



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

**A autenticidade do viver humano segundo a virtude na Filosofia Prática de
Aristóteles**

MARIANA DE MORAES BARBOSA

**SEROPÉDICA
2022**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**A autenticidade do viver humano segundo a virtude na Filosofia Prática de
Aristóteles**

MARIANA DE MORAES BARBOSA

Sob orientação do professor
Francisco José Dias de Moraes

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao
Departamento de Filosofia como parte dos
requisitos necessários à obtenção do título de
Graduação em Licenciatura Plena em Filosofia.

**SEROPÉDICA
2022**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

MARIANA DE MORAES BARBOSA

**A autenticidade do viver humano segundo a virtude na Filosofia Prática de
Aristóteles**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado
como requisito parcial para obtenção de grau de
Licenciatura em Filosofia, pela Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro.

Data da aprovação: ____/____/____

Banca examinadora:

Prof. Dr. Francisco José Dias de Moraes
Orientador - UFRRJ

Prof. Dr. Edson Peixoto de Resende Filho
Examinador interno - UFRRJ

Prof. Dr. Marcelo da Costa Maciel
Examinador interno - UFRRJ

Agradecimentos

Se consegui concluir essa jornada foi porque tive suporte de algumas pessoas.

À minha mãe e amiga, por sua perseverança e dedicação na minha educação moral e intelectual; pela parceria e por todo apoio, nos meus estudos e em tudo na minha vida. Você me inspirou à verdade, à audácia, à insistência, à reserva, ao desenvolvimento de uma vida independente.

Ao meu orientador, professor e amigo, Francisco, principal responsável pela minha formação, a quem tenho um enorme carinho e uma profunda admiração; obrigada por cada conversa, cada orientação, cada livro emprestado, cada correção, pela paciência, por me apresentar Aristóteles, por cada convite, pela Iniciação Científica... Muito obrigada por não desistir de mim, mestre!

À minha prima e amiga, Fabíola Serrano, pela oportunidade e confiança ao longo de de três anos de aprendizado e convívio no escritório, e hoje, por todo apoio e carinho. Ao meu amigo, Gregory Rocha, cuja amizade permanece inabalável, pelo que ele significa na minha vida, por compartilhar os momentos felizes, por dividir os momentos tristes, pelo apoio e por confiar em mim mais do que eu mesma.

Aos meus amigos, Pablo Lima e Matheus Souza, cuja amizade renovava as minhas forças me mantinha firme nos momentos de cansaço; agradeço pelas conversas, pelos cuscuzes, pelas rodas de pagodes improvisadas, por cada aula de música e aos downloads de filmes novos.

Às minhas amigas, Rachel Lima e Ariadne Medeiros, por me acolheram no alojamento e em seus corações; juntas à Marcia Cantamissa, pudemos compartilhar tantos cafés da manhã, da tarde, da noite, muitos sonhos, indignações, projetos e tantas risadas de desespero que ficaram mais leves por tê-las comigo.

E ao primeiro e último sobre todas as coisas, a Deus por acalmar meu coração e me dar forças para continuar. Nem as conversas mais reconfortáveis, nem os abraços mais demorados me sustentaram tanto quanto Ele nos momentos de exaustão. Deus acima de ninguém, mas ao lado de quem O quiser!

Obrigada!

"Melhor, e muito, é quem conhece tudo só; é bom quem ouve dos que sabem; quem não sabe por si nem abre o coração à sapiência alheia, este é um homem totalmente inútil".

1095b12-15, Ética a Nicômaco.

Resumo

A filosofia moral nasce com a promessa da boa vida. Aquilo que qualifica uma vida como boa tem seus motivos “aristotélicos” na razão prática (*práxis*). Isto significa que a virtude não se reduz ao conhecimento, mas diz respeito sobretudo ao agir humano que a partir de então não pode, se deseja-se uma *boa* vida, ser realizado de qualquer modo. Se, para uma vida qualificada, se exige um agir qualificado, então se exigirá também um caráter qualificado. Aristóteles amadurece o conceito de homem e o habilita ativamente, isto é, o torna um ser de ação. Deste modo, o protagonismo no viver humano precisará ser qualificado à luz do bem para que as ações sejam boas e a boa vida, então, alcançada. A ética das virtudes é interpretada, deste modo, como a mais otimista das éticas, mas existem elementos na filosofia moral de Aristóteles que o destacam dentre as demais. A ressignificação do conceito de homem ressignifica também o bem (antropon ágathon) e o torna alcançável; mais ainda, alcançável pelos homens, isto é, pelo seus esforços (não mais pelos deuses, pela natureza ou sorte). Para corroborar o mérito da prática das boas ações ao homem, Aristóteles destaca algumas características do bem humano: supremo, prático e autossuficiente. O bem mais procurado das atividades humanas só pode ser alcançado mediante a prática e é forçoso que seja autônomo. Apesar das condições para o agir moral, essa autonomia é uma das características que torna o agir moral autêntico. Se não se diz de uma ação realizada, mas sobretudo das motivações sobre as quais ela foi realizada, então, trata-se dessa *autossuficiência* com que ela é realizada. É realizar uma ação justa *tal como* um justo a realizaria, segundo Aristóteles.

Palavras-chave: boa vida; *práxis*; virtude; razão; autossuficiência; Aristóteles.

Abstract

Moral philosophy is born with the promise of a good life. That which qualifies life as good has its “Aristotelians” motives in the practical reason (*praxis*). This means that virtue does not reduce itself to knowledge anymore, but it concerns above all human action that from then on can not, if one desires a good life, be achieved any other way. If a qualified life requires a qualified way to act, then it will also require a qualified character. Aristotle matures the concept of man and actively enables it, namely, transforming it into an action being. This way, the protagonism in human life will need to be qualified in the light of good for actions to be good and the good life will then be achieved. The ethics of virtues is interpreted, this way, as the most optimistic of ethics, but it exists elements in the moral philosophy of Aristotle that highlights it from the others. The resignification of the concept of man also resignifies the good (*antropon ágathon*) and makes it achievable, and more so, by men, that is, for their efforts (no more for the gods, nature, or luck). To corroborate the merit of practicing good deeds to man, Aristotle highlights some characteristics of the human good: supreme, practical, and self-sufficient. The most sought-after good from human activities can only be achieved through practice and that is autonomous. Despite the conditions for moral action, this autonomy is one of the characteristics that make moral action authentic. If it is not said of an action carried out, but above all the motivations on which it was performed, then it is about the self-sufficiency with which it is performed. Is to do a righteous deed such as a righteous one would perform it, according to Aristotle.

Key-words: good life; *práxis*; virtue; rationality; self-sufficient; Aristotle.

Lista de abreviaturas e siglas

EN Ética a Nicômaco

Sumário

Introdução.....	09
O Bem humano.....	12
Características.....	12
Definição.....	15
As ações humanas.....	21
Um discurso sobre o bem.....	22
Conclusão.....	26
Referências bibliográficas.....	30

INTRODUÇÃO

De acordo com o contexto histórico, a filosofia moral de Aristóteles localiza-se num período¹ otimista para o viver humano, pois o homem passa a ter, para além dos tradicionais cultos aos deuses, uma boa vida por meio das *suas* próprias ações. Se a vida de Édipo (homem de um período anterior a este) estava incondicionalmente atrelada ao destino e aos deuses, o homem do Período Clássico teria mais chances de viver conforme sua vontade na medida que a sua vida passa a depender também das suas decisões e ações. O carácter otimista deste Período consiste, nesse caso, no mérito do viver humano no tocante às decisões e ações desses homens.

Em contrapartida, esse posicionamento não é ausente de dificuldades, pelo contrário. Para entendê-las é necessário, antes de tudo, ter em mente o que está em jogo com essas decisões, com essas ações: ter uma boa vida. O viver humano para esse homem do Período Clássico encontra-se numa posição delicada porque ele passa a ser parte responsável no alcance dessa *boa* vida, que não é *qualquer* vida. Afirmar que a *boa* vida não é *qualquer* vida tem suas razões no que o adjetivo “bom” qualifica as ações humanas *desse* tipo, pois elas serão de um *certo* tipo. Essa qualificação exigirá um critério que será decisivo na tomada de decisão por todo o viver.

A compreensão das *boas* ações percorre as discussões morais de modos diferentes. A direção das ações humanas na ética utilitarista, por exemplo, mira no resultado da ação, no que ela pode engendrar de máxima felicidade ao máximo de pessoas, e portanto, tem o seu critério distante e separado da ação. Na ética do dever, por outro lado, o critério reside no interior da ação na medida em que se leva em consideração a escolha racional do agente; no entanto, dispensa os apetites (ou as inclinações) como fonte válida dessas escolhas. A ética das virtudes, tal qual a ética do dever, mira na escolha racional dos homens, mas, diferentemente da teoria moderna, ela não dispensa os apetites (ou emoções) como fonte válida para essas escolhas. Em Platão², por exemplo, os apetites são fontes avassaladoras de conflito.

¹ Período Clássico marcado pelo apogeu cultural e intelectual de Atenas, com presente valorização da razão.

² cf. 439e-440a, República.

Em Sócrates, apesar de não haver conflito, ele coloca os apetites subservientes à razão. Com Aristóteles³, entretanto, os apetites participam das decisões humanas juntamente com a razão, podendo ser educados e desejar também o que a razão disser. Ainda que sob modos diferentes, a preocupação com os apetites e com a razão diz respeito ao entendimento que os antigos tinham sobre a alma humana e sobre a formação do caráter. Como isso se relaciona com o direcionamento das boas ações na filosofia moral dos Clássicos? Sob a ótica dos antigos, o critério para a *boa vida* exigirá proporcional qualificação do *agente* na medida que ele passa a ser o protagonista do seu destino. Mas pensar o protagonismo humano não difere as acepções da teoria antiga em relação a moderna. O ponto de destaque entre elas refere-se ao princípio (*télos*) desse posicionamento, ou ainda, ao critério que qualifica o agente (o homem bom): o bem.

Durante muito tempo, entre os pensadores Clássicos, a noção de bem permaneceu como um conceito, abstrato e metafísico. Seja por um apego à herança dos mitos ou por uma característica teórica, essa noção deixou o bem quase inalcançável aos homens (ou pelo menos à maioria deles) até os estudos de Aristóteles. Com o estagirita, o bem desceu das ideias aos homens, e o conhecimento (contemplativo) deixou de ser sua única condição. Se, por um lado, o intelectualismo socrático defendido por Platão admitia o conhecimento do bem como condição suficiente para a virtude, por outro lado, Aristóteles, ao revisar a noção de bem humano, traça outra condição para ela: a *práxis*. O filósofo define o homem como um “animal social”, e ao fazer isso o fim (*télos*) desse “animal” também muda, imediatamente. A partir de então, o conhecimento não será suficiente, a contemplação não contentará esse animal que é não só *conhecedor*, mas sobretudo um “ser de ação” - segundo Aristóteles, o pensamento não move coisa alguma⁴. Se o papel da atividade prática (*práxis*) torna-se determinante para o alcance da boa vida, então qual a preocupação, ou intenção, de Aristóteles em conhecê-la?

O cuidado de Aristóteles com a definição de bem humano procede da contribuição do conhecimento na busca desse bem. Tal como um arqueiro que conhece o alvo tem mais chances de acertar o tiro, o conhecimento sobre o bem do homem nos ajudará a alcançá-lo. Apesar da atividade do arqueiro ser prática, o acerto

³ cf. 1105a17-23.

⁴ cf. 1139b7-14; 1179a52-b15, EN.

do alvo (que é a finalidade dessa atividade) não se encerra no tiro (no uso do arco, que por si só já exige algum conhecimento prévio), mas quando se conhece o ângulo necessário para a mira no momento do tiro, por exemplo, é possível ter uma melhor avaliação para um tiro certo (isto é, para o alcance da finalidade). Ou seja, apesar de prática, a atividade do arqueiro não dispensa conhecimento (a matemática, no caso). Nesses termos, os assuntos humanos não são muito diferentes do caso do arqueiro. Numa tomada de decisão, os homens tendem a considerar os elementos que constituem a situação para então decidir. Estaríamos buscando conhecer o bem para termos melhores chances de alcançá-lo? Basicamente. Aristóteles parte desse pressuposto e se ocupa em definir o bem humano para que possamos alcançá-lo com êxito. O que Aristóteles afirma a respeito desse bem? O que é, afinal de contas, o bem *do* homem? Qual é a finalidade (*télos*) para o qual os homens direcionam suas vidas? Se falar sobre o bem do arqueiro é, para alcançar o alvo, falar da melhor prática do arco, então, para falar sobre o bem *humano* é, para alcançá-lo, falar de qual prática ou atividade?

1.PRIMEIRO CAPÍTULO - O BEM DO HOMEM

1.1.CARACTERÍSTICAS

O bem humano (*antropon agathon*) é estabelecido por Aristóteles no Livro I da EN e é nesse Livro que vou destacar alguns pontos relevantes para compreensão desse bem e como Aristóteles chega a ele. Para um entendimento acerca do bem, o filósofo lança mão de alguns conceitos, dentre eles o de *bem supremo (ariston)*⁵. Enquanto *bem* (fim) é compreendido por *finalidade* - de toda arte (*téchne*), toda investigação (*méthodos*), toda ação (*práxis*) e toda decisão (*proairesis*) -, o bem supremo (*ariston*) é compreendido como a *melhor* das finalidades. Esse caráter é constituído por duas determinantes. Primeiro, que ele seja *causa (arché)* da atividade, isto é, em vista dele que a atividade seja realizada. Segundo, que ele seja *último (télos)*, ou seja, que não haja outro fim desejado. Ou seja, que ele seja desejado por ele mesmo, sendo sua própria causa e seu próprio fim. Aristóteles chega a esses determinantes reconhecendo a existência de um grande e diverso número de finalidades onde existem, entre elas, precedência de umas sobre as outras. O filósofo cita, a respeito dessa precedência, o exemplo da arte da fabricação de rédeas: a sua finalidade se subordina à arte da montaria (e o mesmo se diz das outras artes relativas aos acessórios de montaria). Esse exemplo mostra a existência de fins *melhores* que outros, *mais desejados* que outros, *mais finais* que outros. Apesar dessa diversidade de fins, onde alguns são melhores do que outros, existe aquele que é o melhor de todos, e esse é o bem supremo (*ariston*)⁶. Como fim mais desejado de todos, ele é o fim que é definitivamente último sendo todos os outros fins perseguidos unicamente por causa dele. A proposta de Aristóteles ao estabelecer *um* único bem aspirado, mais que todos os outros, é revelada na suposição de uma vida vã e vazia se buscássemos, de forma regressiva, uma finalidade às nossas atividades, pois isso nos levaria ao infinito⁷. Não é difícil pensar que dentre as diversas ocupações realizadas pelos

⁵ Cf. 1094a22, EN

⁶ Cf. 1097a34-40, EN

⁷ Cf. 1094a20-21, EN

homens no decorrer da sua vida, existirá aquele bem que ele almeja, mais do que todos os outros, alcançar⁸.

Além da supremacia, há outro elemento fundamental na acepção aristotélica de bem humano que diz respeito ao modo que ele é conhecido no mundo. O seu caráter prático faz dele um *prakton agathon*⁹, isto é, um *bem prático*. Esse termo traduz para nós a natureza do bem supremo. Aristóteles afirma que ele é alcançável pela atividade (*práxis*) porque ele é o fim visado em tudo o que fazemos. E de *tudo* o que fazemos, Aristóteles destaca algumas atividades em especial. Das principais ocupações humanas mencionadas¹⁰, duas se destacam por compartilharem da mesma natureza *prática*: a *techné* (artes) e a *práxis* (ação). Apesar disso, apenas uma dessas ocupações é própria ao objeto investigado na ética¹¹. Se por um lado elas se assemelham pela natureza, por outro lado elas se diferenciam pela finalidade. Essa diferença aparece quando Aristóteles repara na existência de certa diversidade entre as finalidades (*télos*)¹². Ele distingue dois tipos entre elas. Para aquelas que são a própria atividade, chamamos *enérgeia*. E para aquelas que residem no produto ou resultado da atividade, damos o nome de *érgon*. A respeito das finalidades do segundo tipo, Aristóteles ainda acrescenta: “onde há finalidade distinta das ações, os produtos são por natureza melhores que as atividades”¹³. Esse acréscimo nos informa que existe predomínio de certo tipo de atividade, e esse valor é determinado pelo fim que ela persegue. O motivo pelo qual o produto é melhor que a sua atividade é porque além de finalidade, ele também é a sua *causa*. O sapateiro, por exemplo, não realiza a sua arte tendo em vista o processo de fabricação (à modelagem, ao corte e à costura), mas visa o produto final (o sapato). Diferente desse artista, o tocador de flauta não busca, na sua atividade, outra coisa senão o tocar. É claro que a finalidade do tocar flauta é o tocar *bem* (tocar qualificado), mas isso continua sendo a *atividade* do tocar. São dois exemplos de *téchne*, mas que se distinguem pelo mesmo motivo que *érgon* se diferencia de *enérgeia*: as suas finalidades residem em locais diferentes.

⁸ Nesse caso, é o que comumente menciona-se a respeito de uma *hierarquização de bens*, onde almeja-se um único e definitivo bem (*télos*), e do qual todos os outros bens têm um sentido instrumental. Cf. 1094a6-15, EN.

⁹ Cf. 1097a23, EN

¹⁰ Cf. 1094a1-3, EN

¹¹ Cf. 1095a20-21, EN

¹² Cf. 1094a3-6, EN

¹³ Cf. 1094a5-6, EN

No caso da *práxis*, a finalidade reside em no mesmo local que a ação: na própria atividade. As práticas do agir (*práxis*) e do tocar flautas (*téchne*) se assemelham por acolherem, em seu interior, a finalidade de suas atividades. Ainda assim, elas permanecem distintas por uma expressiva razão. Considerando o homem como a autor da atividade, a distinção entre *téchne* e *práxis* aparece na EN através da discussão das disposições (*héxis*) da alma¹⁴, quando Aristóteles aborda a diferença entre “fazer” e “agir”. Na discussão, sabemos que ambas as atividades lidam com objetos variáveis, mas também sabemos que cada uma pertence a uma determinada capacidade racional, ou ainda, que dedica-se a uma determinada disposição racional. O *fazer* é uma disposição criativa (ou produtiva) condizente aos objetos da arte (*téchne*); e o *agir* é uma disposição deliberativa (*phronesis*) pertencente à ação (*práxis*). Embora ambas atividades (*téchne* e *práxis*) tenham sua origem no agente que as realiza, elas demandam disposições diferentes na sua fonte, isto é, no agente que realiza essas atividades. Entre muitas semelhanças e disparidades das atividades práticas (*téchne*/arte e *práxis*/ações), somente a *práxis* se dedica ao bem humano. E não é gratuito que seja assim. Acerca da disposição deliberativa (*phronesis*), Aristóteles é incisivo em afirmar que ela leva à verdade sobre as ações boas ou más para os homens¹⁵ - ações essas que, vale ressaltar, são desejáveis por si mesmos¹⁶. Se pudéssemos definir o bem propriamente humano (*agathon*) tal como definimos o bem (*télos*) de um artista¹⁷ - isto é, segundo a sua função (*ergon*) -, o bem humano seria definido a partir da ocupação (*ergon*) propriamente humana - e é esse um recurso que Aristóteles realiza para apresentar, de modo mais claro, o quê ou a que coisa diz respeito o bem *humano*.

Não obstante, a natureza *prática* pode - e deve - ter outro significado. Ela nos aponta um caráter imprescindível à noção aristotélica de bem humano: ser alcançável. O plano de *alcançar* a boa vida é admitido por Aristóteles, mas com um traço específico. A possibilidade de ser feliz e ter uma boa vida não é inaugural em Aristóteles, tampouco em seus antecessores. Caso contrário, afirmar que os homens, antes dos estudos dos Clássicos, não pudessem ser felizes ou alcançar a boa vida,

¹⁴ Cf. 1139b56-1140b29, EN

¹⁵ Cf. 1140a35-37; 11040b16-17, EN

¹⁶ Cf. 1176b2-15, EN

¹⁷ Cf. 1097b23-28, EN

seria um descaso com a fortuna e uma afronta aos deuses. Mas sob a ótica de Aristóteles, essa possibilidade é, tal qual a proposta desse trabalho, a mais “otimista” para os homens. Nas primeiras linhas da EN¹⁸, quando Aristóteles estabelece o bem (*télos*) como a finalidade de toda ocupação humana, ele nos informa - ainda que seja uma afirmação geral e implícita (porque o enunciado não destaca uma dentre as atividades mencionadas) - que é por meio da *prática* que se alcança o bem. Sendo assim, é razoável admitir que o bem não é obtido por natureza, por sorte ou por vontade dos deuses, mas pela atividade *humana*. O protagonismo dos homens é aquele traço fundamental na filosofia moral aristotélica que a diferencia das anteriores. Não obstante, o pensamento de Platão a respeito não se diferencia muito na medida em que aposta no *filósofo*, em especial, para o alcance do Bem. Nesse caso, é um grupo de homens que lida com o Bem de maneira passiva, desinteressada e contemplativa. O benefício do bem à vida dos homens “aristotélicos”, por outro lado, tem por finalidade a *práxis*. Primeiro, não se trata de um grupo em especial, mas de homens bons, e isso está para além de qualquer ocupação. Segundo, não se trata do conhecimento como finalidade última do viver, mas dele para as boas ações que compõem toda uma vida. O caráter do conhecimento nos explica que apesar de ser reconhecido por ambos os filósofos, ele permanece peculiar a cada corrente. E isso faz toda a diferença para os *protagonistas* na busca do bem. São as *boas ações* (*práxis*) que estão em jogo no conhecimento teórico. E o lugar que o homem, como protagonista da sua vida, ocupa na busca desse bem sustenta o otimismo aristotélico ao mesmo tempo que o fragiliza, pois os homens deverão estar orientados pelo bem para que suas ações sejam boas (de acordo com o bem).

Outro traço peculiar presente na especulação do bem humano é a sua autossuficiência (*autárkeia*). Na EN, essa característica é derivada da aceção de felicidade (*eudaimonia*)¹⁹ como bem humano - na medida que torna a vida desejada por si mesma e por não carecer de nada. Mas é uma característica controversa em certo sentido. Ao mesmo tempo que, por motivos etimológicos da palavra, “autossuficiência” pressupõe “independência”, e mais ainda, significa “aquilo que basta a si mesmo”, Aristóteles nos aponta uma condição para ela: não é para um homem solitário (isolado), tampouco para aquele que considera *todos* os outros

¹⁸ Cf. 1094a1-3, EN.

¹⁹ Cf. 1097b4-20, EN.

homens (todos seus ascendentes, descendentes e os amigos dos amigos), mas para aquele que considerar os outros, mas em número limitado. O problema é: como o bem humano dispõe de autonomia se depende de algo (da família e dos amigos)? E por quais motivos o bem humano dependeria? Apesar da condição informada por Aristóteles ser política, a autarquia diz respeito àquilo que é o mais fundamental: a natureza. Aristóteles afirma na obra *Política* que, diferentemente das abelhas (que assim como os homens compartilham da vida em comunidade, uns com os outros), o homem possui o “dom da fala” (*lógos*). A necessidade da vida *em comum* diz respeito às necessidades básicas (instinto de sobrevivência, tanto para os homens quanto para as abelhas), mas na comunidade de homens, esse modo de vida diz respeito a algo mais profundo e fundamental. Além de ser vivente (sentido animal), o homem possui *lógos*, e isso exigirá dele algo mais que a sobrevivência material comumente destacada em relação à importância da *pólis*. Na medida em que a vida em comunidade é indispensável ao ser humano em vista às necessidades básicas (como a alimentação, por exemplo) por ser parte da natureza dos homens, a comunidade será indispensável, sobretudo, às necessidades do *lógos* por ele ser também parte essencial da natureza humana. Nessa perspectiva, a natureza racional (*lógos*) determina o bem humano antes da sua natureza política (viver em comunidade). Não só porque os homens compartilham desse modo de vida com outros seres vivos, mas porque a natureza racional (*lógos*) destaca o homem dentre todos os seres vivos. Deste modo, o sentido controverso da autarquia (o fato de *depend* do outro) é uma compreensão inacabada. Quando se entende a relação da autonomia na *pólis*, a resposta para o problema torna-se: a autonomia é possível, e somente possível, na “dependência” do outro porque é nesse viver que o homem realizará, efetivamente, seu *lógos*. Assim, a autonomia diz respeito *antes* à razão do que à política; mas isso não desmerece a natureza política do homem, afinal de contas ela é o reflexo (necessário e indispensável) da natureza racional do homem e em nada atrapalha a autonomia, que pelo contrário, promove. Afinal de contas, viver em comunidade até as abelhas vivem, mas somente os homens, em comunidade, discernem sobre o bem e o mal. Tanto a natureza racional refletindo a capacidade humana, como a política refletindo os limites dos homens, ambos são indispensáveis à autonomia que o bem humano dispõe: porque a natureza (*lógos*) a definirá, mas somente a atividade (política) a realizará.

1.2.DEFINIÇÃO

Muito embora os traços consigam descrever o bem humano, eles não nos dizem o que é, definitivamente. E isso indiscutivelmente nos importa se desejamos alcançá-lo. O que é aquilo que desejamos a ponto de não desejar algo mais, e que o alcançamos por meio da atividade, e que, inclusive, nos torna autossuficientes a ponto de não desejamos nada mais? Muitas pessoas identificam esse bem com o dinheiro, por exemplo. Porém, essa definição é facilmente desprezada por incompatibilidade com o primeiro traço (bem supremo) mencionado anteriormente. Ora, se o dinheiro só é desejado para obter outras coisas, ele é o *meio* e não o fim dos nossos desejos. Para objeto de uma vida inteira, ele tampouco seria o *melhor* dos bens se não ocupa o lugar do *mais desejado*. Para definir o que é aquilo que move, e busca, as ações humanas, Aristóteles se encarrega, no Livro I da EN, de esboçá-lo em dois momentos. O primeiro é originalmente aristotélico, o outro, se aproxima mais de uma herança platônica. O ponto de partida da definição, o qual caracterizei como aristotélico, é a investigação sobre *o que é* realizando uma das próprias recomendações metodológicas de Aristóteles: a investigação das aparências (das opiniões mais conhecidas).

Se formos julgar pela vida dos homens, estes, em sua maioria, e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade, com o prazer. É por isso que eles apreciam a vida agradável. Podemos dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: o que acabamos de mencionar, o tipo de vida política, e o terceiro é a vida contemplativa. ARISTÓTELES, 1095b18-23.

Com efeito, uma conclusão incompleta e insatisfatória faz Aristóteles se apoiar em uma teoria que compartilha com Platão²⁰: a função (*ergon*) do homem.

Mas dizer que a felicidade é o bem supremo parece um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual é a função própria do homem. Com efeito, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista, e de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função. ARISTÓTELES, 1097b23-28.

²⁰ cf. 353b, República, Platão.

Na investigação das aparências, Aristóteles destaca as opiniões mais reconhecidas pelas pessoas e menciona três principais modos de vida: a vida aprazível, a vida contemplativa e a vida política. Cada modo de vida busca aquilo que lhe compete, aquilo que identifica como último e supremo bem (fim): o prazer desejado na vida aprazível, o conhecimento buscado na vida contemplativa e a honra almejada na vida política. Como parte de seu método, o filósofo descarta as alternativas mais insustentáveis, isto é, aquelas incompatíveis às noções de *ariston*, *prakton ágathon* e *autárkeia*. A partir disso, o prazer (o modo de vida aprazível) é descartado como bem humano por associar os homens aos animais. Quanto à vida contemplativa, é uma identificação considerada pelos sábios (minoria) e do qual Aristóteles só a desenvolve no Livro X da EN, dispensando comentários sobre ele no Livro I. O destaque restará à vida política. A princípio, a honra é interpretada como fim desejado desse modo de viver, porém, Aristóteles verifica que ela só é perseguida em vista do reconhecimento do mérito, sendo, portanto, também incompatível com o bem humano, estando em desacordo com a noção de *ariston*. Nesse caso, por exemplo, uma ação corajosa que só é realizada em vista da honra (do reconhecimento público) não é corajosa de fato, pois o que está em jogo nessas ações supostamente corajosas não é a coragem (aquilo que qualificaria a ação como corajosa), mas o mérito (ou a virtude) do agente diante às testemunhas. A atividade da política fica definida como bem humano por incompatibilidade dos restantes modos de vida. Com efeito, o prestígio dela vai se tornando cada vez mais evidente, seja como uma investigação (ciência) predominante na cidade, seja como atividade (sociabilidade) predominante na vida humana. A princípio ela é tomada como a ciência mais imperativa e predominante sobre tudo, sendo a investigação arquitetônica que fundamenta toda a cidade. Mas Aristóteles verifica que além disso, enquanto atividade, ela é a mais importante para o viver humano, e não só porque o homem precisa sanar suas necessidades materiais em vista da sobrevivência, mas sobretudo - e antes de qualquer coisa - porque ela diz respeito à sua natureza. Quando mencionei anteriormente que a natureza racional (*lógos*) define o homem, mas somente a política o faz *sentir-se* homem, é preciso recordar de outra obra de Aristóteles, a Política²¹ e verificar a importância da atividade

²¹ Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é

política no *ser* homem. Aristóteles explica que dentre os animais que vivem em comunidade, o homem se destaca por possuir a fala; no entanto, há animais que também se comunicam. A diferença de comunicação desses animais é que a maioria é limitada às sensações (isto é, às dores e as coisas agradáveis), e que em nenhum deles, senão nos homens, há o sentimento acerca do bem e do mal. É isso que, numa vida solitária, seria impossível experienciar. Sem isso, o suposto homem seria desprezível ou estaria acima da humanidade. Ou seja, o homem possui a fala (*lógos*), mas é somente na pólis (em comunidade) que ele a realiza, isto é, quando ele é, *de fato*, Homem. A instituição política (pólis) é, deste modo, necessária e indissociável à *atividade* da política (sociabilidade). É desse modo que o *lógos* define, mas a política (atividade) realiza o *ser* homem: ela é o lugar de acontecimento da razão.

Se é assim, se o mérito (virtude) é *mais* final que a honra, então ele é o objeto desejado na vida política. Mas em que sentido é possível afirmar a virtude como bem humano? Seria possível admitir que uma pessoa adormecida (ou em estado de repouso) alcance a sua excelência (virtude)? Se sim, onde residiria o mérito? Aristóteles não rejeita a identificação da virtude como bem supremo, mas se preocupa com a sua natureza para saber como obtê-la. A relevância dessa questão é ilustrada na menção dos jogos Olímpicos²²: os vencedores não são os belos e fortes, mas aqueles que competem. Com esse exemplo, Aristóteles informa não só a natureza do bem humano, mas a diferença entre posse²³ e exercício da virtude, indicando que a posse de atributos (a beleza e a força) é insuficiente na medida que esses mesmos atributos (ou virtudes) não são os fatores determinantes, se isolados, para se vencer nas Olimpíadas. Apesar disso, não significa que a força e a beleza sejam dispensáveis, afinal de contas, um competidor com esses atributos tem mais chances de vencer. O caso é que a *posse* desses atributos não é suficiente; caso contrário, seria razoável admitir a possibilidade de um espectador vencer nas Olimpíadas mesmo sem competir. Mas o que, de fato, determina a excelência (arete) humana? A posse é insuficiente porque a virtude não é um conhecimento (*sophia*), mas um saber

doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto, também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade. ARISTÓTELES, 1253a20-31

²² Cf. 1098b38-1099a4, EN.

²³ Cf. 1147a12-17, EN

prático (*práxis*) porque a natureza humana é esta. É por isso que não é possível *ter* a virtude, mas *ser* virtuoso. O saber da virtude não é aplicável, mas realizável. Se por via das aparências Aristóteles chega a uma conclusão incompleta, será por meio da teoria que ele conseguirá estabelecer uma definição mais acabada. Ao admitir, hipoteticamente, que o homem possui uma função (*ergon*), é também admitido que a sua excelência (virtude), assim como seu bem (*télos*), residem nela. No diálogo platônico *A República*, Sócrates também menciona a função (*ergon*) do homem para justificar a atividade excelente da alma (e defender a justiça em detrimento da injustiça). Aristóteles afirma que a diferença entre um citarista e um *bom* citarista é a virtude. Apesar de terem a mesma função (tocar cítara), ambos se distinguem pela qualificação a respeito da atividade: um tem e o outro não. Quando a investigação sobre o bem humano se direciona à definição da função do homem, Aristóteles, mais uma vez a seu método (em partir das coisas mais conhecidas e excluir as mais insustentáveis), desconsidera atividades que o homem realiza em comum com outros seres, buscando uma atividade que somente ele, enquanto homem (isto é, enquanto mais nenhuma outra ocupação a não ser o fato de ser homem), execute. Para tanto, ele exclui o fato de ser vivo, pois não é exclusivo dos homens, uma vez que compartilha essa natureza com as plantas. A atividade da sensação também não é peculiar aos homens pois até os animais a possuem. Por fim, considerando as partes da alma, resta o elemento racional do homem, àquela parte ativa da razão, responsável por deliberar. Fica definido, então, a função exclusiva (*ergon*) dos homens como a atividade (*enérgeia*) da alma conforme a razão (*lógos*). Se o bem (*télos*) reside nessa atividade segundo a virtude (arete), ele é um *certo* modo de vida (1098a12, EN). Admitir a possibilidade de uma pessoa adormecida alcançar a virtude, não levaria o mérito das ações realizadas aos homens, mas aos deuses, à sorte, e à natureza.

A definição aristotélica de bem humano consegue manter as qualidades prática (*prakton ágathon*), suprema (*ariston*) e autárquica (*autárkeia*) desse bem (*télos*) qualificando o homem para uma boa vida. Não obstante, ser um *bem* prático não facilita um trabalho filosófico a respeito dele uma vez que discurso e atividade tramitam em âmbitos diferentes. Por outro lado, é essa mesma qualidade que coloca o homem no centro do seu viver, e a autossuficiência com que ele age faz ele assumir esse lugar.

2. SEGUNDO CAPÍTULO - AS AÇÕES HUMANAS

Se os homens ganham, nos estudos aristotélicos, um espaço importante no viver, esse não poderia ser um ponto de vista ingênuo em admitir o papel decisivo da razão de forma exclusiva. Existem muitas coisas sobre as quais a razão não atua. Se Édipo tivesse o esclarecimento que Aristóteles sugere aos homens do Período Clássico (ou pelo menos de Aristóteles), sua inocência poderia ser reafirmada e com um desfecho menos danoso. Talvez ele não tenha entendido, mas parte da complexidade dos elementos constitutivos do seu destino escapara da sua autoridade. E não importa o quão poder - racional e político - ele tivesse, a sua sorte o confrontaria (como realmente o confrontou) com todos esses elementos. O problema foi ele ter atribuído para si a autoridade sobre as coisas que não lhe competem, e no final das contas, mutilar-se como arrependimento e confissão de atos que não foram propriamente *seus*. De fato, estar em determinado lugar e realizar determinada ação caberia a ele (pelo menos até onde os deuses o permitissem), mas não caberia a ele decidir sobre as pessoas que também lá estivessem, por exemplo. O que interessa observar mediante o caso de Édipo é que *ele* reduziu o seu destino à sua razão, quando assumiu toda a responsabilidade (quando se culpabilizou) por seus atos, desconsiderando os outros elementos que constituem, de forma atuante, o seu destino.

Para complementar essa complexa composição da ação, quando Aristóteles descreve as características da *melhor* atividade (ser boa, bela e agradável), ele nos reforça que apesar da autossuficiência presente nessa atividade (*práxis*), ela não dispensa as relações sociais, mas também bens exteriores²⁴. Em outras palavras, uma boa vida - por mais completa que seja - não dispensa recursos materiais para ser, de fato, uma *boa* vida. Ninguém discordaria que as pessoas de má aparência, sem amigos ou riquezas têm menos chances de serem felizes ou de terem uma boa vida. Desses bens, Aristóteles distingue três tipos²⁵: os do corpo, os da alma e os bens exteriores. Ter uma boa alimentação, beleza e saúde são os bens típicos do corpo. Enquanto que ter amigos, sentimento de justiça, inteligência, coragem pertencem à alma. Os bens exteriores são, me parece, os bens materiais necessários no cotidiano,

²⁴ cf. 1099a32-b9, EN

²⁵ cf. 1098b14-16, 1102a16-18, 1179a1-24, EN; 1323a48-55, Política.

tais como uma boa casa e vestimenta. Todos esses bens mencionados não são capazes de fornecer uma boa vida, mas a falta deles dificultaria o seu alcance - sobretudo os bens da alma.

Diante dessas limitações, a que se refere o suposto otimismo da razão no viver humano? Aristóteles chega a mencionar que até mesmo o mais feliz dos homens está suscetível à tragédia²⁶. O que pode, exatamente, a razão diante de coisas - os deuses, a sorte, bens exteriores, os amigos, a fortuna, a saúde - atuantes na vida humana? Até o mais afortunado dos homens, nos seus melhores dias, poderia realizar boas ações mas não ser considerado feliz. O que faz esse otimismo do papel da razão ser o mais autêntico modo de viver? Para esclarecer essas questões faz-se necessário retornar às noções de bem prático (*prakton ágathon*) e de autossuficiência (*autárkeia*).

2.1.UM DISCURSO SOBRE O BEM

De modo corrente, o trabalho filosófico que Aristóteles realiza na investigação sobre o bem humano é alvo de críticas, seja pela imprecisão do ponto de partida, seja pelas inconsistências das assertivas. O filósofo tem clareza de que as premissas da investigação são vagas e que elas não prometem muita coisa senão algumas noções gerais; mas ele também sabe que isso, no final das contas, não compromete a investigação porque ela não almeja, como finalidade, o conhecimento - conhecemos para agir. Qual é o mérito de uma investigação que, de maneira imprecisa, não almeja o conhecimento? E a que tipo de conhecimento Aristóteles se refere quando dispensa precisão nos enunciados? O exemplo do arqueiro (*tékne*) anteriormente mencionado será fundamental para entender essas e outras questões que aparecerão.

A atividade humana (*práxis*) se assemelha à atividade do arqueiro (*tékne*) na medida que ambas são atividades práticas. Da mesma forma que o arqueiro visa o acerto do *alvo*, o agente moral tem sucesso na *boa ação* realizada. O primeiro diz respeito à *tékne*, àquela atividade cuja as normas (conhecimento teórico) antecedem o uso. Apesar de “normas”, elas não se restringem à execução de regras previamente estabelecidas. Um tocador de cítara, por exemplo, pode criar uma música, um sapateiro pode criar um novo modelo de sapato etc. Mas *a partir* das normas é

²⁶ Cf. 1100a4-10, EN

realizada a criação do artista. Uma música em determinado instrumento só será música, efetivamente, se obedecer, antes da sua própria composição, regras de tom, de melodia, de harmonia etc. Nem mesmo o musicista mais experiente poderia tocar um acorde de dó maior com as notas de dó, mi bemol e sol maior, uma vez que, a segunda nota (mi bemol) está meio tom abaixo para o acorde desejado (dó maior). Apesar disso, partindo da hipótese que faltasse ao músico determinada nota, ele poderia, *deliberadamente*, adaptar toda uma música em um tom que dispusesse das notas, e obter sucesso ao tocá-la. Não existe tocar *bem* uma música considerando somente a execução das normas de determinado instrumento porque parte dela é da criação do artista (musicista). A atividade do arqueiro equivale à do músico, com algumas diferenças. O tiro do arqueiro tem suas normas prévias à atividade do arco e à definição do alvo, por exemplo. Um arqueiro, em determinadas circunstâncias, realizará seu tiro de acordo com as normas definidas, mas também de acordo com a *sua* avaliação, isto é, considerando os elementos que poderão afetar no acerto ao alvo. É essa avaliação que pertence ao arqueiro e que escapa às normas técnicas do tiro ao alvo. Assim como ao musicista cabe a criação ou adaptação de determinada música quando a toca, ao arqueiro caberá a avaliação na execução do tiro para o acerto do alvo.

De forma alguma (segundo as normas) a atividade do arqueiro seria possível sem um alvo em mira. Por isso, além do tiro (avaliação do arqueiro), o alvo também é determinante nessa atividade. Mas entre esses dois elementos, apenas o tiro está sujeito ao arqueiro²⁷, não o alvo. Para esse segundo elemento da atividade, basta conhecê-lo²⁸ - na verdade, isso é a única coisa possível de fazer com ele. É nesse sentido que Aristóteles identifica a atividade do arqueiro com a busca do bem. Para as coisas que estão suscetíveis ao homem: realizamos, agimos, deliberamos. E para as coisas que, uma vez definidas, queremos alcançar: a conhecemos. No caso do agir humano, o conhecimento sobre o uso - instruções sobre *o que fazer* existentes na atividade do arqueiro - não antecede a ação (*práxis*) - impossibilitando um manual de "como agir". Na verdade, tentar fazê-lo seria não só uma tentativa impossível de realizar - considerando os inúmeros elementos possíveis de cada ação - mas também

²⁷ Cf. 1112a-b, EN. Deliberamos sobre as coisas que estão ao nosso alcance: os meios, não os fins. E o alvo, é um fim.

²⁸ Cf. 1112b14-1113a17, EN

uma tentativa imobilizadora da razão, resumindo-a em obediência às normas ali apresentadas. Em vista disso, a proposta da investigação ética se direciona em conhecer o “alvo”²⁹, isto é, o bem. Uma vez conhecido, o agente moral saberá “o que fazer” para alcançá-lo. No entanto, uma dificuldade - se é que pode se chamar assim - para a investigação ética está na determinação desse “alvo”, uma vez que ele se diz, a cada vez, de um modo³⁰ - a vitória na estratégia, a saúde na doença, a riqueza na pobreza etc. A natureza particular das ações não nos permite conhecê-lo previamente; no máximo, algumas previsões ou suspeitas de acordo com as coisas que acontecem *no mais das vezes*³¹, mas não de modo *preciso* como desejam os matemáticos em seus cálculos. No âmbito teórico, essa “dificuldade” preservará o discurso em linhas gerais e isso será suficiente para falar sobre o bem. O que impede que essa “dificuldade” seja realmente um problema é que o bem (*prakton agathon*) não reside nos textos ou nos discursos, mas sendo particular e prático, como admite Aristóteles, somente na ação será possível conhecê-lo. Na ação, sim, o conhecimento é determinante, mas é um conhecimento prático (*práxis*). Se o arqueiro ainda precisa avaliar as condições do tiro para acertar o alvo (mesmo tendo o conhecimento técnico prévio), o mesmo se diz do agente moral que não tem nada anterior senão as condições presentes na própria ação. Essa avaliação do agente moral é onde reside a sua autonomia (*autárkeia*). Pensar que a atividade do arqueiro não é a de acertar o alvo, isoladamente, mas o tiro. E o tiro sendo *bom*, consequentemente acertará o alvo. Então, o mérito das boas ações - e dos melhores tiros - pertence ao agente executor da atividade - seja o arqueiro, seja o agente moral. Em contrapartida, nem todo acerto se originou de um bom tiro, pois até mesmo o mais afortunado dos homens poderia fazê-lo sem grandes esforços. A autonomia do agente quando avalia o tiro ou avalia as condições da ação reforça o papel da razão e corrobora o posicionamento humano no seu viver.

Diante do lugar decisivo que a prática (*práxis*) ocupa na busca do bem humano, que valor ainda resta à investigação teórica do bem (*prakton ágathon*)? Ou melhor, para quem? À utilidade da investigação, destaco dois propósitos presentes no primeiro

²⁹ Alvo (o bem) esse que está de acordo com as circunstâncias da ação. Ou seja, não antes, mas no agir.

³⁰ Cf. 1095a27-32, EN.

³¹ Cf. 1027a20-25, Metafísica.

Livro da EN: primeiro, a identificação da investigação com a ciência política³²; segundo, como um esboço para o agente moral.

Considerando a predominância do bem (*prakton ágathon*) para o viver, a investigação que se ocupe dele será igualmente importante. Essa identificação faz Aristóteles suspeitar³³ da ciência política. Tendo em vista o valor arquitetônico dessa ciência na organização da pólis, o estudo do bem humano também se sujeita à ela, pois ainda que seja a mesma finalidade - para o homem e para a cidade -, a bem da cidade é mais nobre e divino de alcançar. No entanto, não é pouco polêmico afirmar ciência (episteme) para uma investigação que lida com particulares (opiniões). Isso seria incoerente. Não entrarei no mérito dessa discussão, mas seria negligência não mencioná-la. Em defesa do próprio Aristóteles, ele não afirmar ser, de fato, uma episteme, mas que ela *parece* ser, ou ainda, ela é de *certo modo*, segundo a tradução de Mário da Gama Kury. O fato de ambas serem tão importantes na vida humana *sugere* que ambas sejam uma só. Com efeito, existe uma pessoa interessada nessa “ciência política” e outra interessada na investigação ética. Para a organização da pólis, o público alvo desse exame *político* é o bom cidadão. De fato, um bom legislador precisará conhecer o bem da pólis - que é mais completo, mais digno e mais divino para ser alcançado. Mas a utilidade arquitetônica da ciência política só existe para ele (legislador), porque para o homem *bom* interessa a prática das boas ações. Para esse último, a investigação ganha outra característica (não mais “científica”): um *esboço* para aquilo que, com o tempo, aparecerá. Atribuir essa descoberta ao “tempo” não significa no simples decorrer dos anos, mas no decorrer das práticas das ações. No momento que Aristóteles veta a participação dos jovens na investigação política, ele explica que esses homens não teriam bom proveito nesse estudo uma vez que, na maioria das vezes, são motivados pelas paixões. A utilidade dos conhecimento sobre o bem provém daqueles que interagem com ele, ou ainda, que o buscam, com um mínimo de prudência (não com as paixões, tal como fazem os jovens). Esse esboço oferece um conhecimento limitado, de fato, mas isso não compromete os interesses do homem bom, pois será na ação (*práxis*) que realiza que ele conhecerá o bem (*prakton ágathon*) - é a prática das boas ações que lhe interessa. Ele é, para atividade

³² Cf. 1094a27-b13, EN.

³³ Presença do termo *ephistai* (parece) na passagem 1094b13, EN.

filosófica, suficiente na sua generalização. O que se almeja conhecer, se conhecerá agindo, e nenhum discurso teórico a respeito seria, ou será, capaz de fornecer.

CONCLUSÃO

É comum atribuir a vida em comunidade às necessidades básicas (às do corpo, por exemplo), e isto porque elas são indispensáveis para todo animal comunitário (até mesmo às abelhas que se agrupam buscando alimento e segurança). Mas para os homens, cuja natureza requisita cuidados que ultrapassam os do corpo, existem outros tipos de necessidades. Aristóteles define três tipos de bens: os bens do corpo, bens exteriores e os bens da alma. Anteriormente mencionei que eles não determinam a prática das boas ações, mas a falta deles, inequivocamente, afeta essas ações. De fato, eles são importantes a ponto de serem indispensáveis, mas um deles é *superior* aos demais³⁴ e significativo para o agir humano. No que diz respeito aos bens da alma, eles não são apenas “nobres” mas também úteis. Aristóteles afirma que os bens exteriores podem ser alcançados por *causa* deles, não o contrário. Uma compreensão distorcida a respeito desses bens afeta a prática das ações, pois há quem persiga os bens exteriores julgando que esses sejam superiores. O valor dos bens da alma (a sua “nobreza”), o qual os define como superiores aos demais, tem sua razão na natureza humana. Se a necessidade da vida na pólis não se restringe aos bens comuns - exteriores e do corpo - isso se deve à necessidade *humana*, isto é, ao *lógos*. Partindo da suposição de que as abelhas³⁵ possuem bens superiores, eles não seriam os mesmo dos homens, mas seriam relativos aos bens do corpo, uma vez que elas não dispõem de *racionalidade (lógos)*³⁶, mantendo-se atreladas à sobrevivência. Ao que diz respeito aos bens da alma, as qualidades morais (bens da alma) que importam às práticas das boas ações, mais do que os bens do corpo e exteriores, uma vez que são pré-requisitos à eudaimonia (felicidade). Nesses termos, seria muito difícil para alguém faminto realizar uma ação justa; mas seria *impossível* um covarde realizar uma ação corajosa. E são as práticas das ações que distinguem os homens dos demais animais, sendo estas que o definem como *homem*.

O lugar que o homem passa a ocupar no seu viver quando é reconhecido como origem³⁷ das suas ações torna-o senhor do seu destino. Mas, o sumo bem (*ariston*)

³⁴ Cf. 1323a48-b24, Pol.

³⁵ Cf. 1099b39-1100a2, EN

³⁶ Cf. Não possuir razão (*lógos*) impede que os animais possam ser felizes. 1100a1-4, EN.

³⁷ Cf. 1113a10-16, EN.

que busca, nas atividades que pratica (agathon prákton), não seria *seu* sem a autossuficiência (*autárkeiaia*)³⁸ com que as realiza.

É um agir, mas não indiscriminado ou por simples ação - isso porque ele tem o seu valor não apenas do ponto de vista da ação (das *boas* ações que realiza, como já vimos anteriormente), mas também - e sobretudo - do ponto de vista do agente (caráter). A autossuficiência presente nas ações humanas manifesta a autenticidade por parte do agente. Ela é um indicativo de pertencimento, isto é, é ela que informa que a ação é, de fato, do agente. Mas existem condições para o agente moral realizar essas ações, existem condições para a autonomia no agir:

Acresce que o caso das artes e das várias formas de excelência moral não são similares; de fato, os produtos das artes têm seu mérito em si mesmos, de tal forma que eles basta apresentarem uma certa qualidade, mas se os atos condizentes com as várias formas de excelência moral tem uma certa qualidade em si, isto não quer dizer que eles foram praticados justamente ou moderadamente; o agente também deve estar em certas condições quando os pratica; em primeiro lugar ele deveria conscientemente; em segundo lugar ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável. ARISTÓTELES, 1105a48-1105b6, EN

Se, por um lado, o mérito dos produtos das artes reside neles mesmos, o mérito da ação reside no agente moral. Um bom sapato, por exemplo, criado a partir dos recursos disponíveis, das normas de execução e da imaginação do artesão, tem seu mérito em todas essas condições, mas sobretudo, no produto final, ou melhor ainda - tendo em vista uma finalidade mais última -, no *uso* que se faz dele porque é essa a finalidade do produto. Em contrapartida, no caso das *boas* ações, o bem tem as condições específicas na ação; mas sobretudo no agente, pois é *ele* a origem da ação. Na passagem supracitada, Aristóteles pontua três condições para o agente moral: agir conscientemente; agir deliberadamente; e, ter uma disposição moral firme e imutável. Em outras palavras, o agente moral precisa saber o que está fazendo, o que não inclui os embriagados e as crianças³⁹. E que isso tenha sido objeto de escolha, o que não inclui os jovens (movidos pelas paixões⁴⁰). E, por fim, uma disposição firme, isto é,

³⁸ Cf. 1097b4-11, EN.

³⁹ Cf. 1111b12-15, EN

⁴⁰ Cf. 1095a8-14, 1111b16-27, EN

uma vez ciente das consequências, o agente realiza a ação de tal maneira que não admitiria, sequer pensaria, em outra ação para realizar (que ele não veja outra possibilidade de agir senão esta). Essas condições nos informa que não é de qualquer modo que o agente moral realiza uma boa ação. Ou ainda, não é a simples realização da boa ação que atribuirá o mérito ao agente moral. Existem condições morais para a prática das boas ações. Uma ação não pode ser corajosa se o agente, supostamente corajoso, não sabia o que estava fazendo; se ele não escolheu deliberadamente; se ele não tinha esclarecimento a respeito do impacto dessa ação; e, se ele não a desejou.

No caso do homem virtuoso, existe Aquiles que, ciente do perigo que corria, desejou, escolheu e não cogitou outra alternativa senão vingar Príamo. Para o caso do homem *akrático* menciono o exemplo de Leôncio presente n'A República⁴¹ de Platão: ele sabia o que era melhor fazer, mas não tendo uma disposição firme de caráter, é vencido pela força da curiosidade. E também existe o incontinente que é típico dos jovens, na medida que tem sua razão corrompida pelas paixões. Esses “perfis” de caráter são alguns exemplos de agentes morais nas condições destacadas por Aristóteles na passagem. Mas existe também um determinado agente moral que realiza boas ações, e sendo o mais próximo do homem virtuoso, às vezes confunde-se com ele. O homem continente age conforme as condições mencionadas, mas sofre ao agir.

O prazer ou o sofrimento superveniente às nossas ações é um indício de nossas disposições morais; efetivamente, as pessoas que se abstêm dos prazeres do corpo e se alegram com a abstenção são moderadas exatamente por procederem assim, enquanto as pessoas que se irritam com isto são concupiscentes, e as que enfrentam as coisas temíveis e se comprazem com enfrentá-las, ou pelo menos não sofrem com isto, são corajosas; ao contrário, as pessoas que sofrem quando enfrentam as coisas temíveis são covardes. ARISTÓTELES, 1104b18-25, EN.

Considerando as emoções como critérios reguladores⁴² de nossas ações - das quais nos aproximamos das prazerosas e nos afastamos das dolorosas -, o sentimento acerca da ação realizada revela o caráter do agente. O prazer é o que distingue o homem virtuoso do continente. Por exemplo, um homem corajoso, *de fato*,

⁴¹ cf. 439e-440b, A República.

⁴² cf. 1105a17-23, EN

não só age corajosamente frente a um perigo eminente, como regozija-se com ela - um sentimento muito presente no ideal heróico do período homérico.

A autossuficiência (referente ao *lógos* presente na natureza humana) que caracteriza o bem humano é a mesma presente no autor (agente virtuoso) das *boas* ações. Essa autonomia corrobora não só a autoridade no agir moral, mas também no alcance da virtude. Assim, atribuir o mérito aos homens que agora traçam seu destino torna autêntica a vida humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicomaco**. 2ª edição. Tradução do grego, introdução e notas de Mário de Gama Kury. Brasília, UnB: 1992.

_____. **Política**. Trad. e notas Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Ed. Vega, 1998.

DE LIMA, Paulo Butti. “**A Autossuficiência do Bem. Sobre alguns Paradoxos da Ética Aristotélica**”, Revista Portuguesa de Filosofia 77, no. 1 (2021): 121–42.

DODDS, E.R. **Racionalismo e reação na Idade Clássica**. In: Os gregos e o irracional. Tradução de Paulo Domenech Oneto - São Paulo: Escuta, 2002. 181-208.

NUSSBAUM, Martha. A vulnerabilidade da boa vida humana: atividade e desgraça. **A fragilidade da bondade**: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2009. p. 277-298.

PLATÃO. **A República**. 14ª edição. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 2014.

WOLF, Ursula. **A Ética a Nicomaco de Aristóteles**. Tradução Enio Paulo Giachini. São Paulo, Editora Loyola: 2010.