XV ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI ALICANTE - ESPANHA

FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA, LITERATURA E LINGUAGEM

CARLOS ALBERTO ROHRMANN

VALÉRIA SILVA GALDINO CARDIN

ADRIANO DA SILVA RIBEIRO

Copyright © 2026 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini - FMU – São Paulo
Diretor Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC – Santa Catarina
Vice-presidente Norte - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa – Pará
Vice-presidente Centro-Oeste - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG – Goiás
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos – Rio Grande do Sul
Vice-presidente Sudeste - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio – Rio de Janeiro
Vice-presidente Nordeste - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UNICAP - Pernambuco

Representante Discente: Prof. Dr. Abner da Silva Jaques - UPM/UNIGRAN - Mato Grosso do Sul

Conselho Fiscal:
Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - UFMA - Maranhão
Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - SKEMA/ESDHC/UFMG - Minas Gerais
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UFERSA - Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Fernando Passos – UNIARA - São Paulo
Prof. Dr. Edinilson Donisete Machado - UNIVEM/UENP - São Paulo
Secretarias
Relações Institucionais:
Prof. Dra. Claudia Maria Barbosa - PUCPR - Paraná
Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia
Profa. Dra. Daniela Marques de Moraes - UNB - Distrito Federal
Comunicação:
Prof. Dr. Robison Tramontina - UNOESC - Santa Catarina
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe
Relações Internacionais para o Continente Americano:
Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do Sul
Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão
Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto - UPM – São Paulo
Relações Internacionais para os demais Continentes:
Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR - Ceará
Profa. Dra. Sandra Regina Martini - UNIRITTER / UFRGS - Rio Grande do Sul
Profa. Dra. Maria Claudia da Silva Antunes de Souza - UNIVALI – Santa Catarina
Educação Jurídica
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - PR
Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - SP
Profa. Dra. Livia Gaigher Bosio Campello – UFMS – MS
Eventos:
Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - FDF - São Paulo
Profa. Dra. Norma Sueli Padilha - UFSC - Santa Catarina
Prof. Dr. Juraci Mourão Lopes Filho - UNICHRISTUS - Ceará

Comissão Especial
Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UFRJ - RJ
Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB - PB
Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec - MG
Prof. Dr. Rogério Borba - UNIFACVEST - SC

E27

Estado de direito, instituições e profissões jurídicas[Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Horácio Monteschio; Rafael Padilha dos Santos; José Alberto Monteiro Martins– Florianópolis: CONPEDI, 2026.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-5274-662-7
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: Meio ambiente e sustentabilidade: perspectivas globais e locais na agenda 2030

2. Estado de direito. 3. Instituições e profissões jurídicas. XV Encontro Internacional do CONPEDI Alicante - Espanha (1: 2026: Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito Florianópolis
Santa Catarina – Brasil
www.conpedi.org.br

XV ENCONTRO INTERNACIONAL DO CONPEDI ALICANTE - ESPANHA

FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA, LITERATURA E LINGUAGEM

Apresentação

Apresentação

O grupo de trabalho FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA, LITERATURA E LINGUAGEM I, realizado no XV Encontro Internacional do CONPEDI em Alicante no dia 29 de maio de 2026, contou com a apresentação de inúmeros trabalhos que trataram de temas relevantes e controvertidos, permitindo assim, o compartilhamento de pesquisas e reflexões de autores de diferentes universidades.

Inicialmente, Claudia Michelly Sales de Paiva Tonacio e Talita de Castro Barreto discutiram o tratamento das pessoas em situação de rua em "Palavras que desumanizam: a violência simbólica inscrita na linguagem dirigida às pessoas em situação de rua", defendendo que os termos que são utilizados para tais pessoas estabelecem uma relação de dominação e degradação.

Posteriormente, as mesmas autoras apresentaram outro artigo, cujo tema é "Alguém perguntou para a Amélia se ela não tinha vaidade?": estereótipos femininos na linguagem musical brasileira, apontando que ainda hoje a mulher é retratada e reduzida ao seu corpo em músicas brasileiras, enaltecendo muitas vezes a violência pelo qual a mulher é submetida.

Logo após, os autores Léo Peruzzo Júnior, Gilson Bonato e Gabriela Cristine Buzzi discorreram em sua pesquisa acerca da "Cognição estendida, ambiente e responsabilidade redistribuída: quem age em sistemas ampliados?" abordando que muitos processos cognitivos estão sendo produzidos não somente pela mente humana, mas também pelo ambiente externo, sendo a escrita uma extensão da mente humana.

"Entre consenso e punição: hermenêutica jurídica e racionalidade punitiva na interpretação do acordo de não persecução penal na justiça militar", de autoria de Claudio Alberto Gabriel Guimarães, Rodrigo Rosa Borba e Rosanna Lúcia Tajra Mualem Araújo, analisou-se o acordo de não persecução penal, após a Súmula n. 18 do STM, que restringiu a sua aplicação aos procedimentos militares, em face do STF ter decidido pela sua aplicação, o que vem sendo praticado pela promotoria.

No artigo Arte e criação literária: fronteiras legais da inteligência artificial, os pesquisadores Carlos Alberto Rohrmann e Marisa Forghieri, discutiram a importância da criação literária original para a construção do conhecimento criativo, em tempos de textos “mesclados” gerados pela inteligência artificial.

Após Marisa Forghieri e Carlos A. Rohrmann em outra pesquisa que realizaram, alertaram acerca dos perigos do uso da inteligência artificial generativa para fins psicoterapêuticos em “Direito à saúde: inteligência artificial é psicoterapia?”.

Agamben e o estado de exceção em “O Agente Secreto”, de autoria de Mara Regina de Oliveira, foi analisada as relações de direito e poder no direito brasileiro, sob a teoria do professor Jorge Adami que cuida da violência que extrapola o direito no esvaziamento da vida do protagonista no filme.

Na próxima apresentação Mara Regina de Oliveira trouxe a temática da interpretação, ressaltando a incerteza inerente à linguagem, em Kelsen, a partir do conto a ‘Missa do Galo’, de Machado de Assis, cujo artigo foi denominado “O que Conceição queria: Hans Kelsen e a indeterminação do sentido em "Missa do Galo".

Liege Alendes de Souza, Jaci Rene Costa Garcia e Mariana Vidal Martins Bastos defenderam em sua pesquisa intitulada “A crise hermenêutica no direito: considerações sobre a Common Law à brasileira e o protagonismo do Judiciário” que o CPC trouxe institutos estrangeiros na busca de eficiência, contudo está ocorrendo uma distorção no nosso Judiciário em relação a tais institutos.

No artigo “A crítica faz pirraça! Um diálogo com Thiago Fabres sobre a “Ética da Vingança” num despedaçado secreto”, Bruno Gadelha Xavier analisa as relações entre a realidade social, a construção das opressões no modelo capitalista e as representações de justiça e vingança no contexto social brasileiro, em homenagem ao professor Thiago Fabres.

O mesmo autor apresentou outro artigo denominado Blaxploitation is my name: representações de violência e (in)justiça no cinema estadunidense da década de 1970”, no qual trouxe referenciais teóricos que trabalham o cinema como uma construção jurídica que pode romper com a perspectiva liberal burguesa.

Éder Ferreira em sua pesquisa “Sob a ideologia dos direitos: classe trabalhadora e constituição no Brasil”, examinou a partir da forma que a economia determina o direito e se é possível aplicar o mesmo em face deste desafio, uma vez que os direitos fundamentais não são um trunfo do capitalismo e sim uma forma de o reafirmar.

“A fábrica sem paredes e o comando sem rosto: forma jurídica e subsunção do trabalho nas plataformas digitais, de autoria de Éder Ferreira, apresenta as recentes alterações do direito do trabalho em face das inovações tecnológicas que colocam o trabalhador como se ele fosse um empresário e não um empregado.

Enquanto Vanessa dos Santos Moura, em sua pesquisa “Fundamentos éticos do direito ambiental: contribuições da ética Eudaimonia para a responsabilidade ecológica”, identificou que há uma crise ética atualmente. Ressaltou a possibilidade da utilização da ética aristotélica. Afirmou ainda, que embora esta possua caráter antropocêntrico, sua estrutura conceitual oferece instrumentos relevantes para pensar a responsabilidade humana diante do meio ambiente.

Ato contínuo, Vanessa dos Santos Moura, em seu artigo “Virtude, bem comum e comunidade política: contribuições da teoria moral de Alasdair Macintyre para a interpretação dos fundamentos da Constituição Brasileira de 1988”, discutiu a relação entre virtude, bem comum e comunidade política à luz da tradição filosófica proposta por Aristóteles.

Daniel Machado Gomes, em seu trabalho “Pós-secularismo, laicidade e democracia no Brasil: a interpretação ambivalente do STF” partiu da ideia de que a laicidade é um princípio constitucional implícito, mas que depende da atividade interpretativa para se concretizar ao analisar 29 decisões do STF sobre laicidade.

Por fim, Bruno Rotta Almeida, autor da pesquisa “Sobrevivendo no inferno”: testemunho do cárcere e resistência a partir da interlocução entre memórias de um sobrevivente, de Luiz Alberto Mendes, e a canção egresso, de MV BILL, comparou a literatura do testemunho de Luiz Alberto Mendes em sua experiência como preso, com a obra musical de MV Bill, para demostrar a violência nos espaços prisionais.

Carlos Alberto Rohrmann

Valéria Silva Galdino Cardin

Adriano da Silva Ribeiro

FUNDAMENTOS ÉTICOS DO DIREITO AMBIENTAL: CONTRIBUIÇÕES DA ÉTICA EUDAIMÔNICA PARA A RESPONSABILIDADE ECOLÓGICA

ETHICAL FOUNDATIONS OF ENVIRONMENTAL LAW: THE CONTRIBUTION OF EUDAIMONIC ETHICS TO ECOLOGICAL RESPONSIBILITY

Vanessa dos Santos Moura

Resumo

Este artigo investiga os fundamentos éticos do Direito Ambiental a partir da tradição da ética eudaimônica. Partindo da filosofia moral aristotélica, busca-se analisar de que modo conceitos como virtude, mediania e prudência podem contribuir para a compreensão da relação entre seres humanos e natureza no contexto da crise socioambiental contemporânea. O objetivo do estudo consiste em examinar a relevância da ética das virtudes para a construção de fundamentos normativos capazes de orientar o agir humano em direção à preservação das condições ecológicas que sustentam a vida. A pesquisa adota metodologia de natureza qualitativa, baseada em revisão bibliográfica e análise teórica de obras clássicas e contemporâneas da filosofia moral e da doutrina jurídica ambiental. A partir desse percurso, argumenta-se que, embora a ética aristotélica possua caráter antropocêntrico, sua estrutura conceitual oferece instrumentos relevantes para pensar a responsabilidade humana diante do meio ambiente. Conclui-se que a articulação entre virtude, racionalidade prática e responsabilidade ecológica pode contribuir para o fortalecimento dos fundamentos éticos do Direito Ambiental e para a construção de uma racionalidade jurídica orientada pela prudência, pela moderação e pela sustentabilidade.

Palavras-chave: Aristóteles, Ética das virtudes, Eudaimonia, Direito ambiental, Prudência

Abstract/Resumen/Résumé

This article examines the ethical foundations of Environmental Law from the perspective of the eudaimonic ethical tradition. Drawing on Aristotelian moral philosophy, it analyzes how concepts such as virtue, the mean, and practical wisdom may contribute to understanding the relationship between human beings and nature in the context of the contemporary socio-environmental crisis. The objective of this study is to assess the relevance of virtue ethics for the development of normative foundations capable of guiding human action toward the preservation of the ecological conditions that sustain life. The research adopts a qualitative methodology based on bibliographical review and theoretical analysis of classical and contemporary works in moral philosophy and environmental legal doctrine. From this perspective, the article argues that although Aristotelian ethics is anthropocentric, its conceptual structure offers important tools for reflecting on human responsibility toward the environment. It concludes that the articulation between virtue, practical rationality, and ecological responsibility can contribute to strengthening the ethical foundations of

Environmental Law and to the development of a legal rationality guided by practical wisdom, moderation, and sustainability.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Aristotle, Virtue ethics, Eudaimonia, Environmental law, Practical wisdom

1. INTRODUÇÃO

A intensificação das crises socioambientais contemporâneas tem provocado a reabertura de debates filosóficos acerca dos fundamentos éticos que sustentam a regulação das relações entre seres humanos e seres não-humanos. Nesse contexto, torna-se cada vez mais evidente a insuficiência de modelos normativos centrados exclusivamente em métricas econômicas de desenvolvimento ou em concepções instrumentais de proteção ambiental, frequentemente incapazes de abarcar a complexidade das experiências humanas e das múltiplas formas de vida existentes no "pálido ponto azul" (*pale blue dot*) – na famosa descrição do planeta Terra feita por Carl Sagan.

O Direito Ambiental, embora tenha avançado significativamente na construção de instrumentos jurídicos voltados à proteção dos ecossistemas e à gestão dos recursos naturais, enfrenta o desafio de fundamentar normativamente suas diretrizes a partir de concepções éticas capazes de orientar a ação humana diante da crise ecológica. Tal desafio envolve não apenas a formulação de normas e políticas públicas, mas também a reflexão acerca dos valores que orientam a convivência entre seres humanos e seres não-humanos.

Nesse cenário, a noção de *felicidade* — compreendida, cá, como realização plena da vida humana — reemerge como elemento-chave para a reflexão filosófica sobre os fundamentos do agir humano. Conceituar a *felicidade* revela-se fundamental para o Direito Ambiental na medida em que a compreensão do que constitui uma vida verdadeiramente boa envolve, inevitavelmente, a consideração das condições ecológicas que sustentam a existência humana e das formas éticas de relação com o mundo natural. Contudo, a *felicidade* não constitui um conceito unívoco ou universalmente determinado. Diferentes tradições culturais, históricas e sociais elaboraram e (ainda) elaboram concepções diversas acerca do que significa viver bem, o que impede a sua redução a indicadores econômicos ou a parâmetros uniformizantes e universalizantes de bem-estar.

Diante dessas limitações, este artigo propõe retomar a tradição da ética das virtudes, particularmente a concepção de *eudaimonia* desenvolvida por Aristóteles, como fundamento filosófico para a reflexão sobre os pressupostos éticos do Direito Ambiental contemporâneo. Na perspectiva aristotélica, a *felicidade* não se confunde com a mera satisfação de desejos ou com a acumulação de bens materiais, mas consiste na realização das potencialidades humanas por meio do exercício das virtudes e da formação do caráter. A partir dessa perspectiva, argumenta-se que a ética eudaimônica oferece elementos relevantes para a construção de uma

racionalidade jurídica ecológica, orientada por princípios como a *prudência* (*Phronesis*), a *moderação* e a busca pela *justa medida* nas relações entre seres humanos e seres não-humanos.

No plano metodológico, o tema geral da investigação situa-se no campo da ética, compreendida enquanto reflexão filosófica acerca dos fundamentos normativos que orientam o agir humano. A temática específica do estudo, por sua vez, insere-se na interlocução entre a ética das virtudes — particularmente na tradição eudaimônica aristotélica — e o Direito Ambiental, buscando examinar as possíveis aproximações entre filosofia moral e teoria jurídica ambiental. Trata-se, portanto, de uma abordagem filosófico-jurídica desenvolvida por meio de pesquisa bibliográfica e análise teórica de obras clássicas e contemporâneas da filosofia moral e da filosofia do direito, com especial atenção à ética aristotélica e às discussões atuais sobre os fundamentos normativos da proteção ambiental.

No que se refere ao procedimento metodológico, a pesquisa caracteriza-se como de natureza teórico-bibliográfica, desenvolvida a partir da análise de obras clássicas da filosofia moral — com destaque para o pensamento de Aristóteles presente em *Ética a Nicômaco*[1] — e de contribuições contemporâneas no campo da filosofia do direito e da teoria jurídica ambiental. O estudo adota abordagem qualitativa e caráter analítico-interpretativo, buscando examinar conceitos fundamentais da ética das virtudes, como *eudaimonia*, *areté* e *phronesis*, e suas possíveis contribuições para a reflexão filosófico-jurídica acerca dos fundamentos normativos do Direito Ambiental.

O objetivo deste artigo consiste em examinar de que modo a ética eudaimônica aristotélica pode contribuir para a reflexão sobre os fundamentos éticos do Direito Ambiental e para a construção de uma racionalidade jurídica ecológica capaz de orientar a interpretação e a aplicação das normas ambientais no contexto da crise socioambiental contemporânea. Diante dessas considerações, coloca-se a seguinte pergunta de pesquisa: em que medida a ética eudaimônica aristotélica pode oferecer fundamentos filosóficos relevantes para a reflexão contemporânea sobre o Direito Ambiental e para a construção de uma racionalidade jurídica ecológica capaz de orientar a interpretação e a aplicação das normas ambientais?

A relevância dessa investigação justifica-se pelo fato de que grande parte das abordagens jurídicas sobre a proteção ambiental tende a concentrar-se predominantemente em aspectos normativos e regulatórios, deixando em segundo plano a discussão acerca dos fundamentos éticos que sustentam tais normas. Nesse sentido, o diálogo entre a filosofia moral aristotélica e o Direito Ambiental mostra-se pertinente para ampliar o horizonte reflexivo da

[1] A obra *Ética a Nicômaco* será referenciada, ao longo do texto, como EN.

teoria jurídica, permitindo repensar a relação entre seres humanos, sociedade e natureza a partir de categorias éticas como virtude, prudência e busca pela vida boa.

O artigo está estruturado em sete partes: 1. Introdução; 2. Breves apontamentos sobre o problema filosófico da felicidade; 3. *Eudaimonia*, virtude e racionalidade prática na ética aristotélica; 4. Virtude (*areté*) e formação do caráter; 5. Prudência (*phronesis*) e racionalidade prática; 6. Ética eudaimônica e fundamentos do Direito Ambiental; 7. Considerações Finais.

2. BREVES APONTAMENTOS SOBRE O PROBLEMA FILOSÓFICO DA FELICIDADE

A questão da felicidade sempre ocupou posição central na reflexão ética. Desde a Grécia Antiga os filósofos se perguntam quais condições tornam possível uma vida boa e qual deve ser o horizonte normativo da ação humana. Em outras palavras: como deve agir o ser humano para alcançar uma vida feliz?

Longe de constituir uma noção unívoca, a ideia de felicidade revela-se plural e historicamente situada, variando de acordo com contextos culturais, tradições morais, experiências sociais e formas diversas de compreensão da vida humana. Assim, qualquer tentativa de estabelecer uma definição única e universal de felicidade mostra-se problemática. Justamente porque diferentes povos, culturas e tradições constroem horizontes distintos de realização pessoal e coletiva, de modo que o ideal de felicidade tende a assumir significados variados conforme os valores, práticas e visões de mundo que estruturam cada contexto social. Mais do que um estado psicológico isolado ou um bem mensurável, a felicidade aparece, portanto, como uma experiência complexa que envolve dimensões éticas, culturais, sociais e políticas.

Nas últimas décadas a discussão sobre a felicidade também passou a ocupar espaço relevante no âmbito das políticas públicas e dos estudos sobre desenvolvimento, frequentemente associada à tentativa de mensurar o bem-estar humano por meio de indicadores econômicos ou socioeconômicos. No presente artigo não serão feitas abordagens comparativas com o hedonismo (*prazer* como finalidade e fundamento da vida moral), nem mesmo será trazido a lume o conceito de Bem-Estar – que emerge sobretudo na ética protestante (Weber, 1999) e desenvolve-se com um traço tipicamente "welfare-stateano" nos aspectos subjetivo e psicológico.

A investigação foca-se na articulação da *eudaimonia* com a ética fora dessas "novas" formas de "mensurar a felicidade", isto é, Produto Interno Bruto – PIB, Renda *Per Capita*,

Produto Nacional Bruto – PNB, Coeficiente de Gini,[2] Índice de Desenvolvimento Humano – IDH, Índice de Desenvolvimento Humano Ajustado à Desigualdade – IDHAD, Índice de Desigualdade de Gênero – IDG, Índice de Pobreza Multidimensional – IPM, entre outros. Mesmo porque há outros índices que extrapolam a esfera econômica e incorporam indicadores de desenvolvimento ligados, justamente, ao âmbito da felicidade, como a Felicidade Interna Bruta – FIB,[3] o Índice do Planeta Feliz (*Happy Planet Index* – HPI),[4] o Índice para uma Vida Melhor (*Better Life Index*) da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico – OECD,[5] a Avaliação do Desenvolvimento Econômico Sustentável (*Sustainable Economic Development Assessment*) do *Boston Consulting Group* – BCG,[6] o Relatório Mundial de

[2] Também chamado de Índice de Gini ou de Razão de Gini.

[3] O FIB ou o *Gross National Happiness* – GNH é um conceito de desenvolvimento social criado em contrapartida ao PIB no ano de 1972 pelo Rei do Butão Jigme Singye Wangchuck (Quarto Rei Dragão) em uma espécie de resposta a uma série de críticas aos que afirmavam que o país apresentava baixíssimo crescimento econômico. Diferencia-se da noção ocidental em dois aspectos fundamentais: ele é multidimensional e considera responsabilidade e outros fatores explicitamente. Possui quatro pilares fundamentais, quais sejam, a) o desenvolvimento socioeconômico sustentável e igualitário, b) a preservação ambiental, c) a preservação e promoção da cultura e d) um bom governo. Nove domínios formam a base do FIB: 1) integridade psicológica, 2) saúde, 3) educação, 4) diversidade cultural e resiliência, 5) bom governo, 6) vitalidade comunitária, 7) diversidade ecológica e resiliência, 8) uso do tempo e 9) padrão de vida (Valentim, 2014, p. 1-2).

[4] O Índice do Planeta Feliz ou *Happy Planet Index* – HPI foi desenvolvido pelo Instituto de Pesquisa *New Economics Foundation* e é considerado um dos mais importantes relatórios sobre felicidade no mundo. É produzido desde 2006 e considera com peso significativo na avaliação as questões relativas à sustentabilidade, isto é, considera como felizes os países onde as pessoas vivem vidas longas e felizes com baixos custos ambientais. Daí que países ocidentais que tradicionalmente ocupam posições tidas como de "sucesso" em outros índices não atingem as melhores classificações no ranking do HPI; em contrapartida, e apesar de altos índices de corrupção e violência, países da América Latina e Ásia-Pacífico ocupam posições de liderança (Prado, 2016).

[5] O Índice para uma Vida Melhor (*Better Life Index*) da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico – OECD foi criado em 2011 e é uma tentativa de reunir medidas internacionalmente comparáveis de bem-estar de acordo com as recomendações da Comissão de Medição de Desempenho Econômico e Progresso Social (também conhecida como Comissão Stiglitz-Sem-Fitoussi). Trata-se de uma ferramenta interativa que permite a comparação de desempenho dos países justamente naquilo que julgam ser mais importante, isto é, nos termos daquilo que acreditam que contribui para uma vida mais feliz. Inclui 11 dimensões de bem-estar: 1) Habitação: condições de habitação e gastos; 2) Renda: renda familiar (após impostos e transferências) e riqueza financeira líquida; 3) Empregos: rendimentos, segurança no emprego e desemprego; 4) Comunidade: qualidade da rede de apoio social; 5) Educação: educação e o que se ganha com ela; 6) Meio ambiente: qualidade do meio ambiente (por exemplo, saúde ambiental); 7) Governança: envolvimento na democracia; 8) Saúde; 9) Satisfação com a vida: nível de felicidade, 10) Segurança: taxas de homicídio e agressão, 11) Equilíbrio trabalho-vida (Organization for Economic Co-operation and Development, 2011).

[6] A Avaliação do Desenvolvimento Econômico Sustentável (*Sustainable Economic Development Assessment*) do *Boston Consulting Group* – BCG faz uso de dez dimensões consideradas fundamentos do bem-estar da população e do progresso de uma nação, ampliando de forma significativa a forma como esses conceitos vem sendo medidos em escala internacional. As dez dimensões são, no original, 1) Income (Wealth – GDP per capita), 2) Economic stability (Inflation and the volatility of GDP growth), 3) Employment (Employment and Unemployment levels), 4) Income equality (Income disparities across the population), 5) Civil society (The strength of the bonds among individuals, such as the degree of intergroup cohesion, civic activism, and gender equality), 6) Governance (The effectiveness and quality of government institutions, as well as accountability, stability, and civic freedoms), 7) Education (Educational quality and access), 8) Health (Access to health care and mortality and morbidity rates), 9) Environment (The quality of the environment and policies aimed at improvement and preservation), 10) Infrastructure (Water, transportation, sanitation, and communications). Para cada uma dessas dimensões são selecionados indicadores para os quais existem dados disponíveis para 150 países. O desenvolvimento é avaliado em três dimensões temporais: a) nível atual, b) progresso recente e c) sustentabilidade no longo prazo. Tal abordagem temporal é, certamente, uma das inovações metodológicas na mensuração do desenvolvimento

Felicidade (*World Happiness Report*) da Rede de Soluções para o Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas – ONU,[7] muitíssimo mais adequados a uma visão holística e qualitativa de uma vida feliz – e mais pertinentes, pois, ao horizonte interpretativo deste artigo.

Observe-se que a centralidade da felicidade na reflexão ética explica-se pelo fato de que ela expressa, em última instância, a finalidade última da ação humana. Em diferentes tradições filosóficas, a pergunta acerca da felicidade aparece como uma forma de investigar o sentido da existência e os critérios que orientam as escolhas morais. Perguntar o que é a felicidade significa, portanto, perguntar também qual é o bem próprio do ser humano e quais práticas ou modos de vida são capazes de conduzi-lo à sua realização. Desse modo, a reflexão sobre a felicidade ultrapassa o plano da subjetividade individual e adquire uma dimensão propriamente normativa, relacionada à definição dos fins que devem orientar o agir humano.

Ademais, a reflexão filosófica sobre a felicidade esteve vinculada à compreensão da natureza humana e das condições que tornam possível o florescimento das ditas capacidades propriamente humanas. Nesse sentido, a felicidade passa a ser concebida não como um acontecimento fortuito ou como simples acumulação de bens externos, mas como resultado de um modo de vida orientado por critérios de excelência e por determinadas disposições morais. Essa perspectiva permite compreender a felicidade como processo de realização humana que se desenvolve ao longo da vida, envolvendo escolhas, hábitos e práticas que estruturam o caráter e orientam a ação.

É nesse horizonte que a tradição da ética das virtudes adquire especial relevância para a compreensão filosófica da felicidade. Ao invés de concentrar-se exclusivamente em regras abstratas ou em "cálculos de consequências", essa tradição enfatiza o papel das disposições morais e das práticas que contribuem para a formação do caráter. A felicidade passa a ser concebida, assim, como resultado de uma vida orientada pela virtude e pela racionalidade prática, perspectiva que alcança sua formulação mais sistemática na filosofia de Aristóteles,

socioeconômico dos países, pois preocupa-se com a projeção futura das políticas públicas e das condições de sustentabilidade, vislumbrando-se a ótica intergeracional (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2012).

[7] O Relatório Mundial de Felicidade (*World Happiness Report*) da Rede de Soluções para o Desenvolvimento Sustentável da Organização das Nações Unidas – ONU foi lançado pela primeira vez em 1º de abril de 2012 e descrevia o estado de felicidade mundial, as causas da felicidade e da miséria, bem como as implicações políticas destacadas por estudos de caso. Ele nasceu em decorrência da aprovação, em julho de 2011, por meio da Assembleia Geral da ONU, de uma resolução que convidou os países membros a medirem a felicidade de seus habitantes e usar os dados para ajudar na formulação de políticas públicas. E abril de 2012 houve a primeira Reunião de Alto Nível da ONU sobre a Felicidade e Bem-Estar: Definindo um Novo Paradigma Econômico", que foi presidida pelo Primeiro-Ministro do Butão, o primeiro e até então único país a adotar oficialmente a Felicidade Interna Bruta ao invés do Produto Interno Bruto como principal indicador de desenvolvimento (Borges, 2017).

cuja concepção de *eudaimonia* se tornaria um dos referenciais mais influentes na história da ética.

Essa dimensão normativa torna-se particularmente evidente quando se observa que diferentes concepções de felicidade implicam diferentes compreensões acerca da vida boa. Em algumas tradições, a felicidade é associada sobretudo ao prazer ou à satisfação de desejos; em outras, relaciona-se ao cumprimento do dever moral ou à realização de determinados valores considerados fundamentais para a vida humana. A pluralidade dessas perspectivas demonstra que a felicidade não pode ser compreendida apenas como um estado emocional ou psicológico, mas como um conceito ético que envolve a definição de fins, valores e práticas que orientam a vida em sociedade.

A partir dessa perspectiva, a felicidade não pode ser reduzida a um conjunto de indicadores quantitativos ou a uma experiência meramente subjetiva de satisfação individual. No horizonte da tradição filosófica clássica — particularmente na reflexão ética da filosofia grega — a felicidade (*eudaimonia*) é compreendida como realização plena da vida humana, vinculada ao desenvolvimento das virtudes e ao exercício da racionalidade prática. Trata-se, portanto, de uma concepção normativa de vida boa, na qual a felicidade não corresponde simplesmente a um estado emocional passageiro, mas à forma de vida que expressa o florescimento das potencialidades humanas em consonância com determinados valores e práticas compartilhadas.

Compreender a felicidade nesses termos implica reconhecer que a reflexão ética não se limita à investigação de preferências individuais ou a "cálculos de satisfação", mas envolve a busca pelos fundamentos normativos que orientam o agir humano. Nesse sentido, o conceito de *eudaimonia* torna-se central para a tradição filosófica que se inicia na Grécia Antiga e permanece influente no pensamento moral contemporâneo. É justamente a partir dessa tradição — e, em especial, da formulação aristotélica da vida boa — que se torna possível examinar de modo mais aprofundado o papel das virtudes, da racionalidade prática e da vida em comunidade na constituição da felicidade humana.

3. *EUDAIMONIA*, VIRTUDE E RACIONALIDADE PRÁTICA NA ÉTICA ARISTOTÉLICA

A tradição da ética das virtudes encontra na filosofia de Aristóteles (Ἀριστοτέλης) (Estagira,[8] 384 a.C. – Calcis, 322 a.C.) uma de suas formulações mais influentes. Para o filósofo grego, a *polis* está ordenada para a plena realização do homem (*eudaimonia*) e, por isso, a busca daquilo que será o melhor regime para o governo da *polis* dependerá da determinação prévia do que consiste a vida boa para o homem (Barzotto, 2005, p. 74. Excerto adaptado).[9] A ética aristotélica – e a platônica também – está diretamente ligada à política. A ciência que teria como objeto o Sumo Bem, segundo Aristóteles, é a Ciência Política; leia-se: "(...) como a política utiliza as demais ciências e, por outro lado, legisla sobre o que devemos e o que não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as das outras, de modo que essa finalidade será o bem humano (EN, Livro I, 2). Embora possa soar estranho aos nossos ouvidos modernos, tal assertiva faz sentido para a Grécia dos séculos IV-V a.C., onde não havia uma cisão entre público e privado nos moldes[10] como conhecemos (Botter, 2016, p. 6). Assim, é preciso anunciar que a ética aristotélica é social e a sua compreensão de política é ética (Botter, 2016, p. 6).

Ao tratar do tema da ética, Aristóteles opõe-se à reivindicação de Platão[11] – [reivindicação] da Ideia do Bem – de "uma pretensão ontológica universal como fim último e princípio primeiro das razões do agir" (Santos, 2001, p. 27). Na contramão, o estagirita "propôs uma concepção pluralista e deu ao conceito de Bem uma estrutura analógica, sem, porém, perder de vista a hierarquia dos bens estabelecida de acordo com as exigências da natureza racional da práxis" (Santos, 2001, p. 27). Observe-se que nos últimos diálogos platônicos há uma socialização – ou "politização" – da ética socrática individualista com a introdução da temática da "Justa Medida"/Proporção (*to metrion*); a doutrina platônica da "Justa Medida" é, pois, o embrião da ética aristotélica. Veja-se que "Platão reiteradamente insiste na ideia de que a verdadeira felicidade dependerá da devida subordinação e harmonia entre as três classes de bens: bens da alma, bens do corpo e bens inferiores" (Santos, 2001, p. 28); ademais, diferentemente de Sócrates, que prega que cada indivíduo particular precisa ter autêntica ciência do Bem/Medida, para Platão basta que o político a tenha, afinal, ele governará os demais. A ética aristotélica não se assemelha a esse interesse pelo "Bem Humano" dos últimos diálogos de Platão.

[8] Estagira (Στάγειρος) é uma cidade da Macedônia; lá, a língua grega era predominante.
[9] Barzotto utiliza a palavra "homem". Mantem-se o emprego da palavra – e não a substitui-se por "ser humano" – por entender que, naquele contexto, somente os homens eram cidadãos plenos da *pólis*.
[10] Modernos e, no caso brasileiro, derivados da tradição jurídica romano-germânica.
[11] A concepção de ética de Platão aparece, sobretudo, em *A República*.

A preocupação fundamental de Aristóteles girou em torno de pensar sobre o que seria uma boa conduta humana (o Bem do ser humano e da sua vida). Na condição de ciência prática, a ética precisa "determinar a essência do fim a ser alcançado, a essência do agente e das ações e os meios para realizá-las", isto é, "deve definir a felicidade, a natureza humana como éthos e a virtude" (Chauí, 2002, p. 441). A *eudaimonia* é o conteúdo do Bem ético; um Bem é tanto mais perfeito quando procurado por si mesmo e não em vista de outra coisa. A *eudaimonia* é – diferentemente da honra, da riqueza, do prazer, da inteligência etc., que são *meios* para outros *fins*[12] – justamente um Bem que procuramos por si mesmo:

> Se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que nem toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem (EN, Livro I, 2).

Assim, um Bem é tanto mais perfeito do que outros em decorrência da sua *autárkeia* (que designa autossuficiência, comandar a si mesmo) – e a *eudaimonia* "não é buscada em vista de outra coisa e sim as outras coisas é que são buscadas como meios para ela" (Chauí, 2002, p. 441). Nas palavras do filósofo, "(...) chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa" (EN, Livro I, 7). A *autárkeia* é mais bem conceituada nos excertos que seguem:

> (...) mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.
>
> (...) por ora definimos a auto-suficiência como sendo aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada. E como tal entendemos a felicidade, considerando-a, além disso, a mais desejável de todas as coisas, sem contá-la como um bem entre outros.
>
> A felicidade é, portanto, algo absoluto e auto-suficiente, sendo também a finalidade da ação (EN, Livro I, 7).

Dessa forma, a felicidade, na ética aristotélica, não pode ser compreendida como um estado meramente subjetivo ou como resultado contingente da fortuna, mas como a realização plena da vida humana orientada por um fim último que dá sentido às ações. A *eudaimonia*

[12] "Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade. É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles)". EN, Livro I, 7.

constitui, portanto, o horizonte teleológico da existência humana, aquilo em função do qual todas as demais escolhas e atividades são ordenadas. Entretanto, essa realização não se dá de maneira espontânea ou acidental, mas depende da conformação do agir humano segundo determinados padrões de excelência. É justamente nesse ponto que a reflexão aristotélica desloca o foco da definição do bem supremo para a investigação das disposições morais que tornam possível alcançá-lo, abrindo espaço para o exame das *virtudes* como elementos fundamentais da vida ética. A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação.

4. VIRTUDE (*ARETÉ*) E FORMAÇÃO DO CARÁTER

Uma vez estabelecida a felicidade (*eudaimonia*) como fim último da ação humana, a investigação ética aristotélica desloca-se para a análise das disposições que tornam possível a sua realização. Para Aristóteles, a vida boa não resulta de acontecimentos fortuitos, mas do exercício constante das *virtudes*, entendidas como formas de excelência do caráter humano. A ética aristotélica volta-se, portanto, para o processo de formação moral do indivíduo, no qual hábitos, escolhas e práticas reiteradas contribuem para a constituição de um caráter capaz de orientar a ação em direção ao bem.

Um Bem, na ética aristotélica, é sempre uma *virtude*, uma excelência, uma *areté* (ἀρετή).[13] Com efeito, a ética nicomaqueia – provavelmente dedicada ao filho de Aristóteles, Nicômaco[14] – inicia da seguinte forma:

> (...) toda arte [*tékhne*] e toda investigação [*méthodos*], assim como **toda ação [*práxis*] e toda escolha [*prohaíresis*], têm em mira um bem qualquer**; e por isso foi dito, com muito acerto, que **o bem é aquilo a que todas as coisas tendem**. Mas observa-se entre os fins uma certa diferença: alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas. (EN, Livro I, 1. Grifos acrescentados).

Observa-se, do excerto, que a ética nicomaqueia fundamenta-se em dois pilares: 1) todas as coisas tendem ao Bem – o Bem é, pois, a finalidade (τέλος – 'telos') de todas as coisas; 2) atinge-se o Bem por dois caminhos, quais sejam, pelas atividades práticas (atividades que contenham os próprios fins – *autárkeia* – como a ética e a política) e pelas atividades produtivas

[13] (...) como a palavra "bem" tem tantos sentidos quantos "ser" (...) está claro que o bem não pode ser algo único e universalmente presente, pois se assim fosse não poderia ser prejudicado em todas as categorias, mas somente numa. EN, Livro I, 6.
[14] Nicômaco (Νικόμαχος) também era o nome do pai de Aristóteles.

(como as artes e as técnicas). A finalidade de algo precisa ser compreendida, no contexto da ética aristotélica, como a sua própria essência; na concepção do filósofo, o ser humano foi feito para ser feliz – é esse o τέλος da vida humana – isto é, para ter uma vida com sentido. Disso emergem as duas características da ética nicomaqueia: primeiramente – e conforme pontuado desde a Introdução – ela é eudaimonista, "ou seja, tem como fim último a realização da felicidade; em segundo lugar, ela é uma ética baseada nas virtudes, uma ética das virtudes, que são condições necessárias para que se possa atingir a felicidade" (Hobuss, 2014, p. 121). Conforme Hobuss (2011, p. 15), as características da Ética das Virtudes aristotélica seriam:

> a) uma ação é correta se é conforme ao que o virtuoso faria em dada circunstância;
> b) a concepção de "bondade" precede a concepção de "correção moral": o que conta é a bondade do caráter;
> c) as virtudes são bens intrínsecos: são boas em si mesmas, têm valor em si mesmas, não sendo bens meramente instrumentais como, por exemplo, para os utilitaristas;
> d) alguns bens intrínsecos são próprios do agente: são bons para mim, tendo, por conseguinte, valor adicional;
> e) agir corretamente não pressupõe a maximização do bem.

A vida boa nicomaqueia, repise-se, difere da concepção hedonista[15] – "Vida boa, em sentido aristotélico, indica um tipo de vida verdadeiramente boa", o que significa, em outras palavras, "uma vida boa não apenas egoisticamente para o agente, mas uma vida que já implica a noção de virtude, ou seja, uma dimensão racional que permite a apreensão do verdadeiro bem, visto que na noção de virtude já está implícito o uso da razão prática" (Botter, 2016, p. 5-6). Nessa mesma toada vai o comentário de Marilena Chauí; leia-se:

> O bem ético pertence ao gênero da vida excelente e a felicidade é a vida plenamente realizada em sua excelência máxima. Por isso não é alcançável imediata nem definitivamente, mas é um exercício cotidiano que a alma realiza durante toda a vida. A felicidade é, pois, a atualização das potências da alma humana de acordo com sua excelência mais completa, a racionalidade. Por ser uma atividade conforme à virtude ou à excelência, não é uma posse ou uma maneira de ser conseguidas de uma vez por todas, mas um agir que dura a vida inteira (Chauí, 2002, p. 442).

A natureza do homem é ser racional – então uma vida feliz é uma vida racional. Observa-se, por primeiro, que na teoria ética aristotélica há uma distinção entre "excelências intelectuais" e "excelências de caráter" – na moral socrático-platônica o peso recai somente nas

[15] "A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles, e os homens de tipo mais vulgar, parecem (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. (...) existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa". EN, Livro I, 5.

excelências intelectuais e na pura racionalidade – e o filósofo "ressalta a importância, para esta última, da correta formação do desejo e da motivação mediante a instrução" (Williams, 1998, p. 281). Por segundo, Aristóteles não acreditava em uma separação rigorosa entre corpo e alma – "e essa negação alia-se à rejeição socrática ao ascetismo e a possibilidades mais terrenas de eudaimonia" (Williams, 1998, p. 281). Por terceiro, Aristóteles reafirma o antigo vínculo entre *areté* e aprovação pública – que Platão havia eliminado – embora a sua teoria da motivação das virtudes seja mais sofisticada do que quaisquer teses que lhe antecederam (Williams, 1998, p. 281).

Desse modo, na ética aristotélica, a realização da vida boa encontra-se intimamente ligada ao cultivo das virtudes enquanto disposições estáveis do caráter, adquiridas por meio do hábito e da prática reiterada das ações. A excelência moral não se configura como uma qualidade inata, mas como resultado de um processo formativo no qual o indivíduo aprende a ordenar seus desejos, emoções e escolhas em conformidade com o bem.

A formação do caráter virtuoso torna-se, assim, condição indispensável para a realização da *eudaimonia*, pois é por meio das virtudes que o ser humano se torna capaz de agir de modo excelente nas diversas circunstâncias da vida. Contudo, a mera disposição para agir bem não é suficiente para orientar adequadamente a ação moral, sendo igualmente necessário o exercício de uma capacidade racional que permita discernir, em cada situação concreta, quais são os meios mais adequados para alcançar o bem — dimensão que será examinada a partir da noção aristotélica de prudência (*phronesis*).

5. PRUDÊNCIA (*PHRONESIS*) E RACIONALIDADE PRÁTICA

Se as virtudes morais dizem respeito à formação do caráter e às disposições que orientam o agir humano, a ética aristotélica também reconhece a importância das virtudes intelectuais na condução da vida moral. Entre essas virtudes destaca-se a prudência ou frônese (φρόνησις – 'phrónesis', que designa a razão prática), responsável por orientar a deliberação acerca das ações concretas. Para Aristóteles, a vida ética não depende apenas da disposição para agir bem, mas também da capacidade racional de discernir, em cada situação, qual é a ação mais adequada.

A prudência constitui, portanto, a virtude intelectual que permite ao agente deliberar corretamente sobre os meios adequados para alcançar o bem. Diferentemente do conhecimento teórico, que se dirige à contemplação de verdades universais, a *phronesis* opera no âmbito da ação, orientando decisões práticas em contextos concretos e contingentes. É justamente por

meio dessa racionalidade prática que o indivíduo virtuoso consegue aplicar, nas circunstâncias particulares da vida, os princípios éticos que estruturam a busca pela vida boa.

Ainda que existam diferenças, "Aristóteles conclui que a vida da razão teórica é a mais alta forma de vida humana" (Williams, 1998, p. 282). Isso não significa que a *phronesis* não fosse importante – na ética nicomaqueia "não se pode genuinamente ter qualquer excelência de caráter sem a presença da *phronesis*"; "mas, se o indivíduo tem *phronesis*, deve consequentemente ter todas as excelências de caráter" (Williams, 1998, p. 282). Conforme conclui Bernard Williams, "essa ênfase na integridade racional do caráter, como também na integridade de uma vida virtuosa ao longo do tempo, sua perfeição racional retrospectiva, constitui, na verdade, uma característica essencial da visão de Aristóteles" (Williams, 1998, p. 282).

A Ética Aretaica também haverá de pugnar pelo equilíbrio; a vida racional é uma vida equilibrada na medida em que o homem racional não se rende a extremos. Difere-se então da concepção utilitarista, em que teríamos a preconização da maximização do bem-estar geral ou da promoção da felicidade (como propõem Jeremy Bentham e John Stuart Mill) como um movimento para fugir da dor. Aristóteles reconhece a paixão (*páthos*) como um elemento essencial da ação moral e atribui à ética a tarefa de educar o desejo (*órexis*, se movido por algo exterior; *hormé*, se impulsionado do interior) para que ele não se torne um vício (Chauí, 2002, p. 444). Assim, o filósofo "não expulsa a afetividade, mas busca os meios pelos quais o desejo passional se torne desejo virtuoso" (Chauí, 2002, p. 444). Platão quis expurgar os desejos e apostou na razão para controlá-los; Aristóteles entende-os como "uma inclinação natural, uma propensão interna de nosso ser" com uma dupla origem: "por um lado, o objeto externo contingente que nos afeta; por outro, nosso *caráter*, nossa índole ou nosso temperamento" (Chauí, 2002, p. 445. Grifo acrescentado). Caráter, em grego, é *éthos* – e é (justamente) por isso que "a ética se refere ao estudo do caráter para determinar como pode tornar-se virtuoso" (Chauí, 2002, p. 445).

Os vícios podem ocorrer tanto por excesso quanto por falta (*hýbris*); a virtude repousaria no meio (*méson*). Desde os pré-socráticos a medida não possui apenas um sentido quantitativo, mas também qualitativo, designando moderação (Chauí, 2002, p. 446). Marilena Chauí define moderar da seguinte forma:

> Moderar é pesar, ponderar, equilibrar e deliberar, é a ação que institui a medida, o métron, para aquilo que, por si mesmo e em si mesmo, não possui ou não conhece medida ou limite. Na ética aristotélica, a medida moderadora é o médio, méson, ou mesótes, o justo meio. A ética é, pois, a ciência prática da moderação ou, como diz

> Aristóteles, da prudência (phrónesis). A virtude é virtude de caráter ou força do caráter educado pela moderação para o justo meio ou a justa medida (Chauí, 2002, p. 446).

O raciocínio de Aristóteles pode ser melhor entendido através dos dois excertos abaixo:

> A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa **mediania**, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é **determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática**. E é um **meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta** (...) (EN, Livro II, 6. Grifos acrescentados.).
>
> (...) a virtude moral é um **meio-termo**, e em que sentido devemos entender esta expressão; e que é **um meio-termo entre dois vícios, um dos quais envolve excesso e outro deficiência, e isso porque a sua natureza é visar à mediania nas paixões e nos atos**. (EN, Livro II, 9. Grifos acrescentados.).

Aristóteles não compreende a virtude como uma inclinação – ao contrário, o ser humano é inclinado ao desejo – mas como uma disposição/hábito (*héxis*). A virtude pode ser entendida como "um hábito adquirido ou uma disposição constante e permanente para agir racionalmente em conformidade com uma medida humana, determinada pelo homem prudente" (Chauí, 2002, p. 446). A *areté*, portanto, "é a excelência da tarefa (*ergon*) própria de um ente" (Botter, 2016, p. 24). Isso significa que "nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza (...)" (EN, Livro II, 1), isto é, "Não é, pois, por natureza, nem contrariando a natureza que as virtudes se geram em nós. Diga-se, antes, que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos perfeitos pelo hábito" (EN, Livro II, 1). A ética – por meio da *Paideia* (παιδεία)[16] – haveria de nos orientar para a aquisição deste hábito, tornando os seres humanos virtuosos e prudentes. Só que "(...) não é fácil ser bom, pois em todas as coisas é difícil encontrar o meio-termo" (EN, Livro II, 9).

A mediania aristotélica vincula-se (estreitamente) com a razão: é a razão que impõe a Justa Medida entre os dois excessos. Apostar na racionalidade humana é, igualmente, ver no ser humano a virtude da prudência/frônese (φρόνησις – 'phrónesis'): "sabedoria prática que lida com o contingente e com o tempo, com aquilo que pode ser de outra maneira e com aquilo de que não há arte, isto é, regras preestabelecidas" (Chauí, 2002, p. 454). Sobre a frônese/sabedoria prática, leia-se o seguinte excerto:

[16] A importância da *Paideia* na concepção aristotélica aparece com destaque em dois momentos: no Livro VIII da *Política*, como elemento fundamental da constituição da *polis*, e no Livro X da *Ética a Nicômaco*, como elemento fundamental da formação humana (Valle, 2014, p. 264).

> No que tange à **sabedoria prática**, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos.
>
> Ora, julga-se que **é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele**, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, **mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral**. Bem o mostra o fato de atribuirmos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte.
>
> Segue-se daí que, num sentido geral, **também o homem que é capaz de deliberar possui sabedoria prática**. Ora, ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Por conseguinte, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (pois todas elas poderiam ser diferentemente), e como é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, **a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte**: nem ciência, porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. **Resta, pois, a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem** (EN, Livro VI, 5. Grifos acrescentados.).

Como visto, o atributo essencial da virtude moral é a mediania – e esse meio termo não corresponde a um meio termo matemático. Conforme pontua Botter, "o meio termo da virtude moral (...) está relacionado ao agente e às circunstâncias nas quais a pessoa age" de forma que, "para determinar uma ação virtuosa, é preciso conhecer o caráter do agente e as circunstâncias em que a ação será realizada" (Botter, 2016, p. 24). O agente, por si próprio, mira o meio termo: a virtude moral, na ética nicomaqueia, "é uma disposição de escolher por deliberação" (Botter, 2016, p. 24). A deliberação, de seu turno, "é ligada ao uso da razão na determinação das ações" (Botter, 2016, p. 24).

6. ÉTICA EUDAIMÔNICA E FUNDAMENTOS DO DIREITO AMBIENTAL

A reflexão desenvolvida ao longo deste artigo permite reconhecer que a tradição da ética eudaimônica oferece importantes elementos para a compreensão dos fundamentos éticos do Direito Ambiental. Como visto, a investigação aristotélica parte da pergunta acerca da vida boa e identifica na felicidade (*eudaimonia*) o fim último da ação humana. Diferentemente de concepções que reduzem a felicidade a experiências subjetivas de satisfação ou a indicadores quantitativos de bem-estar, a tradição aristotélica compreende a vida boa como realização plena das potencialidades humanas em consonância com a virtude e com a racionalidade prática. Nesse sentido, a reflexão sobre a felicidade revela-se diretamente relevante para o campo

jurídico-ambiental, uma vez que as condições ecológicas que sustentam a vida constituem pressuposto indispensável para qualquer projeto de realização humana.

A compreensão aristotélica da virtude e da realização humana também pode ser iluminada pela noção clássica de movimento presente na filosofia grega. Cediço que o movimento é objeto de apreciação dos filósofos gregos – desde o filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso (Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος), o "pai da dialética", para quem a realidade é movimento.[17] Em Aristóteles, no *Tratado sobre a alma* (*De Anima*), o movimento é a própria natureza do ser animado: é *enteléquia* (ἐντελέχεια, que designa a realização plena e completa de uma tendência, potencialidade ou finalidade natural, com a conclusão de um processo transformativo até então em curso em um ser animado ou inanimado) rumo ao seu τέλος. Como dito, o movimento não se confunde com o mero deslocamento mecânico. Compreende-se o movimento dentro da Ética Aretaica como o exercício da mediania em si (caminho mediano). Explica-se.

A crise socioambiental contemporânea evidencia justamente os limites de modelos de desenvolvimento orientados exclusivamente por critérios econômicos ou utilitaristas. A degradação ambiental, a perda de biodiversidade e a intensificação das mudanças climáticas indicam que as formas dominantes de relação entre sociedade e natureza têm produzido impactos que comprometem as bases materiais da vida humana. Nesse contexto, o Direito Ambiental surge como campo normativo voltado à proteção das condições ecológicas que possibilitam a continuidade da vida e o equilíbrio dos ecossistemas. No âmbito da doutrina jurídica, tem-se destacado que a proteção ambiental constitui elemento estruturante do Estado contemporâneo, exigindo a construção de uma ordem jurídica orientada pela sustentabilidade e pela responsabilidade ecológica (Leite; Ayala, 2012). Entretanto, a eficácia dessas normas não depende apenas da formulação de instrumentos jurídicos, mas também da existência de fundamentos éticos capazes de orientar o agir humano diante da natureza.

A ética das virtudes oferece, nesse sentido, uma perspectiva particularmente fecunda para (re)pensar o Direito Ambiental. Ao enfatizar a formação do caráter e o desenvolvimento de disposições morais orientadas para o bem, a tradição aretaica desloca o foco da reflexão ética da mera obediência a regras abstratas para a construção de modos de vida virtuosos. A proteção do meio ambiente passa a ser compreendida não apenas como cumprimento de deveres jurídicos impostos externamente, mas como expressão de disposições morais que orientam o agir humano em direção à preservação das condições que tornam possível a vida em comunidade.

[17] "Heráclito afirma que tudo é movimento, que nada subsiste; e, comparando as coisas deste mundo ao curso de um rio: duas vezes em um mesmo rio não poderás jamais mergulhar" (PLATÃO, 1988, 402a).

Nesse sentido, autores contemporâneos têm destacado o potencial da ética das virtudes para a reflexão ambiental, sustentando que a proteção da natureza depende também da formação de disposições morais orientadas para o cuidado e a responsabilidade ecológica (Cafaro, 2004). Philip Cafaro (2004, p. 2-3) aponta a existência de quatro grandes obras que influenciaram de forma mais decisiva o desenvolvimento do campo da ética das virtudes:

> Four books have been particularly influential in helping develop environmental virtue ethics over the past twenty years. John O'Neill's Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World (1993) (...); Louke van Wensveen's Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics (2000) (...); My own book Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue (2004) (...); Ronald Sandler's Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics (2007).[18]

Importa notar que, na filosofia aristotélica, a teleologia da natureza *não* implica a atribuição de valor moral intrínseco aos entes naturais. A ética aristotélica permanece centrada no agir humano enquanto prática racional. Em termos rigorosos, a ética de Aristóteles é *antropocêntrica*, não ecocêntrica – é preciso, pois, cuidar com análises filosóficas anacrônicas (!). O *telos* aristotélico é antropológico, não ecológico (!). Mas é importante qualificar que tipo de antropocentrismo é esse.

Na filosofia aristotélica, a investigação ética dirige-se fundamentalmente ao agir humano enquanto prática racional. Diferentemente de concepções contemporâneas que atribuem valor moral intrínseco à natureza ou aos ecossistemas, a ética aristotélica concentra-se na determinação das condições que tornam possível a realização da vida humana plena. A noção de *eudaimonia*, compreendida como o fim último da existência humana, orienta toda a reflexão moral do filósofo, de modo que a ética se apresenta como uma investigação acerca das disposições e práticas que permitem ao ser humano alcançar a excelência de sua própria natureza.

Nesse horizonte, a ideia de *telos* desempenha papel central. Para Aristóteles, todos os seres naturais possuem uma finalidade própria que corresponde à realização de suas potencialidades. Contudo, no âmbito da ética, essa teleologia assume caráter especificamente

[18] Em tradução livre: Quatro livros têm sido particularmente influentes no desenvolvimento da ética ambiental das virtudes ao longo dos últimos vinte anos. Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World (1993), de John O'Neill; Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics (2000), de Louke van Wensveen; meu próprio livro Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue (2004); e Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics (2007), de Ronald Sandler.

antropológico, pois o objeto da investigação é o fim próprio da vida humana. A reflexão moral aristotélica não pretende determinar o fim da natureza enquanto totalidade, mas compreender de que modo o ser humano, enquanto agente racional, pode ordenar suas ações de maneira virtuosa e orientada ao bem.

Ainda assim, embora a ética aristotélica não seja ecocêntrica, sua estrutura conceitual oferece instrumentos relevantes para pensar a relação entre seres humanos e seres não-humanos na contemporaneidade. Ao enfatizar o papel das virtudes morais e da racionalidade prática, a tradição aretaica permite compreender a ética não apenas como um sistema de normas abstratas, mas como um processo formativo que orienta o agir humano em direção ao bem. Nessa senda, a proteção do meio ambiente pode ser compreendida como expressão de disposições virtuosas que orientam o indivíduo a agir de maneira prudente e moderada diante das condições naturais que sustentam a vida.

A noção aristotélica de mediania revela-se particularmente fecunda para pensar os desafios socioambientais contemporâneos. A virtude consiste em encontrar o meio termo adequado entre extremos, considerando as circunstâncias concretas da ação. Aplicada ao campo ambiental, essa perspectiva sugere a necessidade de equilibrar interesses econômicos, sociais e ecológicos por meio de uma racionalidade prática capaz de reconhecer limites e orientar o uso responsável dos recursos naturais, em consonância com os princípios do Direito Ambiental que orientam a gestão sustentável e a prevenção de danos ecológicos (Leme Machado, 2023). Tal compreensão aproxima-se das formulações contemporâneas que defendem a centralidade da sustentabilidade ecológica como princípio estruturante da ordem jurídica ambiental (Bosselmann, 2020).

Por fim, a virtude da prudência (*phronesis*) assume papel central na articulação entre ética aristotélica e Direito Ambiental. Enquanto capacidade de deliberar corretamente sobre as ações concretas, a prudência permite avaliar circunstâncias específicas e orientar decisões que considerem as consequências práticas do agir humano. No campo jurídico-ambiental, essa racionalidade prática manifesta-se na capacidade de interpretar e aplicar normas ambientais à luz das particularidades dos conflitos socioambientais, considerando não apenas critérios formais de legalidade, mas também as consequências éticas e ecológicas das decisões adotadas. Nesse horizonte, a filosofia contemporânea tem destacado a centralidade da responsabilidade diante dos efeitos de longo prazo da ação humana sobre a natureza, perspectiva que encontra expressão na ética da responsabilidade proposta por Hans Jonas (2006).

Assim, a articulação entre *eudaimonia*, virtude e racionalidade prática permite vislumbrar uma compreensão mais ampla dos fundamentos éticos do Direito Ambiental. Ao reconhecer que a realização da vida boa depende da preservação das condições ecológicas que sustentam a existência humana, a ética eudaimônica oferece elementos para a construção de uma racionalidade jurídica ambiental orientada pela responsabilidade, pela prudência e pela moderação no uso dos recursos naturais.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação desenvolvida ao longo deste artigo buscou examinar a noção aristotélica de felicidade (*eudaimonia*) e suas implicações para a compreensão da ética das virtudes e da racionalidade prática. Partindo da análise da tradição filosófica clássica, evidenciou-se que, na ética de Aristóteles, a felicidade não se reduz a estados subjetivos de satisfação ou a indicadores quantitativos de bem-estar, mas corresponde à realização plena das potencialidades humanas por meio do exercício das virtudes e da atividade racional. Nesse horizonte, a vida boa configura-se como uma prática contínua de formação moral e de aperfeiçoamento do caráter.

A reflexão aristotélica mostrou ainda que a realização da vida humana exige a articulação entre virtudes morais e virtudes intelectuais. Enquanto as primeiras se vinculam à formação do caráter e ao desenvolvimento de disposições orientadas para o bem, as segundas dizem respeito à capacidade racional de deliberar adequadamente acerca das ações. Nesse contexto, a prudência (*phronesis*) ocupa posição central na condução da vida ética, na medida em que permite ao agente avaliar circunstâncias concretas e orientar suas escolhas segundo critérios de razoabilidade e moderação.

A partir dessa base filosófica, o artigo buscou indicar possíveis conexões entre a ética eudaimônica e a reflexão contemporânea sobre o Direito Ambiental. Ainda que a ética aristotélica permaneça fundamentalmente antropocêntrica, sua estrutura conceitual oferece elementos relevantes para pensar a relação entre seres humanos e natureza. A ênfase na virtude, na mediania e na racionalidade prática permite compreender a proteção ambiental não apenas como imposição normativa, mas como expressão de disposições morais que orientam o agir humano diante das condições naturais que sustentam a vida.

Nesse sentido, a tradição aristotélica contribui para iluminar os fundamentos éticos de uma racionalidade jurídica ambiental orientada pela prudência, pela responsabilidade e pela moderação no uso dos recursos naturais. Ao reconhecer que a realização da vida boa depende

da preservação das condições ecológicas que tornam possível a existência humana, a ética das virtudes oferece uma perspectiva filosófica capaz de enriquecer o debate contemporâneo acerca dos desafios ambientais e das formas de construção de uma convivência mais equilibrada entre sociedade e natureza.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. Tradução de Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2010.

BARZOTTO, Luis Fernando. **A Democracia na Constituição**. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2005.

BORGES, Evandro. O Relatório Mundial da Felicidade (*World Happiness Report*). *In*: BORGES, Evandro. **Psicologia Positiva**: uma mudança de perspectiva. Vol. 1. Joinville/SC: Clube de Autores, 2017. E-book.

BOSSELMANN, Klaus. **O princípio da sustentabilidade – transformando direito e governança**. Tradução de Phillip Gil França. Editora Revista dos Tribunais: São Paulo, 2020.

BOTTER, Bárbara. **Ética II** [recurso eletrônico]. Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Secretaria de Ensino a Distância, 2016. p. 6. Disponível em: https://acervo.sead.ufes.br/arquivos/etica2.pdf. Acesso em 5 dezembro de 2020.

CAFARO, Philip. **Thoreau, Leopold, and Carson**: Toward an Environmental Virtue Ethics. *Environmental Ethics*. 2004.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. Ética das virtudes em Alasdair MacIntyre. *In*: HOBUSS, João (org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia**: dos pré-socráticos a Aristóteles. V. 1. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOBUSS, João Francisco Nascimento. **Introdução à História da Filosofia Antiga** [recurso eletrônico]. Pelotas/RS: NEPFIL Online, 2014. p. 121. Disponível em: http://nepfil.ufpel.edu.br/publicacoes/1-introducao-a-historia-da-filo-antiga.pdf. Acesso em 5 dezembro de 2020.

HOBUSS, João. Sobre Éticas e Virtudes. *In*: HOBUSS, João (org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patrick de Araújo. **Dano ambiental**: do individual ao coletivo extrapatrimonial. 5. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012.

LEME MACHADO, Paulo Affonso. **Direito ambiental brasileiro.** 29. ed. rev., ampl. e atual. São Paulo: JusPODIVM, 2023.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**: A Study in Moral Theory. 3. ed. Notre Dame/Indiana: University of Notre Dame Press, 2007 [1981]. E-book.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. **Estudo técnico n.º 21/2012. Resenha crítica do Relatório "From Wealth to Well-being – Introducing the BCG Sustainable Economic Development Assessment" – sobre a Evolução do Bem Estar no Mundo**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome/Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2012. Disponível em: http://aplicacoes.mds.gov.br/sagirmps/simulacao/estudos_tecnicos/pdf/ETEC-21-2012%20Resenha%20critica%20do%20Relat%C3%B3rio%20BCG%20sobre%20Evolu%C3%A7%C3%A3o%20do%20Bem%20Estar%20no%20Mundo%20(3). Acesso em 22. Nov. 2020.

ORGANIZATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT. **Better Life Index**. Paris: OECD, 2011. Disponível em: http://www.oecdbetterlifeindex.org/pt/. Acesso em: 13 mar. 2026.

PLATÃO. **Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.

PRADO, Adriana. **A importância da sustentabilidade no Índice Planeta Feliz 2016**. Seção Artigos, Bahia, 07. ago. 2016. Disponível em: https://bahia.ba/artigo/a-importancia-da-sustentabilidade-no-indice-planeta-feliz-2016/. Acesso em: 22 nov. 2020.

SANTOS, Jorge Augusto da Silva. Ética e "Felicidade" em Platão e Aristóteles: semelhanças, tensões e convergências. **Cadernos de atas da ANPOF**, s/l, n. 1, 2001.

VALENTIM, Caio Costa et. al.. Adaptação do índice "Felicidade Interna Bruta" e avaliação entre estudantes da UNICAMP. **Revista Ciências do Ambiente On-Line**, Campinas, SP, v. 10, n. 2, dez. 2014. p. 1-2. Disponível em: http://sistemas.ib.unicamp.br/be310/nova/index.php/be310/article/viewFile/427/345. Acesso em: 22 nov. 2020.

VALLE, Lílian de Aragão Bastos do. Aristóteles e práxis: uma filosofia do movimento. **Educação**, Porto Alegre, v. 37, n. 2, mai./ago. 2014.

WEBER, Max. **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 14. ed. Tradução de Maria Irene de Queiroz Ferreira Szmrecsányi e Tamás József Károly Márton Szmrecsányi. São Paulo: Editora Pioneira, 1999.

WILLIAMS, Bernard. Capítulo 8 – Filosofia. *In*: FINLEY, Moses (org.). **O legado da Grécia**: uma nova avaliação. Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.