

## **SOBRE A DIVISÃO DA ALMA E A AÇÃO MORAL NA *ÉTICA A NICÔMACO* DE ARISTÓTELES**

Carla da Silva Barreto<sup>1</sup>

José Wilson da Silva<sup>2</sup>

Thiago Vita Baraúna<sup>3</sup>

**RESUMO:** *A Ética a Nicômaco*, parte do axioma de que toda atividade humana mira um fim. Este fim é o bem supremo, escolhido por ele mesmo e não como um meio para atingir outra coisa, Aristóteles o define por felicidade. Essa busca é determinada por um motor da atividade humana, o desejo. O instrumento que o ser humano possui para ter êxito na busca do que é desejado é a razão deliberativa. Sendo desejo e saber prático capacidades da alma é necessário o estudo desta última junto à ideia de virtude, moral e intelectual, para compreender as ações e a busca pela felicidade e de como o ser humano é responsável por estas ações.

**PALAVRAS CHAVES:** Aristóteles, Ética, Alma, Virtude, Responsabilidade Moral.

## **ON THE DIVISION OF THE SOUL AND MORAL ACTION IN ARISTOTLES *NICOMACHAEAN ETHICS***

**ABSTRACT:** The Nicomachean Ethics starts from the axiom that all human activity aims at an end. This end is the supreme good, chosen by itself and not as a means to achieve something else. Aristotle defines it as happiness. This search is determined by an engine of human activity, the desire. The instrument that the human being has to succeed in the pursuit of the desired of what is desired is deliberative reason. As desire and

---

<sup>1</sup>Graduada no curso de licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Mestranda em Filosofia Ética pela Universidade Federal do Ceará

<sup>2</sup>Prof. Dr. de Graduação e Pós-Graduação do curso de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Pós Doutorado, Doutorado e Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de São Paulo. Graduado no curso de licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará.

<sup>3</sup>Graduado no curso de licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará. Mestrando em Filosofia Social e Política pela Universidade Estadual do Ceará.

practical knowledge are capacities of the soul, it is necessary to study of the latter together with the idea of virtue, moral and intellectual, to understand the actions and the search for happiness and how the human being is responsible for these actions.

**KEYWORDS:** Aristotle, Ethics, Soul, Virtue, Moral Responsibility.

## 1 Introdução

O estudo da alma é um dos pontos de partida da reflexão ético-política de Aristóteles, pois a alma é o que diferencia um ser natural animado de um ser inanimado, o que diferencia um ser dotado de inteligência e sem inteligência, e é o princípio do movimento e da mudança. Aristóteles acerca desse tema apresenta uma nova interpretação, ele segue com a teoria de que a alma é complexa, assim como foi para seu mestre, mas reserva apenas ao elemento desiderativo a fonte dos desejos (para Platão o racional também deseja), considera que os elementos da alma são faculdades (a terminologia que Platão se serve não emprega em nenhum momento o termo *dýnamis* a qualquer elemento da alma), dividirá o racional e o não-racional em subpartições (para Platão, nenhum dos elementos da alma apresentam subdivisões).

Aristóteles parece ter por base uma análise geral dos seres vivos e das suas funções essenciais para apontar a existência das partes da alma e suas funções nos seres humanos, pois temos em nós uma parte vegetativa (comum a todos os seres vivos), uma desiderativa (própria dos animais) e uma intelectiva (exclusiva dos seres humanos) – o agir humano está restringido à interação entre a parte desiderativa e intelectiva em nós. Toda atividade humana surge dessa tensão constitutiva do indivíduo e todo o programa aristotélico presente na sua Ética e Política tem essa tensão por fundamento. O estágio mais elevado que o ser humano alcança, seu pleno florescimento, só é possibilitado quando a parte racional executa excelentemente sua atividade em consonância com desejos bons – o que, aliás, só é possível em uma pólis

É notória a importância da teoria da alma para as questões da esfera prática no que concerne à filosofia Aristotélica. Valendo-se disso, pretendemos mostrar, no que diz respeito à ação humana, como a ação e responsabilidade morais podem ser explicadas tendo a estrutura da alma e suas divisões como fundamento. Não se trata apenas de

mostrar o que é ação que classificamos como virtuosa, mas como podemos também atribuir responsabilidade aos agentes. Entender que ele próprio age por si mesmo.

## 2 Divisões da alma

A *Ética* de Aristóteles é considerada por muitos estudiosos como *eudemonista*, pois parte do axioma de que toda atividade humana mira um fim enquanto um bem. Por conseguinte, toda e qualquer ação particular humana pode ser vista como uma busca por um certo bem. Dado isto, há assim uma variedade de ações e, igualmente, uma variedade de bens. Entre eles, há ainda uma relação de subordinação em que a obtenção de certos bens são condição para a obtenção de um outro – aos primeiros dizemos ser subordinados aos últimos. Porém, esta relação de subordinação deve necessariamente atingir um termo, isto evita uma série infinita de bens subordinados a outros porque somente assim a ação humana pode não apenas ser explicada (é pela causa final, aliás) como possibilitada. Decorre que o bem último, o termo da série de bens subordinados, o bem que não é subordinado a nenhum outro, o bem que explica todas as atividades humanas, é a felicidade.

Como afirmamos, existe uma variedade de ações correspondentes a uma variedade de bens e que estão associadas a opiniões, por vezes cambiantes, sobre tais bens e, devido ao fato de estarmos no âmbito da contingência e da mutabilidade sujeitados às mais diversas formas de errar o alvo é que necessitamos de um seguro guia para elas. Se formos bem conduzidos nesta enorme confluência de bens subordinados, teremos de maneira mais segura uma vida realmente boa, pois é feliz quem tem uma vida boa, ou seja, o bem não subordinado a nenhum outro.

Fica evidente que a vida é um conceito central para Aristóteles, principalmente para compreendê-la como uma atividade (*érgon*), pois o bom e o bem residem no *érgon* (ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὰγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ, *EN*. 1097b25): algo é um bem quando é bem executado o seu *érgon*. Assim, uma vida boa é a boa execução desta vida. Aristóteles observa que a alma, entendida como princípio da vida, necessariamente deve possuir faculdades ou funções distintas que envolvam a variedade de inúmeras operações que são relativas aos fenômenos que constatamos naqueles que dizemos estarem vivos. Por causa disto, Aristóteles tem o cuidado de determinar o que é a vida peculiar ao ser humano, pois

a vida é comum até mesmo às plantas e todos os animais. Aristóteles dispensa da análise a vida nutritiva e de crescimento, presente em qualquer ser vivo, e a vida perceptiva, comum aos animais, porque ele quer saber o *érgon* próprio do ser humano.

Inicia então a busca pela vida que é peculiar ao ser humano, porque o sumo bem é realizável pela ação humana. Aristóteles constata que a vida peculiar ao ser humano é a que tem um princípio racional, porém, ele deve ser entendido em dois sentidos: “de ser persuadido” (τὸ μὲν ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ) e “possuir e exercer o pensamento” (τὸ δ’ ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον, *EN*. 1098a1-5). Assim, o *érgon* próprio do ser humano é a atividade racional e, portanto, a boa vida, isto é, a felicidade, é a boa execução da atividade racional. E, dado que o bem reside na atividade, a excelência ou a virtude da atividade deve estar de acordo com o *érgon* que lhe é próprio. Com base nisto, Aristóteles define a felicidade como uma certa atividade da alma conforme a excelência perfeita<sup>4</sup>.

Um tratamento especial voltado para o estudo da alma é realmente fundamental para as pretensões aristotélicas, por esta razão, ele, no final do primeiro livro da *Ética a Nicômaco*, ressalta a importância do estudo da alma, pois nos permite determinar quais as excelências que correspondem à atividade da alma humana, já que, como ele mesmo determinou, a atividade racional (a que possui e a que é persuadida pelo *lógos*) pode ser compreendida de duas maneiras. O curioso desta distinção da atividade racional é que Aristóteles a afirma com base na divisão da alma em parte racional e parte não-racional, acontece que o racional no sentido de ser persuadido é uma parte do não-racional da alma, ou seja, a algo de racional no não-racional.

Quanto à parte não-racional da alma, Aristóteles sustenta que ela admite ainda duas divisões: uma parte vegetativa e outra parte desiderativa (porque comporta todos os desejos). A parte vegetativa, faculdade da alma comum a todos os seres vivos, é explicada como a atividade relativa à alimentação, crescimento, reprodução e todas as atividades desta natureza – estas atividades em nada tomam parte na virtude humana (*EN*.1102a29–

---

<sup>4</sup> A passagem é a seguinte: εἰ δ’ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην, *EN* 1098a15-20). O termo que traduz “a mais perfeita” é *teleiotátēn* (τελειοτάτην), é o superlativo de *teleios* que Aristóteles entende em dois sentidos: o que tem todas as suas partes, tendo o sentido de completo; quando representa o grau máximo da forma que faz parte, tendo o sentido de perfeição. Sobre o sentido de *teleios* em Aristóteles, ver *Met. Delta*, 16. Optamos por traduzir por perfeita porque o sentido da virtude não pode ser de um somatório de partes, não se trata da soma de várias virtudes.

1102b13). Todos os seres vivos nascem, crescem e se reproduzem, e a capacidade de nutrir-se existe de forma fundamental para a sustentabilidade da vida.

Já a outra parte não-racional da alma é a desiderativa, sede de todos os desejos – devemos entender aqui desejo em sentido geral, pois Aristóteles vai se utilizar do termo grego *órexís* como termo genérico que contempla todas as formas de desejo. Ao contrário da parte vegetativa da parte não-racional da alma, Aristóteles observa que essa outra parte não-racional possui participação na virtude humana: evidente pelo fato de que o agente é posto em movimento na busca do objeto desejado que aparece como um bem para ele. É esta parte do não-racional, que de acordo com Aristóteles, pode ser persuadida pelo *lógos*, ou seja, é o racional que Aristóteles distinguiu no capítulo 7 do Livro I da *Ética a Nicômaco*.

Ora, o que significa dizer que a parte não-racional é persuadida pelo *lógos*? Aristóteles, para explicar essa informação correspondente ao não-racional, faz uso de analogias como o caso das crianças (seres nos quais o elemento racional ainda não está plenamente desenvolvido) que são obedientes aos seus pais. Ele declara isto na seguinte passagem:

É também manifesto que a parte não-racional é dupla: a vegetativa em nada participa da razão, ao passo que a apetitiva e, em geral, desiderativa participa de certo modo da razão, na medida em que é acatadora e obediente, do modo como dizemos *prestar atenção à razão* do pai e dos amigos, mas não do modo como dizemos ter razão na matemática. A advertência e toda censura e exortação indicam que a parte não-racional é persuadida de certo modo pela razão. Se for preciso dizer que esta parte é racional, será também dupla a parte racional: uma propriamente e em si racional, a outra como capaz de ouvir em certa medida o pai. (*EN*. 1102b25– 1103a1. Itálicos do tradutor.)<sup>5</sup>

Assim, o filósofo sustenta que a obediência da parte não-racional implica que ela não é completamente cega aos comandos da razão, mas que na verdade pode ser levada a “entender” o curso das ações recomendado por ela. O que acarreta a percepção de que não apenas a parte racional possui a razão por si só, mas que há um certo grau de racionalidade no lado da alma dita incapaz de *lógos*.

---

<sup>5</sup> Servimo-nos da tradução de Marco Zingano (2008) que compreende I 13- III 8. Os outros trechos são traduções nossas direta do texto original. O texto grego que nos servimos é o estabelecido por Bywater (1894).

Infelizmente, o argumento de Aristóteles sobre essa operação está envolta de uma certa obscuridade, pois ele se serve apenas de metáforas para explicar o tipo de racionalidade do elemento desiderativo. Além do uso metafórico, Aristóteles explica que a razão envolvida na obediência do filho não é a mesma que se aplica às matemáticas. Nessa parte relativa à matemática, Grönroos (2007, p. 260) explica que “o que ele tem em mente é a maneira como podemos aceitar conselhos de outras pessoas pela mera autoridade, sem conhecer as considerações a favor do conselho. Em matemática, ao contrário, somos apresentados não apenas às verdades, mas também às provas delas”.

Uma outra dica que Aristóteles nos dá para entendermos essa razão que o elemento não-racional participa, é quando ele faz uso de termos como admoestação (advertência), reprovação (censura) e exortação (estímulo). Nossos atos de advertir, reprovar ou estimular alguém são exemplos de que a parte desiderativa está sendo persuadida, mas Aristóteles no restante da *Ética a Nicômaco* não se detém a demonstrar o que são estes tipos de persuasões e como eles ocorrem.

A parte racional, dotada de *lógos*, também é dividida em duas partes por Aristóteles. Após o longo exame da virtude moral até o Livro V, o Livro VI fará o exame da virtude intelectual, é aqui que a parte racional é dividida em parte científica (*ἐπιστημονικόν*) e parte calculativa (*λογιστικόν*). É científica porque os objetos com os quais esta parte da alma faz uso em seus raciocínios são aqueles em que não é possível ser outro (*μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶχειν*), ou melhor, são as coisas invariáveis. A outra parte é calculativa porque os objetos com os quais esta parte racional utiliza em seus raciocínios são aqueles que são possíveis de serem de outro modo (*τὰ ἐνδεχόμενα*), ou seja, são as coisas variáveis.

Dado isto, Aristóteles parece ter uma concepção complexa do que é racional, de forma que temos: 1) o racional contemplativo ou científico; 2) o racional calculativo ou deliberativo; 3) o racional enquanto obediente à razão, ou seja, a parte desiderativa. Exatamente por considerar que a parte desiderativa ouve a razão que a interpretação da *Ética* de Aristóteles culminará em dificuldades que têm consequências bem relevantes. Cooper (1999), por exemplo, considera que a racionalidade do não-racional possui os

mesmos processos da parte racional<sup>6</sup>. Dirlmeier (1964) interpreta que a parte desiderativa e a parte deliberativa seriam a mesma parte, assumindo que a estrutura da alma em Aristóteles seria tripartite. Grönroos (2007) defende que há uma delimitação precisa entre a parte racional deliberativa e a parte desiderativa, advogando pela divisão da alma em quatro partes para Aristóteles.

A problemática aqui carrega uma série de dificuldades tal como: a delimitação precisa entre o racional e o não-racional; a diferença entre os seres humanos e os outros animais; entre adultos e crianças; a delimitação das ações como virtuosas ou não; voluntárias ou não; continentas ou incontinentes; responsabilidade e irresponsabilidade e assim por diante. Percebemos que não apenas um determinado aspecto particular da Ética aristotélica estaria comprometido, mas a própria Ética aristotélica em seu todo seria insustentável.

Demonstra ser demasiado importante para os estudos relativos à Ética de Aristóteles identificar o que cada parte da alma é e qual a sua atividade peculiar e como elas interagem entre si, mormente o que determina a racionalidade e o que não é racional. Zingano interpreta esta dificuldade como um falso problema, pois, segundo suas palavras, “(...) não está em questão a psicologia de Aristóteles, mas somente um uso, bem recatado aliás, de um vocabulário psicológico, não necessariamente aristotélico, ainda que não incompatível com a boa psicologia de Aristóteles (...)”<sup>7</sup>. Esta saída do problema por Zingano não convence por não haver elementos necessários que indiquem que a linguagem que o próprio Aristóteles usa na sua psicologia não seja aristotélica, portanto, ainda mantemos como um problema sério que não pode ser negligenciado.

Apesar da dificuldade relativa à divisão da alma em Aristóteles, é esta divisão que serve para classificar as virtudes em intelectuais e virtudes morais. Já que a ação moral é uma ação virtuosa, devemos saber quais as virtudes que contribuem para a boa ação: se umas independentes das outras ou em colaboração umas com as outras.

---

<sup>6</sup> Cooper afirma: “[...] os mesmos termos pelos quais a razão pensa sobre as circunstâncias da ação e sobre os valores relativos das coisas no mundo em geral, são também empregados por cada um dos tipos de desejo não-racional”

<sup>7</sup> Zingano (2008, p. 86) comentário à passagem 1102b13-14.

### 3 Virtudes

A virtude também se divide em espécies de acordo com essa diferença de divisões da alma, a saber: virtudes são intelectuais e outras morais. A primeira, resultante da atividade excelente da parte racional da alma, gera-se e cresce graças ao ensino e por isso requer experiência e tempo, enquanto a virtude moral, relacionada com a parte desiderativa da alma, é adquirida em resultado do hábito. Nenhuma delas, portanto, é natural, mas adquiridas posteriormente.

Iniciaremos a exposição considerando a virtude moral. Como a virtude moral é uma atividade da alma, é necessário saber que tipo de coisa ela é na alma. Aristóteles explica que na alma há três espécies de coisas: emoções, faculdades e disposições. As emoções são os “apetite, cólera, arrojo, inveja, alegria, amizade, ódio, anelo, emulação, piedade, em geral tudo a que se segue prazer ou dor” (*EN.1105b20*), ou seja, as afecções que nos acometem completamente de maneira independente de nossa participação. As faculdades são condições de possibilidades do sujeito em ser afetado pelas emoções. As disposições são os estados da alma em resposta às emoções e como nos dispomos diante dela: moderadamente ou de maneira extrema. Dado isto, a disposição será boa ou má, por exemplo, com referência à cólera, se ela for sentida de modo violento ou demasiadamente fraco, e boa se sentida moderadamente. Como as faculdades são naturais e as emoções surgem espontaneamente sem participação ativa do agente, Aristóteles entende a virtude moral como uma disposição consequencial aos sentimentos e desejos.

A virtude moral, em Aristóteles, aponta para a qualidade dos atos que são praticados pelo sujeito e assim avaliando a proporção de caráter do agente. A virtude moral é responsável por uma inclinação no agente para que ele tenha sentimentos e desejos adequados, permitindo que ele faça escolhas apropriadas no momento da ação. Ao contrário disto, um vício do caráter é uma má disposição que inviabiliza o agir correto. A ação virtuosa depende de um estado ou disposição de caráter firme e imutável atingível por um processo de formação do caráter desde a tenra infância em que o aprendiz moral é forjado e treinado nos bons hábitos de modo a desejar apenas o que for realmente bom. Somente quando o aprendiz adquire uma boa disposição moral é que a virtude se manifesta como uma segunda natureza; provavelmente, passa a fazer parte do agente moral e desta forma o homem não conseguirá jamais livrar-se dela.



Percebe-se, portanto, que a disposição que é a virtude moral é um ponto intermédio entre extremos opostos, já que os vícios são os pontos extremados da ação e a virtude é o moderado, e é isto o que os comentadores chamam de doutrina aristotélica do meio-termo. Mas ainda é necessário entender que o meio termo tem dois significados: “na própria coisa” e “relativo a nós”. Meio termo na própria coisa pode ser encontrado por um cálculo matemático, como no caso da proporção aritmética em que o ponto que se encontra exatamente no meio entre duas grandezas excede e é excedido na mesma quantidade; por exemplo, 6 é o ponto médio entre 2 e 10 (a medida em que 6 é excedido até 10, que é 4, é a mesma medida em que 6 excede 2, que também é 4). A forma de encontrar o meio termo aritmético é sempre o mesmo para qualquer caso não importa quais sejam os termos extremos. O meio termo relativo a nós já não pode ser pensado da mesma forma que o meio termo relativo à coisa, pois o que é algo moderado para um indivíduo pode ser excesso ou falta para outro: a quantidade moderada de alimento que deve consumir um atleta é excesso para um indivíduo sedentário; da mesma forma, a quantidade moderada de um indivíduo sedentário será faltante para um atleta. Logo, existe uma série de fatores, os mais diversos, que dificultam a precisão do meio termo relativo a nós, pois é sempre mutável devido ao fato de ser dependente das circunstâncias e de todas as variáveis a elas associadas, inclusive, do próprio agente.

Assim, temos várias formas de errar o meio-termo compreendidas como erros pelo excesso e pela falta. Por conseguinte, se a virtude moral é o meio termo relativo a nós, as formas de vícios serão pela falta ou excesso. Como o meio termo é difícil de ser determinado, é necessário que, para encontrá-lo, sirvamo-nos da atividade racional – e que seja a atividade da parte racional calculativa, pois a esfera da ação humana é aquela em as coisas podem ser de outro modo. Com isto, poderíamos definir a virtude moral como uma disposição do caráter que visa o meio termo relativo a nós encontrado pela razão calculativa, ou melhor, por deliberação. Mas Aristóteles acrescenta um outro elemento à definição de virtude moral, a escolha: “a virtude é, portanto, uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente” (ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ἂν ὁ φρόνιμος

ὀρίσειεν. *EN.* 1106b35-1107a5). Parece que ser virtuoso não basta ser explicado pela boa deliberação do meio termo relativo a nós que se encontra entre extremos viciosos, é necessário envolver escolha, a razão disto é que o agente só é realmente virtuoso ou vicioso se ele mesmo for responsável por sua ação e isto só pode ser atribuído a ele se ele mesmo escolher a virtude ou o vício. Logo, é a escolha que determina a responsabilidade moral do agente.

## 4 Responsabilidade Moral

Vejamus a seguinte passagem: “se, porém, alguém dissesse que as coisas agradáveis e belas são forçadas (pois, sendo exteriores, compelem-nos a agir), tudo seria assim forçado, pois todos fazemos tudo por causa delas” (*EN.* 1110b5-10). Parece que todas as nossas ações são forçadas porque nossos objetos de desejo nos impelem à busca deles e se somos forçados não podemos ser responsabilizados por nossas ações. Agir involuntariamente é ser forçado e a condição para que o homem possa ser responsabilizado por seus atos é a voluntariedade da ação. Somente é passível de elogios e censuras quem age de livre e espontânea vontade e, por isso, é necessária a distinção entre o ato voluntário e o ato involuntário. Aliás, é esta determinação dos atos em voluntários e involuntários que devem ser julgados na determinação das sentenças nos julgamentos: “(...) é útil aos legisladores tanto para a distinção de honrarias quanto para a aplicação de punições” (*EN.* 1109b30). Enfim, como escapar a este argumento de que todas as nossas ações são involuntárias já que somos forçados a agir pelas coisas que desejamos? A resposta está na escolha, é por ser nossa escolha que devemos ser responsabilizados; mas, antes, vejamos o que são os atos voluntários e involuntários e qual a relação deles com a escolha.

Existem duas condições envolvidas nos atos voluntários e involuntários: A) o indivíduo age sabendo e B) o princípio motor da ação está nele e não fora. A ação é voluntária quando estão presentes as condições A e B; a ação é involuntária quando não está presente ou a condição A ou a condição B. Mesmo que o agente saiba o que faz, mas é forçado a agir de tal e tal maneira, seu ato é involuntário; e se o agente não sabe e faz tal e tal ação sem ser forçado por qualquer outra coisa age involuntariamente. Aristóteles

mesmo fala: “parecem ser involuntárias as ações praticadas por força ou por ignorância” (EN. 1109b35).

Aristóteles depois de definir o voluntário e o involuntário, examina a escolha. Ele afirma: “a escolha deliberada, por um lado, é manifestamente voluntária; por outro, não é o mesmo que o voluntário” (EN.1111b5). A escolha é voluntária, mas não idêntica ao ato voluntário, a razão disto é que “(...) o voluntário é mais abrangente, pois crianças e os outros animais compartilham do voluntário, mas não da escolha deliberada, e dizemos que os atos súbitos são voluntários, mas não que são por escolha deliberada” (EN. 1111b5-10). Devido ao exemplo das crianças e dos animais não participarem da ação que envolve escolha, mas que suas ações são voluntárias, podemos assumir que a responsabilidade moral é atribuída a atos voluntários que envolvam escolha. Além disso, fica evidente que a responsabilidade moral deve ser apenas atribuída a quem tem a capacidade racional desenvolvida, a capacidade deliberativa, algo que não é o caso para as crianças e os outros animais.

A escolha é a atividade posterior à deliberação, enquanto esta atividade da parte calculativa examina os meios para a realização do desejo, a escolha se volta para as opções examinadas pela razão. No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, 1139 a20, Aristóteles afirma que a escolha é um desejo deliberado (ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική), exatamente por ser o processo de optar pelo meio mais apropriado para alcançar o fim que foi o ponto inicial da ação. Neste ponto, é perceptível a importância da divisão da alma para Aristóteles porque o desejo, que é uma fonte não-racional, entra em consonância com a parte racional calculativa – e isto ocorre quando o agente escolhe o meio estabelecido pela razão.

A escolha é um desejo racional deliberado, contudo, a escolha não é idêntica ao próprio desejo, pois podemos desejar coisas impossíveis, mas não as escolher (desejamos a imortalidade, mas não podemos escolher sermos imortais). Assim, só podemos escolher o que está sob nosso poder e alcance. Este é outro traço importante para compreendermos a responsabilidade moral, já que só podemos ser responsáveis pelo o que está sob nosso poder e alcance; o contrário disto não pode ser nossa responsabilidade: e um competidor

vence ou perde uma disputa, isto não é nossa responsabilidade, por exemplo, já que não está sob nosso poder.

Por fim, a ação moral é uma ação responsável, porque o sujeito moral é aquele em que sua capacidade racional consegue exercer influência sobre seus desejos de modo a conduzir sua ação pelos meios mais apropriados para alcançar o fim ou bem que foi despertado pelo desejo. A razão calculativa ou deliberação faz isto encontrando o meio termo relativo a nós entre os extremos opostos. Por esta razão que Aristóteles define a virtude moral como “uma disposição de escolher por deliberação, consistindo em uma mediedade relativa a nós, disposição delimitada pela razão, isto é, como a delimitaria o prudente”.

## 5 Considerações Finais

As divisões da alma humana proposta por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, visam demonstrar como a parte racional da alma pode atuar e persuadir a parte não-racional, gerando assim uma ação moral. Mostra a preponderância da razão, com o intuito máximo de agir virtuosamente, buscando o bem final, a *eudaimonia*. A pedra fundamental da inclusão da razão na parte não-racional é a escolha deliberada, que Aristóteles diz ser o desejo deliberado (consonância entre o desejo, não-racional, e a razão, que é a deliberação). Quando ocorre esta consonância entre a razão e o desejo, o agente é virtuoso, por ter uma virtude moral, pois seu desejo segue em direção ao meio termo determinado pela razão; e também ele possui uma virtude intelectual, a prudência, já que ao fazer o cálculo correto dos meios apropriados, e por isto conseguiu fazer o desejo seguir o que designa a deliberação, este indivíduo executou de maneira excelente esta atividade da alma. E pode verdadeiramente ser chamado de virtuoso, pois é ele próprio a fonte da ação, ele é responsável pelas suas ações.

## Referências bibliográfica

BYWATER, J. *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press. 1894.

COOPER, John M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

DIRLMEIER, F. *ARISTOTELES, Nikomachische Ethik*. Berlin, 1969.

GRÖNROOS, G. Listening to Reason in Aristotle's Moral Psychology. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford University Press, vol 32, p. 252-272, 2007.

ZINGANO, Marco. *Ética a Nicômaco I 13 – III 8: O Tratado da Virtude Moral*. São Paulo: Odysseus, 2008.