.br