

A ALMA PROPRIAMENTE HUMANA NA ÉTICA NICOMAQUEIA

THE PROPERLY HUMAN SOUL IN THE *NICOMACHEAN ETHICS*

JULIANA SANTANA*

Resumo: Neste artigo buscaremos compreender o que numa alma pode ser identificado como propriamente humano, conforme a *Ética nicomaqueia*. Para isso, inicialmente faremos uma visita aos três tipos de vida afirmados em I 5, abordaremos a vida de atividade psíquica apresentada em I 7 e em seguida trataremos de modo especial I 13, com sua discussão sobre as partes da alma humana, observando as indicações feitas ali acerca das capacidades não racional e racional. Por fim, pesquisaremos as diferentes capacidades psíquicas, observando os usos prático e teórico da alma racional e a possível sobressalência de um deles numa alma considerada humana.

Palavras-chave: alma humana; capacidades; razão prática; razão teórica.

Abstract: In this paper we aim to understand what in the soul can be identified as properly human, according to the *Nicomachean Ethics*. For this purpose, we will first deal with the kinds of life found in I.5, then we will address the life of activity of soul in I.7, and then we will treat of I.13, with its discussion of the parts of the human soul, paying attention to what this chapter indicates about the rational and non-rational capacities of the soul in their possible relationship or separation. Finally, we will examine the different psychic abilities, observing the practical and theoretical uses of the rational soul, and the possible replacement of one of them in a soul considered human.

Keywords: human soul; capacities; practical reason; theoretical reason.

INTRODUÇÃO

Ao lermos as discussões feitas por Aristóteles acerca da alma humana, a capacidade de razão é apontada como lhe sendo peculiar. Porém, ao considerarmos os passos da *Ética nicomaqueia*¹ que podem apresentar uma teoria sobre a razão, percebemos que o assunto é tão complexo quanto a alma especificada pelo filósofo. Aristóteles propõe uma alma una, porém

* Professora na Universidade Federal do Tocantins, Brasil. <https://orcid.org/0000-0001-8192-1255>. E-mail: jusantanaa@uft.edu.br

¹ As referências ao tratado serão indicadas a seguir pela abreviação *EN*.

dotada de diferentes capacidades, algumas destas com diferentes usos, que é o caso da razão. Portanto, a afirmação de uma alma diferenciada por tal capacidade não parece ser suficiente para entendermos o que seja uma alma humana, pois a exposição feita entre os Livros I e VI sugere que um desses usos se destaca. Por isso neste artigo pretende-se compreender melhor o que numa alma pode ser identificado como propriamente humano. Observamos o assunto desde sua aparição, que acontece em meio à problematização sobre o que seja a felicidade. Ao tentar resolver esse problema, Aristóteles sinaliza que haveria, conforme as preferências e as opiniões mais comuns, três tipos de vida que se destacariam como candidatas: uma vida política, uma de prazer e outra contemplativa. Porém, o filósofo indica que duas das candidatas mais solicitadas não seriam adequadas à forma de vida feliz, e que analisará a contemplativa posteriormente. De todo modo, é nessas discussões que percebemos propostas que sugerem uma alma com capacidades mais elementares, cada uma permitindo ao homem realizações de diferentes atividades que configurariam formas diferentes de viver. Ao tratar disso, salienta que a vida procurada seria um tipo de atividade capaz de ser bem-feita ou bem realizada pelo homem, sendo, por isso, de acordo com a virtude melhor e mais perfeita ou completa². Destaca como função do homem o bom desempenho de tal atividade e ainda a classifica como atividade daquilo que no homem tem razão. O que se faz de mais bem feito seria aquilo que se considera virtuoso, e a exigência disso introduz a questão da necessidade da virtude para o entendimento do que seja a felicidade e para sua consecução. Ademais, salienta que quando trata de virtudes e atividades virtuosas, refere-se às virtudes da alma, o que valida nossa preocupação com o tratamento dispensado pela *EN* ao tema.

Sendo assim, toda a reflexão, embora tenha como pano de fundo os interesses da pesquisa sobre a felicidade, prepara o terreno amplo da discussão sobre as virtudes da alma humana, que se estenderá ao longo dos livros seguintes do tratado. Também por isso num outro momento do Livro I, no qual Aristóteles cede espaço às questões da alma, o autor o faz a fim de tipificar as duas formas de virtude que entende ser existentes. Assim, em I 13, considerando tratados exotéricos que propõem duas “partes”, apresentamos uma alma racional e uma não racional. Sobre esta última ainda afirma

² Vamos manter as duas formas de traduzir *teleiōs* associada à virtude porque não podemos defender neste estudo uma ou outra das formas de traduzir o termo. Isso implicaria em uma exposição cuidadosa do motivo da escolha, que é tanto de tradução quanto de interpretação.

que em certa medida participa ou ouve a razão, enquanto há nela também algo que em nada participa, parecendo mesmo contrário à razão, propondo ainda divisão semelhante com relação à “parte” racional.

Portanto, parece-nos que estão em discussão teorias “psicológicas”, ainda que o filósofo ressalte que a pesquisa sobre a alma somente será feita conforme o que um tratado ético-político exige para formar bons homens e bons políticos. Tal formação, que pede apenas um mínimo conhecimento sobre as questões da alma dos cidadãos e se conduz a partir da proposta de uma alma bipartida³, encaminhando tanto a questão das virtudes humanas quanto das vidas ativas que aperfeiçoam, aponta para dois tipos especialmente humanos, o contemplativo e o político. Ainda no Livro I, porém, Aristóteles parece acenar para um possível destaque da vida contemplativa, garantida pela alma racional em seu uso teórico. Todavia, o mesmo Livro salienta que o homem é naturalmente político. Desse modo, o questionamento sobre a melhor forma de vida e atividade aparece relacionado às menções feitas às “partes” da alma e por isso entendemos que a discussão acerca do que há de mais propriamente humano deva ser conduzida, como entendemos que fez Aristóteles, pelas questões da alma que iniciam com o Livro I, mas que não se circunscrevem a ele.

Por isso, para responder à questão sobre o que na alma é propriamente humano, inicialmente faremos uma visita aos três tipos de vida apresentados em I 5, à proposta da vida de atividade virtuosa em I 7, e em seguida trataremos de modo especial I 13, que aborda duas “partes” a alma e suas “subdivisões”. Deste último capítulo também observaremos as indicações feitas acerca da alma não racional, de sua relação com a racional e o início, a partir da questão psíquica, da teoria das virtudes (éticas, em especial). Por fim, pesquisaremos as diferentes capacidades psíquicas que foram assinaladas em I 13, buscando nas assertivas do Livro VI o que aponta para a primazia ou não de um dos usos da alma racional como o que há de propriamente

³ O livro *Aristotle on emotion* (2002) soa-nos quase como um manifesto a favor da proposta de uma alma bipartida feita na *EN*. Nele, entre outros motivos da aceitação de tal bipartição, estaria a questão da comunicabilidade entre a parte racional e a não racional da alma, que permitiria a *paideia* ética e a pesquisa psicológica ético-política feita pelo filósofo. Não concordamos com a proposta de uma partição da alma, tampouco com uma bipartição, mas concordamos com o motivo que Fortenbaugh assinala para tal: alma não racional seria apta a participar da razão e por isso apta a uma espécie de educação.

humano. A discussão contará com o apoio das teorias da alma presentes no *De anima*⁴, quando possível e necessário.

1. A ALMA CONFORME O LIVRO I DA EN

Definir a alma e suas capacidades (*dýnameis*) não é tarefa da *EN*; saber se ela é divisível, se suas capacidades são distintas também não, adverte Aristóteles (*EN* I 13 1102a29-32). Ao que tudo indica, o tratado cujo assunto se adequa melhor a estas investigações é aquele que foi intitulado, aparentemente de forma conveniente, *Perì psychés* ou *De anima* (Sobre a alma). À pesquisa feita num tratado ético-político cabe abordar tal assunto da maneira como se abordam as questões que lhe são próprias, com a precisão que assuntos variáveis permitem ter e na medida em que seu conhecimento seja necessário ao futuro legislador. Todavia, concordamos com a opinião de Prudente (2014) quando afirma que para compreender algumas noções presentes na *EN* é necessário recorrer ou ter ao menos um contato com as questões sobre a alma abordadas no tratado dedicado a este assunto. Por esse motivo recorreremos ao *DA* ao longo desta investigação, quanto conveniente, especialmente porque pesquisaremos uma possível teoria da alma humana que se imiscui no texto da *EN*. Porém, aqui não cabe fazer uma exaustiva pesquisa que permita conhecer, entre outras questões, uma definição mais bem elaborada de alma. Não obstante, podemos indicar que no *DA* é afirmado que ela é o primeiro princípio da vida, sendo associada ao corpo numa relação hilemórfica porque é definida como forma do corpo. O composto ao qual se chama ser humano é por isso designado como o conjunto (*syñolon*) de matéria (*hylé*) e de forma (*morbhé*), uma não existindo sem a outra. Assim, a alma é aquilo que permite ao homem perceber, conhecer, mover-se; em suma, viver conforme o que seu conjunto permite. “E a alma é isto por meio de que primordialmente vivemos, percebemos e raciocinamos. Por conseguinte, a alma será certa determinação e forma, e não matéria e substrato” (*DA* II 2 414a12-14)⁵. Enformando a matéria, ela se constituiu como um mosaico de capacidades (*dýnameis*) que permite ao corpo animado fazer tudo que faz. E a cada espécie é conferida uma alma que lhe é definidora, tipificadora, sendo por isso que Aristóteles a considera

⁴ As referências ao tratado serão indicadas a seguir pela abreviação *DA*.

⁵ Para as citações do *DA* usaremos a tradução de Maria Cecília dos Reis, publicada em 2006 pela Editora 34.

forma da matéria que anima. Então, a alma vivifica, atualiza as potências dos corpos orgânicos e é graças a ela que o conjunto corpo/alma pode levar um certo tipo de vida⁶. Em suma, ela faz o corpo natural ser o que ele é (*DA II 2 412b10 s.*).

Sendo nosso interesse aquilo que desde a alma se configura como humano, ao voltarmos nosso olhar para o Livro I da *EN* percebemos o início de uma discussão sobre o que é específico do homem. Para definir isso, o filósofo procede inicialmente em I 5 a uma análise dos tipos de vida que os homens frequentemente consideram felizes e em I 7 procede, por exclusão, a uma indicação de três tipos de vida, que entendemos como decorrente das três capacidades psíquicas ali sinalizadas:

Excluamos, portanto, a vida de nutrição e de crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como “a vida do elemento racional” também tem dois significados, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a aceção mais própria do termo (*EN I 7 1098a1-7*)⁷.

⁶ Vamos nos ater a essas indicações do *DA* sobre o que seja a alma e a elas retornar quando preciso, pois, como já assinalamos, valemo-nos deste tratado apenas para que esclareça alguns aspectos sobre o assunto estudado. Não é nosso intento reconstruir ou exaurir as questões da alma apresentadas pelo *DA* neste momento. Mas chama nossa atenção a proposta de Boyle, porque condiz com o nosso entendimento da teoria da função humana: “Para entender o que é uma alma animal, é necessário compreender como a animalidade transforma o modo de organização característico de uma alma nutritiva, o tipo de alma que aparece primitivamente nas plantas; e entender o que é uma alma racional requer entender como a racionalidade transforma o modo de organização característico de uma alma animal” (BOYLE, 2017, p. 16, tradução nossa). Não podemos, no entanto, ir muito além e por isso não destacaremos, por exemplo, aquilo que para Robinson (2010, p. 224) talvez possa ser visto como específico à alma humana: a indicação em *DA II 2 413a3s.* de que certas partes da alma talvez se atualizem não em corpos físicos, apontando para a teoria que se delineará posteriormente (*DA II*) acerca do intelecto possível e do intelecto agente. Segundo o estudioso, isso apontaria para o fato de que as definições de alma salientadas no Livro II e que citamos acima não seriam suficientes para determinar a alma particularmente humana, mas lembramos que a *EN* nos indica apenas abordar o assunto da alma o quanto for necessário às questões ali discutidas. Então não faremos esta incursão porque não a percebemos nas linhas da *EN*, tratado no qual se centra nosso estudo.

⁷ Para as citações da *EN* usaremos a tradução encontrada na Coleção *Os pensadores*, edição de 1979.

Neste passo percebemos o início da exposição sobre a alma na *EN*, cujas primeiras considerações são feitas no chamado argumento da função, que procura identificar o que é propriamente humano e definir a felicidade. O argumento ressalta o papel da alma racional ao afirmar que a função do homem é identificada com o realizar/viver uma vida ativa conforme o que no homem tem razão, realização excelente ou bem feita, isto é, virtuosa. Isso poderia indicar que a função e a vida em questão fossem relacionadas com as atividades racionais tão somente. Porém, pensamos que se trate de um jeito especificamente humano – aquele que segue as propostas da razão – de se fazer tudo que um homem é capaz de fazer, inclusive exercer outras capacidades além da racional. O que parece concorde com as linhas do *DA* (II 2 413a20-28) nas quais se distinguem as capacidades da alma, que parecem solicitar determinado tipo de atividades e, pensamos, igualmente modos de vida e os bens que os motivam.

Destes, vemos Aristóteles descartar como vida propriamente humana aquela dedicada à perseguição de gozos físicos. Isso porque tal vida é considerada “bestial”, sendo que até bois e cavalos se deslocariam e fariam tudo quanto fariam para conseguir satisfazer seus prazeres. Embora o prazer também seja realidade na vida humana e tido como natural, não se configura como sua finalidade última. Tampouco a capacidade que permite ao homem sentir prazer seria exclusividade dos seres humanos. Em contrapartida, também no Livro I 7 o filósofo afirma que o ser humano é cidadão por natureza (afirmação que se repete, por exemplo, em *EN* IX e *Política* I). Tal assertiva leva a indagar se a melhor forma de vida que um homem é capaz de viver seria aquela política; vida associada às virtudes práticas, pois procura-se por um tipo de vida ativo. No entanto, não podemos esquecer que um terceiro tipo de existência humana ainda receberá tratamento no Livro X, sinalizando que a discussão não se dá por encerrada na abertura do tratado. Não obstante, as afirmações feitas até então nos permitem ter uma perspectiva dos caminhos que a discussão aristotélica sobre a felicidade percorrerá. Permite mesmo que afirmemos que seria impossível levar as ponderações sobre o assunto adiante sem considerar aspectos psíquicos mínimos que passam pelas distinções das capacidades da alma e do que cada uma permite ao homem realizar, seus usos e as considerações sobre o bem a ser buscado. Portanto, em I 8, considerando o que se opinava comumente, Aristóteles aborda a questão dos diferentes bens. As opiniões correntes indicavam três classes deles, sendo uns descritos como exteriores, outros como do corpo e outros ainda como relativos à alma. O filósofo entende como mais verdadeiros os

bens relativos à alma, alcançados por ações e atividades psíquicas. Sendo esta uma opinião com a qual muitos filósofos concordavam, pensava que deveria ser verdadeira.

As opiniões fomentam também a discussão pelos tipos de vida, porque cada um segue em sua existência conforme aquilo que julga ser o melhor a ser escolhido e buscado e a isso chama “bem”. Mais ainda, a isso costuma-se chamar “o bem”, o maior e melhor dos bens, identificado por todos como a felicidade; e embora haja grande discordância acerca do que ela seja, Aristóteles a especifica como um bem da alma. A asserção é reforçada em *ENI* 13, quando se propõe a felicidade como atividade da alma conforme a virtude perfeita ou completa. Por isso, para compreender melhor o que seja a felicidade, o filósofo julga necessário estudar a natureza da virtude. Ele explica que a virtude a ser estudada é humana, como são humanos o bem e a felicidade que procura delimitar. Por conseguinte, escreve:

Por virtude humana não entendemos a do corpo, mas a da alma; e também à felicidade chamamos uma atividade da alma. Mas, assim sendo, é óbvio que o político deve saber de algum modo o que diz respeito à alma [...]. O político deve estudar a alma tendo em vista os objetos que mencionamos e quanto baste para o entendimento das questões que estamos discutindo, já que os nossos propósitos não parecem exigir uma investigação mais precisa, que seria, aliás, muito trabalhosa (*ENI* 13 1102a16-26).

Assim, o estudo da alma que um legislador buscaria empreender teria por finalidade tornar os cidadãos bons e entender como isso é possível, o que bastaria para o tipo de investigação feito. Talvez este seja um dos motivos, quando o tema é a alma humana, do tratado apontar a existência de textos exotéricos a serem considerados. Destaca neles a mencionada teoria que afirma que a alma apresenta uma “parte” racional e outra não racional (*ENI* 13 1102a29; cf. também *Política* VII 14). Aponta que costuma-se aceitar igualmente uma “subdivisão” das tais “partes”⁸ psíquicas não racionais, propondo à não racional primeiro uma capacidade nutritiva (*threptikós*), responsável pela nutrição e pelo crescimento. Esta é considerada presente em todos os animais vivos, adultos, embriões, lactantes, etc., mas a excelência de tal capacidade, por esse aspecto comum aos animais e aos seres vivos em

⁸ Vamos destacar a palavra “parte” com aspas quando nos referirmos às “divisões” da alma porque, veremos mais adiante no artigo, não entendemos que a alma descrita por Aristóteles seja partida.

geral, é reforçada como não sendo especificamente humana. Além disso, a capacidade nutritiva parece ter seu melhor funcionamento ao longo do sono, quando se diz que todos são iguais pela inatividade das almas. Portanto, tal capacidade, descrita como não referente às questões ético-políticas, não terá lugar na investigação empreendida pelo filósofo.

Não obstante, Aristóteles segue com o exame da “parte” não racional da alma e escreve:

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão. Com efeito, louvamos o princípio racional do homem continente e do incontinente, assim como a parte de sua alma que possui tal princípio, porquanto ela os impele na direção certa e para os melhores objetivos; mas, ao mesmo tempo, encontra-se neles um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe (*ENI* 13 1102b13-19).

Para Aristóteles esse princípio opositor à racionalidade aparece nitidamente no caso dos incontinentes e dos continentes, pessoas nas quais a “parte” racional e a não racional, esta última na figura dos desejos, entram em conflito quanto aos objetos a serem perseguidos⁹. Assim, adverte-nos de que na alma há algo que é contrário à razão, resistindo-lhe e fazendo-lhe frente. Isso parece nem participar da “parte” racional, embora no continente obedeça-a; no temperante e no bravo obedece ainda mais, “pois em tais homens ele fala, a respeito de todas as coisas, com a mesma voz que o princípio racional” (*ENI* 13 1102b28)¹⁰. Mesmo que isto pareça não participar da alma racional, os exemplos de virtudes e virtuosos dados no passo nos mostram que essa faculdade ou capacidade da alma não racional é constituída por querer (*boúlēsis*), apetite (*epithymía*) e impulso (*thymós*), que são desejos aptos a ouvir a razão, obedecê-la e até participar dela, embora o apetite pareça sempre fazer o contrário.

Assim, Aristóteles novamente afirma que a “parte” não racional é ou parece ser dupla. Isso porque a capacidade nutritiva não participa da razão, mas a desiderativa em geral participa, ao menos de certo modo (*ENI* 13 1102b32), porque, no mínimo, é capaz de ouvir e obedecer à razão, como

⁹ A questão da acrasia é muito mais complexa do que esse resumo aqui apresentado, mas no momento não nos caberia discuti-la em detalhes, bem como nos faltariam recursos para encampar a tarefa no presente estudo.

¹⁰ Tradução de Zingano (2008), no original: πάντα γὰρ ὁμοφρονεῖ τῷ λόγῳ.

um filho ouve e obedece a um pai. Conselhos, censuras e exortações comprovam, portanto, que o não racional é, de certo modo, persuadido pela razão. O argumento/exemplo do filho e do pai dá azo ao nosso argumento porque o filho pode ainda não possuir plenamente a razão em ato, mas é considerado, na *Política* (Livro I 13)¹¹, como parte da família, cujo elemento racional é figurado pelo pai, sendo este o representante da razão prática na analogia apresentada na *EN*. Essa participação, enquanto não se atualiza a potência de razão do filho, é símbolo da participação do que na alma há de menos racional na razão. Ademais, em aspectos metafísicos e ontológicos, um filho não é somente um ser diferente e apartado do ser do pai. Ele é um ser humano ainda incompleto, mas que também compartilha de certo modo do ser do pai. Então, a analogia aponta para um elemento racional em si e um outro que é apto a obedecê-lo, afirmando a duplicidade da alma, mas também da capacidade racional que tem um uso racional em si e outro que o ouve. Cada destas “partes” é uma componente indispensável de uma alma humana una, que só pode ver atualizadas suas múltiplas capacidades pelo composto corpo/alma, como nos informa o *DA II*. Neste ponto a *EN* indica igualmente a existência de uma virtude ética e de uma virtude dianoética, relacionadas às duas “partes” da alma. Quando se fala do caráter humano, no entanto, está-se a falar da virtude ética, entendida por Aristóteles como disposição digna de louvor que mira o meio-termo, quando o agente se comporta bem diante de suas paixões e tem desejos concordes à razão.

Disso tudo nos interessa especialmente tentar entender a “divisão” da alma racional¹² no final do Livro I. Mas tal discussão só ganhará fôlego e

¹¹ Nesse Livro da *Política* a proposta de que na alma há algo que governa e algo que é governado serve mesmo de base para a distinção entre os homens. Chega a afirmar com isso a necessidade de uns governarem e outros obedecerem a estes: “Pois o escravo não tem a completa capacidade de deliberar, mas a mulher tem, mas sem autoridade, mas o filho a tem, mas imperfeitamente” (*Política*, I, 13, 1260 a13). Porém, não poderemos explorar mais essas diferenças neste estudo, mesmo porque são pouco sinalizadas na *Ética nicomaqueia*, nosso alvo principal.

¹² Assim como entendemos que já havia feito em *EN I 7 1098a7* e como faz em *Política VII 14 1333a16-30; 15 1334b17-21*. Parece ser esta também a interpretação feita, muito antes da nossa, por Tomás de Aquino, que escreveu: “Primeiro, divide as partes da alma em racional e irracional. Segundo, subdivide a parte irracional. Terceiro, subdivide a parte racional da alma” (*Comentário a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, I.19, 142 (2010, p. 123), tradução nossa). E diferente, ao que parece, do entendimento de Broadie (1999, p. 213), que pensa que só no Livro VI (1138b35-1139a17) Aristóteles sairia pela primeira vez da divisão da alma em parte racional e parte responsiva à razão para dividir a parte racional em teórica e prática.

maiores problemas no Livro VI. Por isso, por ora basta indicarmos que ao falar da possibilidade do não racional ser persuadido pela razão, o filósofo segue afirmando que:

[...] se convém afirmar que também esse elemento possui um princípio racional, o que possui tal princípio (como também o que carece dele) será de dupla natureza: uma parte possuindo-o em si mesma e no sentido rigoroso do termo, e a outra com a tendência de obedecer-lhe como um filho obedece ao pai (*ENI* 13 1103a1-3).

Assim, compreendemos que o passo salienta a existência de um uso prático da capacidade de razão, bem como de um uso teórico, que aqui parece ser indicado como superior, embora ainda nos restem dúvidas sobre a questão, que voltará a ser tratada posteriormente nos Livros VI e X. Por ora, parece-nos explícita apenas a proposição das almas racional e não racional em sua relação como abertura para a análise das virtudes éticas e dianoéticas que ali se inicia¹³, cada uma relacionada a um dos usos da razão. Mas para ressaltar essa interpretação devemos continuar a examinar as propostas de *ENI* 13 acerca das diferentes capacidades psíquicas e sua implicação na vida propriamente humana.

2. AS CAPACIDADES DA ALMA HUMANA

O capítulo I 13 da *EN* provavelmente está interessado em introduzir a discussão das virtudes, mais especificamente da virtude ética frente à felicidade humana, e por isso acaba por não trazer muitas informações sobre a alma. Porém, é possível apreender um pouco mais, provavelmente, que a

¹³ S. Broadie escreveu: “O bem supremo de Aristóteles é o bom funcionamento do ser humano enquanto humano; funcionar bem nada mais é do que ‘atividade de acordo com a virtude (ou excelência)’; e isso ele interpreta de modo que a virtude prática (como normalmente entendida) se torne o foco de atenção” (1999, p. 57, tradução nossa). Mas é interessante observar também que a estudiosa propõe, linhas adiante, que a distinção entre desiderativo responsivo e racional somente corresponde à divisão entre virtudes de intelecto e de caráter em certo ponto (*EN* I 13 1103a1-15). Isso porque a parte prescritiva não seria puramente intelectual e porque as virtudes de caráter não seriam apenas da parte responsiva (cf. BROADIE, 1999, p. 71-72). Não discordamos da proposta da autora como um todo, porém, também não enxergamos como a correspondência possa não existir, se – a despeito do aspecto misto disso que ela chama de faculdade responsiva – também aponta para o que sinalizamos, a indissociabilidade das capacidades anímicas que leva ao que pode ser mais propriamente humano: ser um ser “misto”, complexo como sua alma.

popular e ali conveniente bipartição. Com o auxílio do *DA*, pensamos que a alma é melhor entendida a partir do estudo de suas capacidades e do que elas permitem ao corpo desempenhar, sendo o mesmo válido para as propostas sobre o assunto feitas na *EN*. Aristóteles escreve: “[...], digamos então que o animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos se diz o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento” (*DA* II 2 413a20-28). Mesmo que as capacidades não estejam presentes em todos os seres vivos, parece que a melhor forma de entender a alma, desde as plantas até animais mais complexos como o homem, é como princípio animador que confere capacidades ao corpo vivo. A *psyché* conferiria vida ao todo orgânico constituinte do corpo, como vimos, sendo também tipificadora da espécie de ser que possui certo tipo de alma e certas capacidades. No homem, estas permitem desde o mais simples tato até a percepção sensível mais sutil que conduziria à imaginação (*phantasia*), como podemos ler no passo que segue:

O viver subsiste nos seres vivos por conta deste princípio, e o animal constitui-se primordialmente pela percepção sensível. Pois dizemos que são animais – e não que vivem – também os que não se movem nem mudam de lugar, mas possuem percepção. E, da percepção, é o tato que em todos subsiste primeiro. E, assim como a capacidade nutritiva pode estar separada do tato e de toda e qualquer percepção sensível, também o tato pode estar separado dos demais sentidos. Denominamos nutritiva tal parte da alma, da qual participam também as plantas. Todos os animais, por outro lado, revelam possuir o sentido do tato – e diremos posteriormente por meio de que causa cada uma dessas coisas. Por ora, é suficiente dizer apenas isto: que a alma é princípio das capacidades mencionadas – nutritiva, perceptiva, raciocinativa e de movimento – e que por elas é definida (*DA* II 2 413b1-13).

Com este passo entendemos que é conferida unidade à alma, denominada princípio de diferentes capacidades. Assim, Aristóteles nos dá uma possibilidade maior de compreender a participação do sensível no inteligível, bem como do racional no não racional da alma descrita na *EN*. Com isso, retornamos à proposta de uma alma com duas “partes”. Se são capacidades de algo uno, não seriam totalmente desconectadas, relacionando-se de algum modo, participando umas das outras, de acordo com o que lemos em I 13. Também conforme o que explica Zingano (1998, p. 37): “A alma é uma única

forma com diferentes funções”, e como reforça Wolf em texto que confirma o que expusemos:

Como acentua Aristóteles, a fala de partes da alma não deve ser compreendida como se realmente se tratasse de algo separável. Para os gregos, a alma não é uma coisa composta de partes, mas a totalidade das capacidades vitais, o princípio vital do corpo (no caso mais simples, das plantas, por exemplo, a mudança na matéria). É só no conceito que as partes podem ser separadas; trata-se de diversos aspectos do princípio vital de *um* ser vivo (WOLF, 2010, p. 43)¹⁴.

Assim, das salientadas capacidades que vivificam o corpo podemos entender que alguns seres têm apenas a nutritiva ou reprodutiva. Outros têm a perceptiva e igualmente a desiderativa. Todavia, são poucos os seres que dispõem também da capacidade de razão. Portanto, a partir das descrições e afirmações feitas até agora, percebemos uma espécie de sucessão entre as capacidades. Mas, qual o motivo de serem dispostas assim? A resposta do filósofo é que:

[...] sem a nutritiva não existe a capacidade perceptiva, embora nas plantas a nutritiva exista separada da perceptiva. E, novamente, sem o tato, nenhum dos outros sentidos subsiste, embora o tato subsista sem os outros, pois diversos animais não têm a capacidade perceptiva, uns têm a locomotiva e outros não. Por fim, pouquíssimos têm cálculo e raciocínio. Pois, entre os seres percíveis, naqueles em que subsiste cálculo também subsiste cada uma das outras, nem todos têm cálculo (e alguns nem sequer imaginação, ao passo que outros vivem unicamente por meio dela). O intelecto capaz de inquirir requer uma outra discussão. É claro, então, que o enunciado de cada uma destas capacidades é também o mais apropriado a respeito da alma (*DA* II 3 415a1-13).

A relação entre as capacidades em sucessão indica a unidade da alma e as descrições das almas racional e não racional que aparecem em I 13. Com o auxílio que o *DA* traz para tentarmos compreender melhor certas questões levantadas pelo começo da *EN*, pensamos que mesmo neste último tratado, o que costuma ser chamado “parte” da alma parece ser capacidade daquilo que

¹⁴ Ainda sobre este assunto, Sara Broadie (1999, p. 217), ao tratar da relação do intelecto com o desejo na noção da ação, indica que não há ali sentido de falar em uma divisão, a não ser no sentido em que se tem perspectivas diferentes sobre uma mesma coisa.

o filósofo entende por *psyché*, sendo esta definida pelo que faculta ao corpo com o qual forma um todo substancialmente uno desempenhar: o exercício ou uso de suas capacidades – das mais básicas às mais complexas. Com os dois tratados em questão neste momento ainda é possível afirmar que a alma move sem ser movida, proporcionando o movimento local e de certas partes do corpo (*DA* II 4 415b s.; *Fís.* II). Também é responsável por movimentos como o de crescimento e decaimento, relacionados à capacidade nutritiva.

Assim, após o que apresentamos, é possível entender *EN* I 13 como o passo no qual Aristóteles menciona uma alma bipartida a fim de defender a existência de diferentes virtudes que comporiam a vida feliz, cada uma relacionada a uma “parte” da alma. Entender essa proposta somente às luzes da *EN* não nos pareceu suficiente e, por isso, recorreremos ao *DA*. Entendemos também a alma como algo uno, sem “partes” totalmente isoladas umas das outras, interpretação proposta a fim de compreender melhor como as capacidades anímicas podem participar umas das outras; como o não racional, ao menos o não racional desiderativo¹⁵, participa da razão prática e como I 13 também sinaliza relação semelhante na alma racional. Assim, o não racional igualmente participa da vida mais humana, sendo que as capacidades indicadas são importantes à nossa discussão por serem, como na proposta de Robinson (2010, p. 224), elementos de uma alma “descritiva dos seres humanos”.

Após estas considerações que nos levaram à distinção dos seres por suas almas, das capacidades e suas respectivas virtudes, percebemos um grande destaque que a *EN* dá às virtudes da capacidade não racional desiderativa. Este assunto estende-se desde o final do Livro I até, pelo menos, o final do Livro V. Todavia, para os intentos desta pesquisa não seria viável dispensarmos longo tempo e longas páginas ao tratamento da virtude ética em geral, nem das virtudes éticas particulares, já que procuramos aquilo que na alma é mais propriamente humano. Pensamos que tais virtudes sejam humanas, embora apareçam estreitamente ligadas à capacidade desiderativa da alma, sendo que esta não é exclusivamente humana. Porém, Aristóteles indica como capacidade anímica de exclusividade humana a racional e que esta é associada, ao menos em seu uso prático, à capacidade não racional desiderativa

¹⁵ Pensamos que seja isso que Nussbaum (2009) explica quando aborda as semelhanças sobre o movimento voluntário do animal no *MA* e nas teorias éticas de Aristóteles, afirmando que “nossa natureza animal compartilhada é o fundamento de nosso desenvolvimento ético” (NUSSBAUM, 2009, p. 250).

e às virtudes éticas. Por essas constatações, é chegado o momento em que daremos um mínimo de atenção à alma não racional, portanto, a seguir buscaremos descrever sucintamente cada uma das capacidades que lhes são associadas e, apenas quando necessário, mencionaremos suas virtudes, buscando dentre elas algo que indique o que é mais propriamente humano.

3. A ALMA NÃO RACIONAL E SUAS CAPACIDADES

Da alma não racional já vimos, ao tratar de I 13, Aristóteles afirmar que pode ouvir, obedecer e até participar da razão de certo modo, quando se trata da capacidade desiderativa. Sobre isso já dissemos o bastante para este breve estudo, porém cabe lembrar essa possibilidade que nos soa como sua característica mais destacada e específica, porque nos sinaliza a possibilidade de entender que as “partes” da alma descritas na *EN* não são isoladas entre si, mas manifestações de uma mesma alma. Assim, este momento do estudo buscará mais que descrever as tais capacidades: pretende indicar os aspectos peculiares à alma não racional, destacando que o desiderativo tem em potência, ou seja, naturalmente, a participação na razão prática, mas é atualizada por força de educação ética. Unidos os fios da alma humana, pensamos que ficará mais viável a designação daquilo que na alma é mais propriamente humano.

O estudo, por questão de exequibilidade, não ficará nas questões relativas às virtudes éticas, já o dissemos. Fora isso, vale ressaltar que, de modo geral, a virtude ética é apontada como a excelência da capacidade de desejar no homem. Esse tipo de perfeição coloca em contato a alma não racional com a racional prática, porque é impensável, na teoria da virtude aristotélica, separar a virtude ética e a virtude dianoética da prudência, como veremos a seguir. Elas são alguns dos melhores estados possíveis das duas “partes” da alma discutidas na *EN* e são propostas como não naturais, mas, ao que tudo indica, crescem e se desenvolvem juntas, embora por modos diversos em uma educação ético-cidadã.

Após sinalizar para a união indispensável entre estas virtudes da alma humana, podemos começar nossa visita às questões da alma não racional, observando muito rapidamente sua capacidade que, segundo Aristóteles, não tem parte na virtude e na vida propriamente humana: a capacidade nutritiva ou vegetativa.

As informações dadas pela *EN* sobre a capacidade nutritiva são pouquíssimas e nem sempre favoráveis. No *DA* também há pouco sobre ela, quando lhe é dedicado o capítulo 4 do Livro II, que a associa à capacidade de reprodução de “outro como si mesmo” (*DA* II 2 416b23). A bem da verdade, já sinalizamos a maioria dessas informações nos itens apresentados acima e, por isso, somente iremos abordar agora os aspectos mais relevantes ao nosso intento.

O Livro I da *EN* é o que mais nos fala dessa capacidade, e ainda fala pouco. Por exemplo, ela é mencionada em I 13 quando da descrição das capacidades da alma. Nesse ponto do tratado, Aristóteles nos desencoraja de prosseguir, em estudo ético-político, com a investigação acerca das coisas próprias à capacidade nutritiva, já que ela é sabidamente responsável pela procriação, pelo crescimento e pela nutrição, sendo percebida não somente nos seres humanos, mas em todos os animais e ainda nas plantas. A indicação de que não se trata de coisa relativa especificamente ao que é humano poderia ser razão suficiente para nos fazer desistir de abordá-la, porém, quando Aristóteles a associa ao se nutrir e ao se reproduzir, pensamos que possa estar, numa alma una, relacionada ao desiderativo, e mais especificamente ao que no desiderativo é chamado de apetitivo. Isso porque Aristóteles descreve esse tipo de faceta do desejo humano como aquele que se interessa por prazeres, mais especificamente por prazeres do corpo. E ainda que a alimentação e a reprodução sejam aspectos afirmados como não racionais ou sequer tocados pela razão humana, não levando a capacidade nutritiva a ser considerada em questões de convívio político, entendemos que, no âmbito humano, se ela participa de certo modo do desiderativo apetitivo pode fazer parte de algo que extrapola o puro campo do não racional. Talvez seja associada àquilo que no Livro I 13 é indicado como o que não ouve a razão na “parte” apetitiva. Talvez em alguém eticamente educado possa ser a parte da alma não racional que também proceda ou seja guiada de um certo modo pela razão. Porém, o texto não permite a expansão dessas conjeturas e por isso daremos mais atenção à “parte” não racional desiderativa. Para isso também recorreremos ao *DA*, quando necessário.

3.2. A capacidade desiderativa

Quanto à capacidade desiderativa da alma, a partir do que lemos em *ENI* 13, ela é “parte” da alma não racional, mas capaz de ouvir, obedecer e participar da razão. Ali ela é apresentada pelo exemplo da continência e da incontinência, disposições relativas a prazeres físicos indicadas como sinais de que na alma humana não racional existem elementos que podem ir em sentido oposto à razão prática, caso da incontinência, mas que também podem obedecê-la, caso da continência. Assim, entendemos que a capacidade desiderativa se mostra por tipos diferentes de desejo, conforme a sua possibilidade de ouvir e obedecer à razão prática. Essas espécies de desejo, por sua vez, perfazem uma capacidade desiderativa global e una (*haplôs orektikón*), que se manifesta pelo gênero desejo (*órexis*).

Como vimos, o desiderativo é comum a todos os animais, permitindo sentir e buscar algo desejado ou fugir de algo indesejável. Além disso, o desejo é a causa eficiente da ação porque sem um fim ou bem a se buscar não há ação; mas é o desejável (*tò orektón*), isto é, o bem procurado, a causa final da ação. Então, o desejo precede a atividade no tempo e ele faz mover porque é preciso que o animal se movimente em direção ao objeto desejado a fim de alcançá-lo. Assim, em última análise, existe “algo único, de fato, que faz mover: o desejável” (*DA* III 10 433a21), sendo uma capacidade da alma do tipo desiderativo que move em direção ao objeto que se deseja, enquanto o próprio desejável se mantém estático. “Em suma, é isto o que foi dito: na medida em que o animal é capaz de desejar, por isso mesmo ele é capaz de se mover” (*DA* III 10 433b28). A partir disso, Aristóteles explica como ocorre a ação:

[...] primeiro, o que faz mover, segundo, aquilo por meio de que move, e terceiro, aquele que é movido. E de dois tipos o que faz mover – um é o imóvel, outro é o que faz mover sendo movido –, o bem praticável, por sua vez, é imóvel; o que faz mover sendo movido é a capacidade de desejar (pois aquele que deseja move-se enquanto deseja, e o desejo é um certo movimento, quando é desejo em ato), e aquele que é movido, por fim, é o animal. O órgão por meio do qual o desejo move é, de sua parte, algo corporal – e por isso, é nas funções comuns ao corpo e à alma que se deve inquirir sobre ele (*DA* III 10 433b13-21).

O passo do *De anima* esclarece que o desejo é entendido como um fruto da capacidade desiderativa da alma que move a ação, por isso,

dizendo respeito aos fins. Associa-o ao intelecto prático (*DA* III 10) e a *Ética Nicomaqueia* I 13 o indica como devendo se harmonizar com as sugestões de ação feitas por tal intelecto, para que mova de certo modo, ou do modo certo. Nesse sentido, a mencionada harmonia é possível, pois o desejo, apesar de não racional, é capaz de ouvir, seguir e participar da razão, mais ou menos, como proposto na exposição de Aggio:

[...] Aristóteles pressupõe uma possível e necessária harmonia das nossas afecções da parte não racional, tais como os desejos e as emoções, com a nossa racionalidade prática. Para ele, desejo e razão são inseparáveis, como o corpo e a alma, a cera e o selo impresso, o mármore e a estátua. Inseparáveis, todavia distintos. Por isso, mesmo desprovido ele próprio de razão, o desejo pode participar dela, e por outro lado, mesmo a razão desprovida de desejo, ela pode participar dele (AGGIO, 2017, p. 21).

Graças a esses diferentes tipos de participação, entendemos que Aristóteles expõe mais de uma forma de desejo, em relações diferentes com a razão prática. Vimos também que o desiderativo, em sua capacidade de ouvir, obedecer e participar da razão tem em potência as virtudes éticas. Mas estas só existem quando um certo tipo de razão, o prático, em seu melhor estado, o prudente, age em seu interior, desenvolvendo-se junto com elas. Isso leva a bem desejar e agir, aponta para a relação possível, e possivelmente boa, entre as capacidades da alma, sendo as virtudes éticas “perfeições no sentir” (SPINELLI, 2007, p. 167) e no desejar, sentir e desejar conforme a boa medida, seguindo a reta razão, com harmonia entre o uso prático da razão e o não racional desiderativo, o que parece ser próprio, embora não necessariamente atualizado, do ser humano. Sobre a importância desta relação na *EN*, Sara Broadie escreveu:

[...] a ética para Aristóteles está preocupada com o bom funcionamento do lado racional da alma, ‘racional’ sendo amplamente e não somente estritamente a parte racional, mas também a parte responsiva-à-razão, é dignificada pelo título. As virtudes a serem investigadas são as qualidades pelas quais cada uma dessas funciona como deveria. Essa concepção de um todo complexo no qual uma parte não é razão, mas está essencialmente relacionada à razão como aquilo que deve responder a ela, está no coração da ética de Aristóteles (BROADIE, 1999, p. 62-63, tradução nossa).

Consideradas as capacidades não racionais e a necessidade de sua boa conjugação com a razão prática para a virtude ética e para o bom

funcionamento de toda a alma, na sequência discutiremos a alma considerada racional. Porém, tratá-la-emos a partir dos usos da capacidade de razão que podem ser aperfeiçoados, bem como dos objetos com os quais se relacionam. Isso porque a *EN* não delimita exatamente um conceito ou uma teoria da razão, mas a aborda, entre outros modos, pela consideração de suas virtudes. Por isso, pensamos que tal panorama seja conveniente neste ponto do estudo porque permitirá, a seguir, que defendamos dentre essas capacidades e virtudes aquelas que sinalizam o que é mais propriamente humano, indicando-nos o bom caminho para a argumentação.

4. A CAPACIDADE RACIONAL DA ALMA E SEUS USOS

Devemos agora dar atenção ao que o filósofo propõe sobre a alma racional e esboçar brevemente suas virtudes. Este passo é necessário ao estudo porque em uma pesquisa que se volta para a procura do que na alma é entendido como propriamente humano, veremos Aristóteles considerar que o intelecto é o homem (*EN* X 7 1178a1-8) e enfatizar as atividades racionais dentre as atividades humanas. Assim, devemos observar a discussão das virtudes dianoéticas que aparece em momento coerente ao seguimento das teorias do filósofo porque, uma vez tratadas as virtudes da alma não racional, falta abordar a excelência daquilo que no homem tem razão. O que também será propício para o desfecho do tratado, quando mais uma vez se discutirá o prazer e a felicidade. Ressaltamos que nosso intento é entender, o quanto nos for possível neste momento, o que na alma racional é propriamente humano. Ou seja, não pretendemos elaborar um estudo detalhado e exaustivo sobre a razão, as virtudes dianoéticas ou sobre os usos da razão que ali se apresentam. Somente abordaremos essas questões na medida em que seja estritamente necessário aos propósitos do nosso estudo e conforme o que o texto do tratado permite.

Dito isso, podemos indicar que o Livro VI retoma a proposta sobre o funcionamento da razão prática presente no Livro III e reforça a afirmação feita em I 13: na alma existem virtudes éticas e dianoéticas. Em *EN* VI são tratadas as virtudes dianoéticas, e tal tratamento nos interessa num estudo sobre a alma racional porque começa com a observação de algumas questões sobre ela.

Dissemos anteriormente que esta tem duas partes: a que concebe uma regra ou princípio racional, e a privada de razão. Fazemos uma distinção

simples no interior da primeira, admitindo que sejam duas as partes que conceberam um princípio racional: uma pela qual contemplamos as coisas cujas causas determinantes são invariáveis; porque quando dois objetos diferem em espécie, visto ser por uma certa semelhança e afinidade com os seus objetos que elas os conhecem. Chamamos científica a uma dessas partes e calculativa à outra, pois o mesmo são calcular e deliberar, mas ninguém delibera sobre o invariável. Por conseguinte, a calculativa é uma parte da faculdade que concebe um princípio racional. Devemos, assim, investigar qual seja o melhor estado de cada uma (EN VI 1 1139a3-16).

O lembrete parece trazer unidade ao texto do tratado, ao mesmo tempo em que insere nele novidades sobre os possíveis diferentes usos da capacidade racional. Reforça também o que se entende por virtude: o melhor estado de ação para cada uma dessas capacidades e seus usos, bem como lembra que a virtude é o melhor jeito que o homem encontra de fazer aquilo que é capaz de fazer, remetendo à questão da função propriamente humana¹⁶. O texto afirma que: “A virtude de uma coisa é relativa ao seu funcionamento apropriado”, e segue com a análise das capacidades da alma: “Ora, na alma existem três coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo” (EN VI 2 1139a17-18). Analisando-as, indica que a sensação não é princípio de ação, pois animais inferiores a têm e não participam da ação. Propõe que afirmar e negar no raciocínio (*diánoia*) são equivalentes a buscar e fugir no desejo, e se a virtude ética é disposição relativa à escolha, sendo a escolha um desejo deliberado, tanto o desejo deve ser reto, quanto o raciocínio deve ser verdadeiro. Assim haverá uma escolha acertada, sendo que o desejo buscará aquilo que o raciocínio afirmar. Eis uma asserção que aponta novamente para o que havia sido sinalizado desde I 13: a participação do desiderativo na razão prática e vice-versa.

Assim, vemos reforçada a relação entre certas capacidades racionais e não racionais. Nela estão em questão um raciocínio prático (*praktikês diánoias*) e uma verdade prática. Quando se trata do raciocínio contemplativo (*thoretikês diánoias*) – não prático nem produtivo – seu bom ou mal estado são a verdade e a falsidade. Quanto à relação da parte prática com a intelectual, o bom resultado é a concordância do desejo reto com a verdade. Então, quando a questão é a relação da razão com as ações:

¹⁶ A interpretação de P. Aubenque (2009, p. 186) parece permitir a nossa quando propõe que: “Como as coisas humanas são tais como são, não convém em tudo o melhor absoluto, mas o melhor possível, dadas as circunstâncias”.

A origem da ação, sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir sem razão e intelecto (*noû kai dianoía*), nem sem uma disposição moral (*ethikês*), pois a boa ação e seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto (*diánoias*) e de caráter (*éthous*) (EN VI 2 1139a31-35).

Todavia, Aristóteles afirma que sozinho o raciocínio não move a ação. O que move é o seu aspecto prático, que visa a um fim e quando está associado ao desiderativo,¹⁷ e algo semelhante é válido quando se trata do raciocínio produtivo. No entanto, o resultado da produção não é um fim último; é o fim de uma produção particular. Somente é considerado um fim último aquele que vem da prática, porque é visado pelo desejo, como salientamos.

Portanto, a escolha ou é raciocínio desiderativo (*orektikôs noûs*) ou desejo raciocinado (*órexis dianoetikê*), e a origem de uma ação dessa espécie é um homem. [...] porque ninguém delibera a respeito do passado, mas só a respeito do que está para acontecer e pode ser de outra forma, enquanto o que é passado não pode deixar de haver ocorrido (EN VI 2 1139b4-9).

Então, o filósofo reforça, a obra (*tò érgon*) das “partes” intelectuais é a verdade e suas virtudes serão as disposições pelas quais elas alcançarão as verdades maiores possíveis. Desse modo, os usos da capacidade racional são propostos conforme suas relações e objetos e conforme Wolf explica:

Aristóteles distingue dois âmbitos principais das partes racionais da alma (1139a12), o *epistemikon*, a parte teórica ou pensante (investigativa, especulativa, sábia), e o *logistikon*, a parte prática ou deliberativa (estimativa, reflexiva, ponderadora). Por trás dessa subdivisão está a distinção ontológica das regiões de objetos (1139a9ss.), a saber a distinção entre os entes imutáveis e necessários, objetos da ciência, e os entes mutáveis, objeto da deliberação. [...] a parte científica tem novamente duas subdivisões, a *episteme* (ciência, entendimento, conhecimento) em sentido estrito, e o *nous* (espírito, entendimento [intuitivo], intelecto), que contém os princípios últimos da ciência. Adiantando também aqui as demais subdivisões, pertencem à parte deliberativa da alma a *tekhne* (arte, produção, saber-fazer

¹⁷ Pensamos que seja isso o que leva McDowell (2010, p. 252) a afirmar que: “Podemos entender o estado orético e o doxástico como engrenagens de um mecanismo, tal como o encaixe entre as partes convexa e côncava de uma articulação”, sinalizando também para o aspecto duplo do conhecimento prático.

prático, “técnica”) ou *poiesis* (produzir) e a *práxis* (ação [ética]) (1140a1ss.) (WOLF, 2010, p. 146).

A explicação reforça que há, como vimos, uma certa sucessão entre as “partes” e as suas capacidades, que vem fundamentada agora pelo tipo de objeto ao qual cada uma dedica sua atenção. Mas, em suma, Aristóteles propõe duas virtudes dianoéticas, sabedoria e prudência, por exclusão, porque ciência, arte e intelecto são apenas disposições, “e quiçá *sophia* como *arete* da razão teórica e *phronesis* como a *arete* da razão prática”, explica Wolf (2010, p. 149). Nesta relação, indicada também por suas áreas de saber, é que surge a proposta de que a virtude da alma racional que se relaciona com seres eternos e imutáveis, a *sophía* (sabedoria), que leva ao melhor estado do uso teórico da razão humana, é considerada superior àquela virtude do uso prático, a *phrónēsis* (prudência).

Assim, em vista do que foi sinalizado, entendemos que Aristóteles vai destacar a prudência, virtude racional prática, como a que se relaciona com o desiderativo e com as virtudes éticas, sendo a sabedoria virtude dianoética específica do pensamento ou da razão teórica. Esta parece ser a mesma razão teórica considerada pelo Livro X como aquilo de mais divino que existe no homem, o que abre a possibilidade de pensar uma pendência para a razão prática, em detrimento do papel da razão teórica junto à vida humana. “Portanto, o que Aristóteles chamou de “estritamente falando” a parte racional da alma tem dois aspectos: um, o lado raciocinativo ainda mais estritamente racional, enquanto o outro, o avaliativo, mostra parentesco com o que foi denominado a parte não racional, mas que responde à razão” (BROADIE, p. 68, tradução nossa). O que nos leva à necessidade de refletir melhor sobre qual dos dois aspectos ou usos é mais propriamente humano. Desse modo, agora é necessário dispender certo tempo com as questões acerca do uso prático da capacidade de razão.

4.1. O uso prático da razão e a prudência

Já sinalizamos que entendemos que Aristóteles discute a razão por meio das suas virtudes e de seus usos. Assim, perguntamos, com Broadie (1999, p. 179, tradução nossa): “O que é a razão prática?” Relembrando os aspectos da discussão iniciada no Livro III, a autora conclui: “Ela tem dois aspectos: a escolha racional (*prohairesis*) sobre a qual uma pessoa atua e o processo de deliberação ou reflexão pelo qual uma escolha racional é formada”. Com esse auxílio dado pela estudiosa, pensamos que podemos afirmar que quanto

à capacidade prática da razão, a abordagem fora do Livro I parece ser mais concentrada nas discussões sobre o seu melhor estado. Isso ocorre especialmente quando é abordada a virtude da prudência e a figura do prudente, pois sempre se refere ou descreve as atividades bem executadas pelo homem dotado de prudência. Portanto, vamos a ela.

Dentre as disposições indicadas como sendo aquelas da razão, a disposição virtuosa mais interessante para esta pesquisa parece ser a prudência, descrita como “capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem” (*ENVI* 5 1140b4-6). Sendo que a causa da ação é o fim que se procura alcançar, este muitas vezes está relacionado a esta virtude dianoética. Isso porque a prudência é o raciocínio verdadeiro sobre os bens que o homem é capaz de praticar ou dos males que pode deixar de praticar. Estando relacionada com as ações, ela é, portanto, a virtude da capacidade prática da razão¹⁸, apresenta-se como a excelência da chamada “parte” opinativa porque é a opinião que lida com coisas variáveis como as ações humanas. E é mais que disposição conforme a razão porque não pode ser esquecida. A prudência é, então, o poder de prever as coisas que cabem à vida de cada um, nas circunstâncias que aparecem a cada um neste mundo onde tudo varia. Em suma, trata de coisas humanas, contingentes e passíveis de deliberação, sendo prudente aquele que delibera bem sobre coisas que o homem pode alcançar pela ação e que não são fixas. O prudente, após deliberação, é capaz de escolher o melhor a ser feito para obtenção do fim que deseja, sendo sua virtude um tipo de conhecimento:

[...] nem todos sabem que coisas devem escolher e fazer, apenas o prudente sabe essas coisas. Em vista disso, a afirmação de Aristóteles em 1112a7 implicaria uma restrição à atividade a qual, embora ainda não tenhamos clareza a seu respeito, sabemos que é exclusiva do prudente: a boa escolha e a boa deliberação. Somente ele seria dotado desse conhecimento e faria as escolhas corretas com base nesse conhecimento (SPINELLI, 2007, p. 90).

Desse modo, o prudente é dotado de uma virtude que transita entre suas possibilidades práticas, mas se caracteriza como uma das melhores formas de funcionar de certo aspecto da razão humana. Ele se ocupa de universais

¹⁸ É interessante conferir, com P. Aubenque (2008, p. 21-25), que o uso feito por Aristóteles do termo *phronesis* é diferente, de acordo com o tratado no qual o termo aparece. Neste estudo estamos dedicando atenção ao uso dado pela *EN*, que toma a prudência como virtude da “parte” ou uso prático da razão.

por ser detentor da excelência da capacidade humana de dar razões para a ação, sendo tais razões válidas de modo universal e necessário¹⁹. Mas também se ocupa de particulares, já que a ação é relativa ao que é particular, ao que acontece circunstancialmente a cada agente, como propusemos pouco acima. Ademais, o prudente traça seus planos de ação rumo à *eudaimonía*, da qual ele tem um tipo especial de conhecimento: o saber prático. Quando a razão prática é excelente, a virtude da prudência é o que leva à correção do cálculo que conduz ao fim do qual ela é “apreensão verdadeira” (*EN* VI 9 1142b33). Assim, conforme Spinelli (2007, p. 9-10) explica de forma clara e simples: “O prudente aristotélico pensa muito e muito bem antes de tomar uma decisão e agir; ele é cuidadoso e não se arrisca, mas apenas nas situações que lhe parecem desnecessárias. [...] O prudente de Aristóteles é cauteloso na medida certa, é precavido e prevenido o quanto é preciso ser”. Aristóteles explica ainda que a prudência é a disposição da alma racional que lida com coisas justas, nobres e boas, e parece tomar papel crucial ao menos junto aos assuntos relativos à ética e à política.

Portanto, pensamos que possa ser forte candidata à principal virtude humana por seu trânsito entre o universo da prática e aquele racional,²⁰ e porque abarcaria uma parte enorme das atividades humanas. Ao mesmo tempo que a prudência é a virtude da capacidade racional de bem deliberar²¹, ela igualmente tem a ver com a alma não racional, associando-as. Contudo, a prudência não determina, como informa Aristóteles, os fins a serem perseguidos ou evitados²². Isso é tarefa da virtude ética, dos desejos conformes ao

¹⁹ Conforme Spinelli, trata-se de um universal de tipo normativo que aparece ao fim de uma deliberação, indicando de modo prudente o único jeito correto de agir em determinada circunstância. É isso que Aristóteles quer dizer, entende Spinelli (2007, p. 118-122), ao afirmar que somente há um jeito de acertar (*EN* II 6 1106b28-33). Portanto, o que o prudente indica torna-se uma espécie de imperativo.

²⁰ Conforme explica P. Aubenque (2009, p. 232), a novidade trazida por Aristóteles acerca da prudência não paira sobre seu caráter prático, mas na “descoberta de uma cisão no interior da razão e o reconhecimento dessa cisão como condição de um novo intelectualismo prático”. “Cisão” para a qual já vínhamos sinalizando desde o primeiro momento desta pesquisa.

²¹ Extremamente interessante é a discussão acerca do quando a deliberação é necessária ao prudente. Interessante e complexa, sendo este um dos motivos pelos quais nesta pesquisa não cabem delongas acerca desta capacidade específica do homem que é dotado de razão prática excelente, que tem em bom estado sua capacidade calculativa da alma racional. Não obstante, sugerimos a leitura de *Aristotle on practical wisdom* (2009, p. 35 s.) sobre o assunto.

²² Essa tese é alvo de inúmeros estudos e críticas. Spinelli (2007) chega a considerar que a prudência, de certo modo, também se direciona para os fins, o que parece plausível, dado todo o destaque que Aristóteles cede à razão prática na vida humana.

orthòs lógos, retidão conferida pela capacidade a qual o prudente aperfeiçoa. Portanto, é totalmente ligada à virtude ética e à capacidade desiderativa da alma humana que em seu melhor estado mostra-se como tais virtudes, sendo a prudência, conforme Zingano (2017, p. 10; 31-32), a virtude intelectual que opera no interior da virtude ética. Isso porque uma vez que algo é desejado, é preciso encontrar o meio para alcançá-lo, e fazer isso da forma adequada a cada situação em busca de certo fim é o que faz o prudente. É preciso, entre as opções de ação possíveis para o alcance de algo, saber perceber²³ a única opção viável ou a opção mais viável de ação e então escolhê-la, ocasionando um desejo raciocinado por um fim adequado, sendo a indicação de bons fins tarefa da virtude ética. Assim, percebemos a indissociabilidade entre prudência e virtude ética, fazendo com que a prudência esteja implicada na consecução da vida feliz porque em outro momento já definimos, com Aristóteles, tal vida como aquela na qual o homem executa de forma virtuosa a sua função própria. Sendo esta a realização de atividades conforme a virtude perfeita ou completa, isto é, racionalmente, o que parece não ser possível sem tal ação da prudência na virtude ética. Então, a associação das capacidades psíquicas que agora se delinea na figura do prudente²⁴ é de grande relevo para o estudo sobre a felicidade, pois a perfeição das duas capacidades da alma em associação facilita ou é indispensável à vida humana propriamente dita e feliz.

Toda essa descrição, a nosso ver, pode levar a entender que, numa razão prática, seu funcionamento e seus objetos sejam o principal dos usos da razão na vida humana, porque associada às questões de uma vida como a dos homens na cidade, política. Porém, quando Aristóteles aponta a “bipartição” da alma obedecendo a seus tipos específicos de conhecimento, parece haver uma hierarquia entre as capacidades da alma racional, com destaque da teórica. Além disso, o próprio Aristóteles, veremos a seguir, a despeito das nossas suspeitas quanto ao papel da razão prática, indica a virtude relacionada ao uso teórica da alma como superior àquela outra (EN VI 12 1144a20-22). Mas, qual seria o papel da razão teórica e desta sua virtude frente à vida mais propriamente humana?

²³ Quanto à analogia da prudência como uma espécie de percepção, e mesmo como uma visão, cf. Spinelli (2007, p. 141-143).

²⁴ É interessante pensar com Broadie (1999, p. 189) que o prudente que se delinea no Livro VI (ao menos no começo do Livro) é o filósofo, *orthòs lógos* personificado.

O Livro VI não deixa uma resposta satisfatória à questão feita acima. Nele a sabedoria é descrita como a mais perfeita forma de conhecimento, da mais alta forma de uso da razão, a teórica, mas ela não recebe longo tratamento, a não ser por intermédio do também breve estudo de sua virtude e de alguns outros apontamentos no tratado. Em *EN VI 7* Aristóteles indica somente que o sábio conhece o que acontece com os primeiros princípios e conhece a verdade de tais princípios, sendo a sabedoria uma combinação do intelecto com a ciência: “A virtude da sabedoria teórica é uma combinação dos pontos de partida e do conhecimento científico do que segue demonstrativamente deles” (REEVE, 2013, p. 5, tradução nossa). Mas não lida com o homem porque ele não é a melhor coisa do mundo. Seu objeto, portanto, são as coisas mais elevadas que há, coisas necessárias e imutáveis, e por isso também não nos parece ser a virtude mais trabalhada nas considerações do tratado. No entanto, a razão teórica recebe grande importância quando se observa a melhor forma de vida humana e atividades no Livro X, especialmente quando se aborda o aspecto teórico do intelecto (*noûs*) a ela associado, considerando-a a felicidade mais perfeita ou completa, e mesmo a atividade que leva à forma de vida mais divina. Afinal, para viver uma vida contemplativa é preciso ter tal razão funcionando da melhor forma possível neste mundo, embora voltada para seus objetos específicos, e isso é o que entendemos por sabedoria²⁵ e pelo uso teórico excelente da razão.

Todavia, Aristóteles escreve na *EN* que está interessado nas virtudes humanas, que levam à consecução da vida feliz e, ao que nos parece, o tipo de felicidade mais presente nas vidas humanas é aquele que possibilita uma vida boa para os cidadãos, que tratam em seu cotidiano das questões da *pólis* e das questões humanas. Parece ser por este motivo que na *EN*, embora haja uma espécie de exaltação da razão teórica em seu melhor estado, é dada mais atenção às questões referentes à razão prática. Sendo que, conforme Aubenque (2009, p. 147): “A sabedoria do imutável não nos presta nenhum socorro num mundo onde tudo nasce e perece”; mas talvez nos sirva como um exemplo distante. Pode ser este o caso, mas pensamos

²⁵ P. Aubenque (2009, p. 145 s.) aborda a relação da sabedoria com a prudência. Pontua a questão da contingência, inclusive que o mundo é contingente e imperfeito, sendo que por isso haveria um hiato entre as duas virtudes. O que afastaria o homem da sabedoria, conhecimento das coisas perfeitas e imutáveis, mas buscado por ser perfeito e imutável em um mundo imperfeito e mutável, sujeito à contingência.

que sem o uso teórico da alma e sua virtude, que é tomada como parte da felicidade sendo ela parte virtude inteira (*méros gàr oûsa tês aretês ólēs*; EN VI 12 1144a5), talvez não haja felicidade. Assim, a razão teórica não poderia ser posta de lado numa vida propriamente humana e feliz, que tivesse aperfeiçoadas todas as capacidades, ou que precisasse contar com o melhor possível de todas as capacidades, já que Aristóteles afirma que tal vida não carece de nada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde a proposta sobre diferentes tipos de vida em I 5, Aristóteles já sinalizava para a importância das capacidades da alma humana. Com I 7 e I 13 afirmou que a alma apresenta diferentes capacidades, todas abrigadas sob uma alma racional e outra não racional, mas que algumas são capazes de participar das outras. Isso porque a alma é algo uno, mas seu conjunto com o corpo apresenta-a como composta por diferentes capacidades que permitem atividades diferentes e diferentes modos de viver.

Fomos informados que para uma vida propriamente humana essas capacidades têm de estar em seu melhor estado, ou seja, virtuoso, e que isso acontece de modo específico, porém não natural para cada uma das capacidades. Todavia, sendo que algumas destas são propostas como aptas a participar de certas outras numa vida propriamente humana e feliz, essas capacidades devem andar juntas: é o que sinaliza a figura do prudente, aquele que desenvolve suas disposições virtuosas para bem agir e pensar a melhor forma de bem agir, conjuntamente. Nele há a forma de desejar corretamente, pensar corretamente como alcançar o que é correto e desejado e encaminhar a melhor forma de ação para que tal desejo seja realizado. Com a regra da razão reta dada à virtude ética propriamente dita, a atualização da natureza disposta à virtude acontece mediante a junção da prudência, de apreender e dar razões corretamente aos fins e deliberar corretamente sobre o meio para consegui-los, com o desejo reto e correto, pelo que é correto. Assim, a virtude ética e a virtude da prudência põem em contato, e mais ainda, em acordo, quando bem desenvolvidas e educadas, as diferentes capacidades da alma humana. Isso é possível a todos, mas nem todos conseguem chegar e esse estado excelente de existência, vindo do exercício e do ensino, e não naturalmente. O que ressalta o grande papel da razão prática junto à vida feliz, a despeito do questionamento feito quanto a isso.

Então, parece que a razão prática está mais presente numa vida humana que a razão teórica, conforme a *EN*. A primeira permite, de modo mais específico, ao homem fazer tudo quanto faz do modo como faz²⁶. Todavia, ela se relaciona de algum modo com a razão teórica, e o próprio Aristóteles sinaliza a sabedoria e uma vida contemplativa como dedicadas ao que há de melhor, ou como sendo parte da virtude inteira necessária à felicidade. Sendo assim, não vemos como possam ficar excluídas de uma vida humana mais completa, mas precisaremos discutir esses assuntos em um outro estudo. Por ora salientamos o grande destaque dado à capacidade de razão prática como aquilo que existe apenas nas almas humanas.

[Recebido em março/2022; Aceito em abril/2022]

REFERÊNCIAS

- AGGIO, J. *Prazer e desejo em Aristóteles*. Salvador: Edufba, 2017.
- ARISTOTLE. *The Complete Works*. v. 1 e 2. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTOTE. *De l'âme*. Traduction de J. Tricot. Paris: Vrin, 2010.
- ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Tradução de Julien Tricot. Paris: Vrin, 2012.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. v. 2 (Os pensadores). Tradução de Leonel Valandro e Gerd Bornhein da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Edição bilingue. Tradução de María Araújo e Julián Marias. Madrid: Centro de estudios filológicos y constitucionales, 2009.
- ARISTOTE. *La physique*. Traduction de A. Stevens. Paris: Vrin, 2012.
- ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Edição bilingue. Tradução de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, s/d.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Marcelo Perini. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTOTE. *Politique*. Traduction de J. Tricot. Paris: Vrin, 2005.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2009.
- BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos III: Filosofia prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014.
- BROADIE. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- BOYLE. *Essentially Rational Animals*. Harvard, 2012. Disponível em: https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/8641838/Essentially_rational_animals.pdf. Acesso em 10 jun. 2017.
- FORTENBAUGH, W. W. *Aristotle on emotion*. London: Duckworth, 2002.

²⁶ Sobre esta afirmação que toca a questão e a interpretação da função propriamente humana ver Korsgaard (2017), Boyle (2012) e Lawrence (2009): a função do homem é fazer todas as atividades que é capaz de fazer graças ao seu corpo e alma da forma como é capaz de fazer: racionalmente.

- KORSGAARD, C. *Aristotle's function argument*. Disponível em: <http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaar/AristotleFunction.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2017.
- LAWRENCE, G. O bem humano e a função humana. In: KRAUT, R. *et al.* (Orgs.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 42-76.
- MCDOWELL, J. Questões da psicologia moral aristotélica. In: ZINGANO, M. (Org.). *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus, 2010, p. 245-73.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PERSEIDAS. *Dicionário digital grego-português*. Disponível em: <http://perseidas.fclar.unesp.br/2x/>.
- PRUDENTE, M. G. A doutrina da alma aristotélica. In: *A influência do cinismo sobre a doutrina aristotélica do spoudaios exposta na Ética a Nicômaco*. 2014. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- REEVE, C. D. C. *Aristotle on practical wisdom*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2013.
- REIS, M. C. G. Apresentação, tradução e notas. In: ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ROBINSON, T. M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SPINELLI, P. T. *A prudência na Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Ana Mallea. 3 ed. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2010.
- WOLF, U. *A ética a Nicômaco de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ZINGANO, M. A. *Razão e sensação em Aristóteles: um ensaio sobre De Anima III 4-5*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- ZINGANO, M. A. Eudaimonia, razão e contemplação na ética de Aristóteles. *Analytica*, vol. 21, n. 1, 2017, p. 9-44.