

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

A FELICIDADE: UM PROJETO HUMANO DA NATUREZA

ISIS BRUNA DA COSTA CORREIA

SEROPÉDICA

2016

ISIS BRUNA DA COSTA CORREIA

A FELICIDADE: UM PROJETO HUMANO DA NATUREZA

Monografia de Conclusão de Curso
apresentada ao Curso de Licenciatura
em Filosofia – *campus* Seropédica, da
UFRRJ, como requisito parcial para
obtenção do título de graduado em
filosofia

ORIENTADOR

PROF. DR. FRANCISCO JOSÉ DIAS DE MORAES

SEROPÉDICA

2016

Dedicatória

Dedico este trabalho a minha bisavó
Luiza de Lima Esteves (in memoriam),
pela imensa falta que faz
e por sua inesquecível sabedoria.

Agradecimentos

Em primeiro lugar agradeço à Deus, não só por ter me acompanhado e me ajudado em toda minha caminhada até aqui, mas também por ter colocado em meu caminho muitas pessoas especiais, as quais me deram força para acreditar em mim e no meu sonho, e é graças à Deus e a estas pessoas iluminadas que hoje posso ver um dos meus sonhos realizados.

Dentre essas muitas pessoas, quero agradecer aos meus pais (Sandra e Sidrack) por todo apoio, por terem lutado tanto para que eu conquistasse meu diploma de graduação, pelo respeito as minhas escolhas, pelo amor incondicional, pois sempre abriram mão de diversas coisas em prol dos meus estudos, pela força que fizeram para que eu estivesse em casa nos fins de semana, por acreditarem em mim.

Ao amor da minha vida, meu marido, (Fernando) pois não só me ajudou em vários momentos durante minha graduação, como também vivenciou juntamente comigo o dia a dia de um universitário longe da família.

Ao meu irmão, Sidrack Júnior, que mesmo em meio à muitas reclamações, sempre me ajudou com seus peculiares conhecimentos em filosofia.

Aos meus avós (Maria e Adalberto/ Olga e Valdemar) que sempre me apoiaram demais e me consolavam ao telefone todas as vezes que eu não estava muito bem, sempre demonstrando grande preocupação comigo e com os meus estudos.

Aos meus tios (Andréia e Flávio) por me buscarem na faculdade, sempre que meus pais não podiam, me poupando por puro amor.

Aos meus tios (Ana e Aldemir) que me ajudaram muito no custeio dos meus estudos, abraçando meu sonho com muito carinho.

Ao meu orientador (Francisco de Moraes) pela paciência, pela dedicação, e por todo o incentivo que me deu durante essa caminhada.

Aos professores Alice Bitencourt e Mário Máximo por aceitarem, de tão bom grado, participar da minha banca de monografia.

Agradeço aos professores que tive durante toda minha vida escolar, e, em especial aos que tive durante esse curso de graduação em filosofia, pois foram mais do que professores, foram amigos.

Aos meus amigos: Matheus Martins, Nathália Pereira, Ellen Rosa, Isis Tomas, Dalila Gonçalves, Mariana Cavalcanti e Kelly Santiago, pela amizade, pelo companheirismo, pelo carinho e por todo conhecimento compartilhado. E também, aos meus grandes amigos, Dionathan de Moura, Rayane Braga, Lidiane Mendes, Amanda Bernardes, Jean Marcell e Daniele Ataíde, pois mesmo com a distância sempre me apoiavam da maneira que podiam.

Por fim, quero fazer um agradecimento especial ao amigo profº Ricardo Oliveira, que veio a falecer este ano e por conta disso, infelizmente, não poderá presenciar esta minha formação, em pensar que sempre me perguntava quanto faltava para eu me formar, como é triste não poder te dar esta notícia, mas agradeço pelas inúmeras vezes que me ajudou em diversos problemas na faculdade, pelas belas palavras que sempre me dizia, pela agradável companhia, pelas risadas, pelos ótimos conselhos e pelos inesquecíveis anos de amizade.

Resumo

O presente trabalho se dedica a um estudo da ética aristotélica. Foi utilizada, como obra principal, a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. A investigação em questão se esforça para expor em que consiste a felicidade humana a partir do pensamento aristotélico. No momento em que se percebe o homem como sendo fruto de um inacabamento natural, este passa a ser responsabilizado pela constituição do seu próprio caráter, cabendo a ele desenvolver suas disposições morais por meio da ação. Por isso, a felicidade residiria, essencialmente, na atividade em conformidade com a virtude, e considerando que são várias as virtudes, esta deve residir na virtude mais perfeita e acabada. Assim, é preciso estabelecer qual dentre as virtudes se enquadram melhor nesses requisitos, e para isso o conceito de filosofia prática é decisivo, pois somente assumindo a filosofia como um modo vida é possível alcançar uma visão mais plena da felicidade, preservando com isso a realidade humana.

Palavras chave: natureza humana; felicidade; virtude; ética aristotélica.

Resumé

Ce travail est dédié à une étude de l'éthique aristotélicienne. On a utilisé comme l'oeuvre principale l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. L'investigation en question s'efforce d'exposer en quoi consiste le bonheur humain à partir de la pensée aristotélicienne. Dès le moment qu'on perçoit l'homme comme résultat d'une incomplétude naturelle, il devient responsable pour la constitution de son propre caractère, avec la tâche de développer leurs dispositions morales par l'action. Par conséquent, le bonheur réside essentiellement dans l'activité en conformité avec la vertu, et considérant qu'il y a plusieurs vertus, elle doit résider dans la vertu la plus finale et achevée. Ainsi, il faut établir laquelle des vertus convient mieux à ces exigences, et pour cela le concept de la philosophie pratique est décisive, parce que seulement assumant la philosophie comme une façon de vivre est possible d'obtenir une vision plus pleine du bonheur, préservant ainsi la réalité humaine.

Mots-clés: nature humaine; bonheur; vertu; éthique aristotélicienne.

Sumário

1 – Introdução.....	1
2 – CAPÍTULO I: A Natureza humana em Aristóteles.....	5
3 – CAPÍTULO II: O bem como fim último da vida humana.....	14
4 – CAPÍTULO III: A vida política e a vida contemplativa em Aristóteles.....	23
Considerações finais.....	31
Referências Bibliográficas.....	33

1- Introdução

A partir do contexto da busca da virtude e da felicidade humana, Aristóteles, em sua obra *Ética a Nicômaco*, visualiza a relação natural do homem com a ação, possuindo como seu principal objeto de estudo o bem, mas não qualquer bem, e sim, em específico, o bem humano. Ao passo que acredita em uma auto constituição do caráter humano, Aristóteles introduz o conceito de *héxis* (disposição adquirida), o qual é fundamental para compreender certa peculiaridade presente no viver próprio do homem. Com o intuito de expor e definir a natureza de tal conceito, ele formula a sua doutrina do meio termo e com isso expõe também a necessidade da ação para todo esse processo de construção moral humana. Identificando, assim, a virtude como sendo um tipo de *héxis*, e com isso, conseqüentemente, dependente de uma prática constante.

Entretanto, a maneira como isto está sendo colocado, por Aristóteles, exprime um impasse em seu desdobramento. Sem dúvida, a partir disso, se identifica algo muito circular, à medida que, de um lado, se afirma a constituição dos homens em virtude de suas ações e, de outro, acredita-se que apesar disso, algo parece ser anterior a essas ações, ou seja, há ainda a implicação de um elemento natural. De que forma isso se torna aceitável? Como podemos estabelecer uma compatibilidade entre essas duas visões, à primeira vista, tão contrárias?

Neste momento, tais questões nos convidam a refletir sobre essa suposta relação entre o homem e a sua natureza. Pelo que foi insinuado até então, ele está sendo, de alguma forma, intimado a cuidar ele próprio de seu viver, tendo que assim exercer sua função mais característica, o agir. Para Aristóteles, é através da ação que o homem se percebe, pois é a partir do momento em que ele desperta para esse compromisso com o agir que ele entra em contato com o que nele há de mais próprio, com o que melhor o caracteriza, vislumbrando o que ele é e o que pode vir a ser.

Conseqüentemente, será pelo hábito que o homem desenvolverá as suas afecções em diversas *hexeis*, sendo indispensável para esse desenvolvimento haver uma adequação do *pathos* às situações que se apresentam durante a vida. Ou seja, o prazer e a dor devem ser ajustados às circunstâncias, para que, por

meio desse movimento de adequação, o homem consiga agir da melhor forma possível, o que para Aristóteles significa agir de maneira virtuosa, com vista a uma vida feliz. Porém, por mais que ao falarmos na relação necessária que existe entre virtude e felicidade, dentro do pensamento aristotélico, pode, por vezes, parecer que uma é quase que sinônimo da outra, e apesar da íntima relação entre elas, é importante pontuar que ver a coisa dessa maneira presume uma ingenuidade, à medida que se ignora a complexidade que gira em torno disso que é o homem. Por outro lado, enxergar a virtude como sendo fortemente ligada à vida feliz, remete a um âmbito natural, ao qual isso que é a felicidade já está prevista como sendo o fim último da natureza humana.

Dessa maneira, é importante destacar que, para Aristóteles, mesmo a vida bem-sucedida se depara nela mesma com limites estruturais, aos quais podemos identificar os infortúnios, e é justamente isso que legitima a busca da felicidade, pois esta fora desse plano de fundo, onde a presença do acaso lhe é inerente, perde completamente seu sentido. A plenitude humana não está, em hipótese alguma, fora do que é natural. Assim, é necessário que haja uma desenvoltura no viver, sem que seja preciso afastar os infortúnios e as dores, para se almejar uma vida feliz.

E tratando da felicidade, Aristóteles destacou dois tipos: uma situada na vida ética/política e a outra provinda de uma vida dedicada à atividade contemplativa. O que, por sua vez, gerou mais impasses e questões, aparentemente, insolúveis. Porque, se antes era de comum acordo que o bem humano fosse, de fato, a felicidade, com essa divisão do viver humano realizada por Aristóteles, entre um âmbito ético/político e outro contemplativo, fundou-se uma dicotomia, à primeira vista, intransponível, a qual nos fez questionar se o melhor caminho para a felicidade estaria na vida do sábio, ou então, em uma vida mais humana, como, por exemplo, a do homem da *Pólis*. No Artigo “Sobre a eudaimonia em Aristóteles” contido no livro *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*, de Marco Zingano, J.L.Ackrill delimita muito bem esta questão, afirmando o seguinte:

“Como a maioria das grandes obras filosóficas, a *Ethica Nicomachea* de Aristóteles suscita mais questões do que as responde. Dois problemas centrais a respeito dos quais não é completamente evidente qual é a concepção de Aristóteles são, primeiro, qual é o critério da ação correta e da virtude moral e, segundo, qual é a melhor vida para o homem. (...) A dificuldade da segunda questão não reside no fato de que Aristóteles não a discuta – ela é, afinal, seu objeto central de investigação – ou não lhe responda, mas no fato de que ele parece dar duas respostas. A maior parte da *Ética* implica que a boa ação é a melhor vida para o homem, ou o principal elemento desta, mas, no livro X, Aristóteles afirma que a atividade puramente contemplativa é a perfeita eudaimonia, e não nos diz como combinar ou relacionar estas duas ideias.” (ZINGANO, *Sobre a Ética Nicomacheia de Aristóteles*, p. 103)

Por conta de algumas brechas presentes na obra aristotélica, pode-se dizer que a quantidade de interpretações e considerações sobre essa questão não são poucas. Todavia, o pensamento de Aristóteles, como um todo, tende a possibilitar um diálogo positivo, mesmo estando em meio a muitos contrassensos. Visões distintas, como as dos autores Pierre Hadot e Ursula Wolff, proporcionam uma reflexão de certos pontos, ainda problemáticos, referentes ao tipo de relação que existe entre a felicidade provinda da vida ética e a felicidade encontrada na vida teórica/contemplativa. E a figura do homem prudente de Aristóteles, é, certamente, uma peça fundamental para uma melhor articulação da problemática em torno da felicidade humana, assim como a possibilidade de uma filosofia prática.

O primeiro capítulo deste trabalho aborda a implicação da natureza no processo de desenvolvimento do caráter humano, tendo como principal objetivo evidenciar uma forte determinação de um elemento natural como parte decisiva dessa constituição moral, pois está atribuindo ao homem uma função específica, ao passo que o condiciona ao agir. Durante o decorrer do capítulo, tratamos da doutrina aristotélica do meio termo, a qual encontra-se intimamente ligada a uma forma de educação sentimental, considerada fundamental para um bom desenvolvimento moral. Já no segundo capítulo, a preocupação maior se volta para a definição e a compreensão disso que é o bem para o homem, o que, por sua vez, nos remete a uma problematização no tipo de relação existente entre virtude e felicidade humana, devido à presença do acaso, uma vez que este demonstra certa fragilidade inerente ao viver humano. Já o terceiro capítulo se

aprofunda na temática da felicidade humana, dedicando-se ao impasse em torno dos dois tipos de felicidade, distinção decorrente de uma hierarquia, feita por Aristóteles, entre uma vida de cunho ético/político e outra dedicada à atividade contemplativa. Com vista a uma reformulação do problema, foram contrapostas duas visões distintas sobre o assunto, uma da comentadora Ursula Wolf e a outra do helenista Pierre Hadot.

Acreditando que os embaraços que circundam essa problemática da felicidade aristotélica são frutos de uma má formulação do problema, este trabalho possui a pretensão de preencher algumas lacunas interpretativas, tentando reconstruir o pensamento aristotélico, a partir de uma visão mais ampla do mesmo, acreditando que tal aponta para uma proposta de filosofia prática.

CAPÍTULO I

A Natureza humana em Aristóteles

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles deixa claro que para ele a natureza humana nada mais seria do que a responsável por situar o homem em seu devido lugar, ou seja, o de sujeito da ação. Pois é esta sua natureza que o torna um ser adaptado a desenvolver virtudes ou vícios. Somente graças às lacunas¹ naturais é que o homem consegue, enfim, percorrer este caminho rumo ao desenvolvimento de suas disposições morais, ou seja, se a Natureza não desse ao homem certas brechas, seria impossível para ele a realização de si próprio, pois ele necessita delas para que assim possa se insinuar, e é através dessa insinuação que ele finalmente acontece para o mundo.

Ao caracterizar a arte e analisar a sua dimensão perante isso que é a natureza humana, Pierre Aubenque destaca um inacabamento natural como sendo este mesmo um espaço aberto ao homem.

A arte não é, como será para Bacon, o homem ajustado à natureza, mas o homem se insinuando nas lacunas da natureza, não para humanizá-la, mas para realizá-la nela mesma, naturalizá-la. Ora, a natureza do mundo sublunar sempre será separada de si mesma e suas lacunas jamais serão inteiramente abolidas. (AUBENQUE, 2008; pág. 115).

Essas brechas ou lacunas são inerentes à natureza do homem; são elas a marca de tudo o que se encontra indeterminado na natureza, e considerando que o homem é fruto dessa indeterminação, pode-se dizer que essas lacunas são em si mesmas a própria natureza humana. Não significando, então, nenhum tipo de falha ou erro natural, pois sua existência é necessária para promover e justificar a ação e, consequentemente, o homem.

Ao trabalhar a natureza humana, Aristóteles evidencia que sua característica mais própria é a de ser ela mesma inacabada, parecendo assim

¹ *Política* (1337a 1-3)

que essa natureza, de fato, não se responsabilizará pelo resultado final. O que não quer dizer que ela comporte em si mesma um acabamento, no sentido forte da palavra, mas apenas que abre espaço para a existência e a realização humana. Afinal, quando falamos de um possível acabamento dentro disso que é o homem, referimo-nos ao compromisso que o homem possui com a sua própria natureza, pois, conforme deliberadamente, ele acaba por atribuir um sentido ao inacabamento natural, e quer parecer-me que quando o homem abre mão desse agir, ele não só deixa de cumprir com seu papel como também fica em débito consigo mesmo, e por isso acaba se descaracterizando.

Esse débito humano, de certa forma, é algo problemático, pois sendo o homem um ser que é fruto de um cenário inacabado, esse débito, por sua vez, é considerado como algo inerente a sua natureza. Apesar disso, é possível destacar que dependendo da postura que o homem conserve perante a vida, ele fica em dívida consigo mesmo. É bem verdade que o homem já nasce endividado naturalmente, porém parece que correr atrás desse prejuízo natural seja, de fato, o papel do homem, e ignorar esse legado é frustrar o projeto da natureza, pois não é à toa que o homem está inserido em um inacabamento. Sendo assim, resta a ele justificar esse inacabamento natural, atribuindo a sua existência um significado, e fará isso por meio da ação. É agindo que o homem evidencia a necessidade da incompletude de sua natureza e faz do débito um ganho. Afinal, ao agir, ele mostra o lado positivo, e talvez o mais importante, de sua dívida natural, que é o que está possibilitando e estimulando sua existência.

Por conseguinte, as virtudes não se engendram nem naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103a 24-26).

Na passagem acima, esse espaço aberto ao homem pela Natureza se apresenta mais nitidamente, ao passo que o trecho trata de elucidar e explicar, de maneira sucinta, esse típico inacabamento presente na natureza humana. Pois, se por um lado afirma-se que as virtudes não decorrem de maneira natural, por outro lado, isso não implica em dizer que elas aconteçam contra a natureza,

digo, que sejam antinaturais, o que seria igualmente errôneo. Afinal, o que ocorre é que as disposições morais, em sentido geral, existem para o homem como meras possibilidades naturais, e é justamente por isso que este se torna um ser tão interessante e peculiar. Em outras palavras, a capacidade humana é necessariamente permitida pela Natureza, e por mais que as disposições morais não estejam sendo vistas como um produto puramente proveniente de uma Natureza, não se pode dizer a mesma coisa da existência humana, a qual deve todo o seu potencial ao favor natural.

O importante nisso tudo é começar a perceber e refletir sobre como essa relação entre o homem e a sua natureza está intimando-o ou comprometendo-o com o seu viver mesmo, deixando por conta dele a responsabilidade de qualquer conclusão obtida. Sendo assim, para que o homem adquira algum tipo de virtude será necessário a prática, pois somente ela pode transformar a possibilidade da virtude em algo concreto e ativo no homem, por exemplo, se colocarmos em prática atos justos seremos justos, e o mesmo serve para os vícios, porque é praticando a injustiça que o sujeito será injusto.

Só que nada é tão simples assim quando se trata de um ser tão singular como é o homem, pois por trás de tudo isso está a tarefa mais difícil e talvez a mais decisiva para todo esse processo de autoconstrução humana: refiro-me à força que o homem dispõe perante as suas emoções. Afinal, toda ação possui como pano de fundo um sentimento, um *pathos*, o qual, possivelmente, é o elemento mais complexo quando se trata do viver humano. De fato, o *pathos* é algo presente tanto nos homens como nos animais, entretanto, a sua implicação na vida humana é profundamente mais grave, já que se apresenta como um forte determinante dos atos humanos.

É por isso que, como diz Platão, deve-se ser educado de certo modo já desde novo, para que se alegre e se aflija com o que se deve: esta é a educação correta. Ademais, se as virtudes dizem respeito a ações e emoções e se prazer e dor acompanham toda emoção e toda ação, também por isso a virtude dirá respeito a prazeres e dores. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1104b 11-15).

Nota-se que a proposta aristotélica indica certa educação sentimental, digo, um ‘saber lidar’ com diversas emoções, as quais o homem se encontra exposto a todo momento. A preocupação de Aristóteles com esse poder que o *pathos* exerce sobre o homem é fundamental para se compreender o papel que as emoções possuem em relação a virtudes e vícios. Não que tudo se restrinja a isso, mas o problema é que não pode ser considerada justa uma pessoa que se alegra com a injustiça, e nem generosa uma que não sente o menor prazer em compartilhar o que é seu. Nesses dois casos, os sentimentos estão consequentemente gerando vícios, e não virtudes, pois é uma tendência do homem buscar aquilo que lhe dá prazer e evitar o que lhe causa dor ou sofrimento, ou seja, se a pessoa se apraz com a injustiça, ela tenderá aos atos injustos e se ela se sente desconfortável toda vez que dá algo para alguém, certamente se tornará avarenta. Entretanto, isso não deve dar margem para algum tipo de insensibilidade, ou seja, Aristóteles, ao tratar desse relacionamento do homem com o seu *pathos*, não está propondo que este venha se tornar um ser apático, insensível perante suas afecções. Afinal, isto seria nada menos do que exigir do homem uma postura desumana, o que aqui não é, de forma alguma, a intenção de Aristóteles. Ou seja, a questão aqui não é exigir do homem uma resistência à sua natureza sensível, mas sim despertá-lo para que ele busque certo controle, ou melhor, um equilíbrio dessas suas emoções, evitando assim que estas venham a dominá-lo, de tal forma, que ele se transforme em um mero escravo de seu *pathos*.

Considerando tudo isso, o homem que se deixa levar pelos seus impulsos não se distinguirá muito dos animais; até porque se há algo que nos distinga destes, este é, de fato, o auto controle que podemos possuir sobre nossas emoções e prazeres. Aristóteles evidencia muito bem isso quando, em seu Livro I da *Ética à Nicômaco*, postula uma duplicidade da alma humana, a qual possui uma parte racional e outra irracional (EN 1102a 26-30). E segundo ele, esta parte racional, na qual está presente o *logos*, deve ser a responsável pela persuasão da parte irracional, onde se situa o *pathos*, e não vice-versa. Em outras palavras, é incumbência da razão humana orientar esse âmbito afetivo do homem, pois, tal parte afetiva da alma se equipara à uma criança que, por conta da sua falta de juízo, necessita do aconselhamento do seu pai, e por vezes até mesmo de

uma travada. Sendo assim, é importante também enfatizar que o *pathos*, de forma alguma, é um estrangeiro para a natureza humana, pois não há como conceber humanidade sem o *pathos*, este é e sempre será atributo fundamental para que possa ser postulada a existência do homem.

Podemos irar-nos de mais ou de menos, sentir medo de mais ou de menos etc., porém o mediano e melhor seria sofrer a respectiva afecção quando, em que, diante de quem e como é devido (*hos dei*). (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106b 18-23).

Portanto, o que está em jogo aqui não é um afastamento dessa natureza afetiva do homem, mas sim a busca para que haja uma adequação entre a afecção e a situação que a gerou. Por exemplo: quando estamos em risco de vida e, por conta disso, sentimos um medo muito grande, pode-se dizer que a afecção está adequada à situação que nos encontramos. Mas se sentimos esse mesmo medo com a mesma intensidade ao ver uma barata, não há como dizer que a afecção se adequa à circunstância apresentada. Pois, no segundo caso, a ameaça é muito menor que no primeiro caso, o qual envolvia um risco de morte. Sendo assim, o segundo caso não exige o intenso medo presente no primeiro caso, é claro que nem sempre o medo será gerado por um risco de morte, mas uso aqui o exemplo da morte, pois este, sem dúvida, é o risco mais grave a ser encarado pelo homem. Entretanto, a proposta aristotélica se refere à maneira correta de temer, pois caberá ao homem responder às demandas da vida, as quais está exposto constantemente, e será a partir de como ele responde a essas demandas, ou melhor, a esse movimento de prazeres e dores que será possível falar em coragem, covardia e temeridade.

É possível perceber com isso que existe em cada circunstância uma reação já esperada do sujeito, como se houvesse, por mais estranho que isso soe, uma medida apropriada do *pathos* para cada situação vivenciada pelo homem, porém não quer dizer que se trate de algo exterior nem muito menos pré-definido, muito pelo contrário; é uma medida que provém das circunstâncias, ou seja, não é nada fixo, pois será a situação e seus elementos circunstanciais (por exemplo: como, quando, onde, quem) que irão prover esta medida,

elementos que não possuem qualquer estabilidade em relação às circunstâncias aos quais estão ligados.

Ainda falando dessa suposta medida apropriada, é justamente acerca dela que se inicia parte do trabalho humano rumo à isso que seria mesmo o homem, no seu sentido mais próprio. Como havia dito acima, só é possível falar em coragem ou covardia a partir do modo como o homem está respondendo a certas demandas da vida. Diferente do que muitos costumam pensar, o corajoso não é aquele que se abstém do medo ou que encara qualquer coisa independente das consequências, pois esta posição é típica do temerário; assim, o corajoso, de fato, possui esse título porque sabe temer o que é pra ser temido (como, por exemplo, a morte) e destemêr o que não carece do medo. Porém, o corajoso sempre será aquele que avaliará a situação visando a preservação de algo valioso para a vida. Isso quer dizer que, mesmo a morte oferecendo o medo mais intenso possível, se for necessário, ele morrerá, em prol de uma preservação do melhor, sendo aí que mora a coragem, nessa ousadia do homem ao encarar um medo tão real e evidente como o da morte, por conta de acreditar que o que está em jogo vale o sacrifício.

Ao passo que Aristóteles supõe haver assim certa medida, supõe também, a partir disso, a existência de extremos (um excesso, e outro, falta), os quais serão caracterizados como vícios, pois a virtude se identifica somente com essa tal medida, o que não exclui o fato de que um dos extremos possa ser mais nocivo que o outro. Trataremos melhor desse ponto mais à frente no texto. Sobre a virtude ela mesma, Aristóteles declara:

Portanto, a virtude é certa mediedade, consistindo em ter em mira o meio termo. Ademais, o errar dá-se de muitos modos, o acertar dá-se de um único modo. Por isso um é fácil, o outro, difícil: é fácil desviar do alvo, é difícil o acertar. E por estas considerações, é então marca do vício o excesso e a falta; da virtude, a mediedade. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1106b 27-34).

Levando em consideração o trecho citado acima, é necessário esclarecer melhor essa mediedade, a qual se refere Aristóteles. Primeiramente cabe

diferenciar esse meio termo aristotélico de um meio termo matemático (ex: 6 é o meio termo entre 2 e 10). Afinal, o meio termo mencionado pelo filósofo é um meio termo relativo a nós, porém, também não é correto entender esse “relativo a nós” como algo que se altere de acordo com a pessoa, já que esse meio termo não se encontra entre o muito e o pouco, pois ele significa, na verdade, uma postura moderada, a qual está intimamente ligada a um “saber fazer”. Ou seja, esse meio termo se expressa através de um proceder moderado, o qual o homem precisa conservar para que exerça suas atividades (*ergon*) da melhor forma possível. Sendo assim, existe um parâmetro relativo aos homens, não sendo, portanto, individual. Por isso, também ocorre de aceitarmos ou não as atitudes alheias. Logo, pode-se dizer que esse meio termo universal a todo ser humano evidencia também o que cabe esperar do homem.

Essa postura moderada ou mediada, apesar do nome, nada possui de média no sentido de caracterizar uma atitude medíocre, uma ação de meia medida. Ao contrário, ela pressupõe ser mediana somente quanto a sua espécie, pois, quanto ao seu valor, sendo essa moderação a virtude ética, encontra-se na realidade no topo, em uma posição de superioridade, acima de todas as outras posturas, afinal consegue atingir o melhor resultado possível.

O meio termo coincide com uma virtude, e os seus extremos (excesso e falta) são geradores de algum vício. Aristóteles acredita que a capacidade natural que o homem possui para sentir as afecções pode ser desenvolvida através do hábito, e a partir desse desenvolvimento tais afecções se transformariam em diferentes *hexeis* (disposições adquiridas). Por meio dessa compreensão, é possível concluir que para se alcançar a virtude é necessário primeiramente haver uma adaptação entre as afecções e as situações, digo, o prazer ou a dor devem ser compatíveis, ou melhor, adequados à situação que se apresenta. Entretanto, como a virtude ética deriva basicamente de um “saber fazer”, ela não envolve um conhecimento teórico, mas sim prático. Afinal, diferente do que ocorre com os saberes puramente teóricos, não há como ensinar para alguém uma virtude moral, quer dizer, é inviável que uma pessoa corajosa ensine a virtude da coragem para uma outra pessoa, pois esse tipo de conhecimento é, de fato, teoricamente intransmissível. Além disso, é um tipo de ciência que somente se adquire por meio de muita prática. Porém, sendo a virtude moral

pertencente a um âmbito distinto do saber teórico, como perceber ou avaliar isso que chamamos, com Aristóteles, de virtudes e vícios? Qual será a instância a qual se recorrerá para haver qualquer tipo de caracterização desse saber moral?

o homem virtuoso julga corretamente cada coisa e em cada uma a verdade se manifesta a ele, pois há coisas belas e agradáveis próprias a cada disposição e presumivelmente o homem virtuoso se distingue sobretudo pelo fato de ver o verdadeiro em cada coisa, como se fosse um padrão e uma medida delas. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1113a 30-34).

A partir da consideração do trecho citado acima, percebe-se que Aristóteles postula a existência de um tipo de homem, o qual possui uma noção tão clara das inúmeras circunstâncias que lhe cercam, que ele acaba por se tornar juiz de si mesmo, ou melhor, ele acaba servindo como um tipo de padrão, servindo de modelo para os outros e para si mesmo, como se a medida, a qual procura, estivesse nele próprio. Certamente, essa tese causa certo estranhamento, talvez por ser aparentemente um tanto paradoxal, pois como as virtudes morais não dizem respeito a nenhum conhecimento teórico, este por sua vez não é capaz de demonstrá-las ou ajuizá-las de alguma forma, cabendo assim ao virtuoso julgá-las a partir de si mesmo, já que somente ele possui a noção necessária para enxergar em cada coisa o seu melhor. O que nos leva a concluir que para que o homem alcance alguma virtude, ele precisa de antemão já se encontrar direcionado para ela, como se a própria situação lhe indicasse o caminho, permitindo assim um vislumbre das suas possibilidades.

A partir do momento em que as situações vão se apresentando, cada um de nós se encontra diante de algum sentimento, como, por exemplo, o medo, que é o sentimento que possibilita a coragem ou a covardia. Contudo, a distinção entre elas se dará pela maneira como o homem vê e sente a situação e como a partir disso ele a conduzirá. É importante evidenciar que o sentimento de medo não se ausentará abrindo caminho para a coragem, mas caberá ao homem perceber a si e ao seu entorno, mas essa percepção de tal forma que permita a ele agir da melhor maneira possível, e para isso é fundamental que ele avalie

não só a ação em si, mas também como ela o afeta. Portanto, a forma como lidamos com as nossas emoções é sim algo determinante em nossas ações, e pode dizer-se que é esse o princípio do trabalho humano dentro desse processo de formação moral no homem.

Percebe-se uma relação muito íntima e necessária entre esse “saber lidar” com as emoções e esse homem virtuoso citado por Aristóteles, pois se não houver primeiramente uma educação disso que é a afecção no homem, o campo da possibilidade presente nas situações da vida nunca se revelará verdadeiramente, ocultando suas diversas variações, as quais são essenciais para que o indivíduo particular venha a possuir uma noção esclarecedora típica do homem virtuoso. E, mais uma vez, o motivo pelo qual o saber político não pode ser ensinado (como acontece com os saberes de cunho teórico) se apresenta ao passo que se identifica melhor a natureza mutável que está caracterizando a vida ética, denotando, por conseguinte, que o âmbito do teórico jamais será capaz de dar conta das inúmeras situações particulares do cotidiano, sempre havendo também a presença do imprevisto para colaborar na inconstância da vida. É claro que, por trás de todo particular, teremos uma teoria provinda do universal, porém ela servirá somente como uma espécie de orientação geral, ou seja, nunca contemplará as variantes dos casos particulares. Portanto, somente a própria experiência está realmente capacitada para tratar de tudo isso que perpassa o momento da ação, pois é por meio dela que o homem obterá um tipo de conhecimento específico e útil para tudo o que provém do circunstancial.

CAPÍTULO II

O bem como fim último da vida humana

Logo no início de sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles expõe ser o bem o objeto que está motivando seu estudo. Porém, este bem, ao qual se refere Aristóteles, não é um bem idealizado, mas sim alcançável. Assim, o bem aristotélico é, especificamente, o bem humano, e por conta disso está diretamente ligado à ação, o que consequentemente não permite qualquer tipo de universalização do mesmo, ao modo de uma noção que abrangesse todos os bens.

No livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata de identificar esse bem com o fim último, que por sua vez seria a felicidade, argumentando também que ao menos nisso há um consenso entre todos os homens, ou seja, não há quem negue ser a felicidade o fim último vislumbrado por todos. Entretanto, o consenso termina quando se tenta definir essa felicidade, já que há, entre os homens, diferentes definições desta. No entanto, Aristóteles não se dá por vencido, e independente desses dissensos, enxerga a possibilidade de se encontrar um bem específico do homem.

Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias, o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora as escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemos-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1097a 30-b5).

Sendo assim, parece mesmo que a felicidade faz parte do plano natural humano, porém não como uma certeza, mas sim como algo que está dentro das possibilidades humanas, sem muita garantia. É claro que para Aristóteles será por meio da virtude que o homem buscará o seu fim (a felicidade), mas de modo algum, ela é determinante, no sentido de superar, ou melhor, suprimir a presença

e a força que possui o acaso, pois mesmo que a virtude seja a maneira aconselhada para se buscar a felicidade, a situação não é tão simples assim, e não se pode ignorar que existem diversos fatores circunstanciais que exercem uma influência considerável nesse âmbito da felicidade.

Sendo assim, o homem feliz nunca poderá tornar-se desgraçado, embora nunca possa vir a ser feliz o homem que enfrentar os infortúnios de um Príamo. Tampouco sua sorte será inconstante e contrastante, pois nem ele será deslocado de sua felicidade facilmente ou por infortúnios corriqueiros, mas somente por grandes e frequentes desventuras, nem se recuperará de tais infortúnios e se tornará novamente feliz em pouco tempo, mas somente – se isto acontecer – após um longo lapso de tempo, durante o qual ele tiver tido oportunidade de obter muitos e belos sucessos. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1101a 1-14).

Todavia, percebe-se também que quando Aristóteles admite situações onde o acaso atrapalha a relação virtude/felicidade, ele não está falando de pequenas ‘pedras no caminho’, ou seja, de situações banais, mas está enfatizando em sua discussão um certo limite presente no homem frente aos infortúnios, como se houvesse certas situações que ultrapassassem um limite humano, o qual representaria o suportável para um homem. Por isso, no Livro I da *Ética a Nicômaco*, ele chega a mencionar Príamo como exemplo desse suposto limite humano. Talvez Príamo tenha vindo a calhar aqui, justamente, por ser aquele que ao ver sua cidade sendo invadida e queimada, nada pôde fazer para impedir, e penso que essa incapacidade de Príamo seja a marca disso que é o insuportável para o homem, pois existem situações que atam as mãos humanas de tal maneira que já não se manifestam expectativas para mudar a condição atual.

Além disso, Aristóteles em suas considerações sobre a natureza da felicidade, não vê a possibilidade do homem feliz vir a tornar-se um homem desgraçado, porém também admite que um homem dono de uma vida trágica jamais possa ser tido como um homem feliz. Essa conclusão está intimamente ligada à própria definição de felicidade, dada por Aristóteles, a qual segundo ele é *a atividade conforme à excelência*.

Bem, considerando esse caráter ativo no qual consiste a felicidade, torna-se compreensível como ela pode ser ameaçada ou até mesmo impedida por um infortúnio, pois o mesmo pode frustrá-la tanto pelo sofrer que pode acarretar ao homem, como também pelo bloqueio que pode causar à ação humana. É muito natural, principalmente diante de uma situação dolorosa, o homem ficar perplexo perante ao infortúnio que decaiu sobre sua vida e, como consequência disso, não conseguir agir. Dessa maneira, estando comprometida a ação, também a mudança de rumo e a retomada da vida são afetadas igualmente, de maneira, por vezes, tão traumática que para o infortunado a vida passa a ser um fardo.²

No entanto, no que concerne a esses reverses, há um outro lado da moeda pontuado por Aristóteles, pois ele também enxerga o homem virtuoso como aquele que, por ser virtuoso, possui uma resistência maior às adversidades, o que, de certa forma, denota ainda mais a importância da virtude para a vida humana (EN, 1100b 18-22). Ou seja, por mais que a virtude não possa assegurar ao homem uma vida feliz, ela jamais será vã, pois parece que nela reside muito mais do que a “busca da felicidade”. Dessa maneira, o estar em atividade, a que se refere Aristóteles, é um fator essencial tanto para a busca de uma vida feliz, como também para que seja possível uma renovação nas forças e nas motivações do indivíduo. Por isso, aquele que for abatido por um infortúnio, mas estiver constantemente voltado para a prática de ações virtuosas, nunca será considerado um homem desafortunado, e isso, porque apesar da sua falta de sorte, suportará as adversidades mantendo uma postura digna, e mostrando com isso possuir uma alma nobre. Nota-se, então, que se por um lado a virtude não está significando diretamente felicidade, por outro, pode dizer-se que ela está voltada para a felicidade, assim como o médico está para a saúde.

² Martha Nussbaum, no capítulo *a vulnerabilidade da boa vida humana: atividade e desgraça*, de seu livro *A fragilidade da bondade*, inicia uma discussão acerca da possível relação entre a fortuna e a *eudaimonia* humana. Segundo Nussbaum, Aristóteles considera a fortuna um elemento de peso para uma vida *eudáimon* (vida feliz). Entretanto, a fortuna se trata de um tipo de fragilidade humana, e não algo determinante que decreta por si só a felicidade ou a infelicidade do homem. E isso fica claro, ao passo que se considere certas crenças já enraizadas que possuímos sobre o valor, as quais nos levam a perceber que a fortuna, apesar de importante, não basta para uma vida plena, ou seja, de fato, necessitamos de algo mais, e para Aristóteles essa plena realização se expressa na atividade. E por mais que a condição virtuosa esteja vulnerável aos reveses da vida, a possibilidade do bem agir sempre lhe será característica.

O sucesso ou fracasso na vida não depende dos favores da fortuna, mas a vida humana, como dissemos, também deve contar com eles; na realidade, são nossas atividades conformes à excelência que nos levam à felicidade, e as atividades contrárias nos levam à situação oposta. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1100b 7-10)

Outra coisa crucial para demarcar bem o valor da virtude, e impedir que o pensamento aristotélico pareça estar entregando a felicidade humana ao acaso, é que apesar desse fator circunstancial também, de certa forma, implicar na felicidade do homem, Aristóteles descarta a possibilidade de alguém ser feliz por acaso, o que ressalta ainda mais o valor do homem virtuoso. (EN 1099b 10-24). Em resumo, pode dizer-se que a virtude não garante a felicidade, mas ainda assim é a única forma, que está ao nosso alcance, para buscá-la, pois apesar de não nos dar qualquer garantia de que ao sermos virtuosos seremos felizes, é somente sendo virtuosos que poderemos considerar alguma possibilidade de felicidade. Assim, a virtude é bela por ela mesma, já que possui uma relação direta com o prazer, pois é a partir dele que julgamos a genuinidade da ação. Ou seja, para que um homem seja considerado justo, ele deve primeiramente sentir prazer em agir de maneira justa, pois é a partir da forma como o sujeito se sente no momento da ação que classificamos alguns como homens ‘bons’ e outros como ‘ruins’. Sendo assim, o justo não é apenas aquele que pratica atos justos, mas sim aquele que pratica tais atos sentindo certo contentamento no momento da ação, porque se o ato praticado não é agradável para quem o pratica, pode dizer-se que se trata de um ato vazio, realizado por qualquer outro motivo, nada tendo a ver com a índole ou caráter do sujeito que o praticou, como se ao invés de mentir com palavras ele estivesse mentindo com suas ações. (EN 1105b 6-10).

A relação virtude/felicidade, da qual estamos tratando aqui, sem dúvida é repleta de elementos complexos, mas se justifica em boa parte por esse caráter agradável e estimulante que possui a virtude, a qual acaba atribuindo ao homem um ‘gosto doce’ em cada ato praticado. Porém, cabe questionar se o mesmo ocorre no caso da coragem, digo, se por acaso não seria um tanto forçado, ou até mesmo incoerente, supor prazer em um ato corajoso. Em uma guerra, por exemplo, parece um absurdo falar em uma sensação agradável sentida por

aqueles que se encontram guerreando em um campo de batalha. Ursula Wolf, explora bem esse impasse entre a coragem e a felicidade. Segundo ela, trata-se, realmente, de uma relação, à primeira vista, incoerente, pois considerando que é o medo a afecção relacionada à coragem, fica complicado aceitar que uma excelência que provém de algo tão desconfortável como o medo possa implicar em algum prazer.

Já indicamos por que é difícil expor a coragem como parte desejável e constitutiva da *eudaimonia*: um grande temor é adequado diante de um perigo que ameaça a vida. Mas uma afecção negativa e forte vem ligada com desprazer, impede a realização da vida, significando assim uma diminuição da *eudaimonia*. Além disso, o medo provoca a aspiração de fugir, e onde o medo é adequado também essa aspiração deve ser adequada. Ao contrário, a coragem exige manter-se firme em seu posto. (WOLF, *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, pág.81)

A partir dessa problematização, explorada por Wolf, ela propõe uma solução muito interessante para esse embaraço. Faz isso por meio do *kalon* (o qual podemos traduzir por: o nobre, ou, o bem ético). Segundo Wolf, é o *kalon* que faz com que a afecção do medo recue, podendo assim dar lugar à certa satisfação, ou seja, o medo não é, em momento algum, eliminado, mas devido ao *kalon* ele é afastado, dando lugar à um sentimento de contentamento, o qual justifica a coragem como sendo também parte constitutiva da felicidade.

Essa articulação, feita por Wolf, no momento em que aciona o *kalon* para trazer uma solução a esse problema da coragem como sendo ou não parte constitutiva da *eudaimonia*, foi, de fato, vantajosa e pertinente para a questão, e talvez até mesmo decisiva. Por conta disso, penso que vale a pena um maior detalhamento disso que seria o *kalon*, e como este se faz presente nessa relação coragem/felicidade, contribuindo, por sua vez, para que se enxergue a coragem como uma excelência presente e determinante nisso que é a felicidade. Sendo assim, voltemos ao exemplo do guerreiro, citado mais acima, e pensemos em como este se descaracteriza quando se encontra fora de um campo de batalha, ou seja, como ele se sente perdido e até mesmo inútil quando não está guerreando. Acontece que um guerreiro só é um guerreiro porque está

constantemente lutando em guerras, e ele sabe muito bem disso. Assim, a sensação que ele sente durante uma batalha vai além de qualquer medo, pois trata-se de uma identificação profunda com isso que é o âmbito da guerra.

Apesar desse exemplo dado, é claro que isso que argumento aqui não se resume apenas a esse domínio da guerra, mas sem dúvida talvez seja esse o exemplo mais forte, e que, conseqüentemente, melhor esclarece esse sentimento de satisfação vivenciado pelo corajoso. Afinal, é possível perceber que essa mesma identificação e necessidade de agir corajosamente está presente no cotidiano do corajoso, pois este, no momento em que é impedido, por algum motivo, de expor sua postura corajosa, se sentiria completamente descaracterizado, como se ao agir de qualquer outro modo, que não seja de acordo com a sua coragem, a qual já faz parte dele, ele não se percebesse como ele mesmo. E, sem dúvida, muito pior do que o medo, é o descontentamento que o corajoso pode ter consigo próprio ao não expor o que ele mesmo é. Assim, todo esse desconforto causado pelo medo já não significa muita coisa, pois o que está em jogo aqui é o próprio caráter humano, e à medida que o homem vai, por meio da prática de suas ações, desenvolvendo em si mesmo essa *héxis*, ele sente uma extrema necessidade de ver-se em cada um de seus atos, assim como o artista que sente prazer e contentamento em evidenciar sua personalidade de artista em suas obras. Portanto, parece que tanto a coragem como as demais formas de excelência possuem uma estreita relação com isso que é a felicidade, muito devido a esse processo constitutivo humano, o qual requisita o homem de uma forma muito específica, pois para cada situação cobra uma determinada postura, e qualquer outra que seja distinta desta não trará satisfação para ele, já que estará faltando certa sintonia entre a ação realizada e a índole do sujeito.

Além dessa relação virtude/felicidade explorada acima, a *eudaimonia* também revela um outro aspecto que é a sua fundamentação no conceito de *philautia*, o qual está explícito no livro II da *Política* de Aristóteles, quando este questiona se a propriedade deve ser privada ou comum. Segundo Aristóteles, a *philautia* (ou o amor próprio, que é uma possível tradução do termo) é um sentimento natural, e, apesar de por vezes vermos disseminada a ideia de que o homem “bom” deve desprender-se de si mesmo em prol dos outros, este não

seria um ideal aristotélico, pois apesar de Aristóteles não defender uma postura egoísta ou vaidosa, ele acredita que, de certa maneira, o homem deve sempre preservar uma afeição por si mesmo, e esta afeição nada teria a ver com um egoísmo, mas se trata, na realidade, de uma “auto contemplação”, a qual seria completamente natural e necessária para a manutenção do próprio homem.

Há também uma diferença indizível, em termos de prazer, quando uma pessoa sente que um bem é exclusivamente seu, pois o instinto generalizado de amor próprio certamente não é uma vaidade, e sim um sentimento natural, embora o egoísmo seja censurado com razão (este, porém, não é apenas amor próprio, mas amar a si mesmo mais do que se deve, da mesma forma que a avareza é o amor excessivo ao dinheiro, embora todos tenham um certo amor a si mesmos, ao dinheiro e coisas semelhantes). (ARISTÓTELES, *Política*, 1263a 40- b 6).

De acordo com o trecho citado acima, percebe-se que Aristóteles identifica a vaidade como sendo um excesso desse amor próprio, ou seja, apesar dele ser um instinto natural humano, existe também um limite, o qual ao ser ultrapassado perverte o sentimento de tal forma que ele passa a ser algo tido como algo inadequado e indesejável, mas quando apropriado, ou seja, na medida ideal, é fundamental para o ser humano, pois é esse instinto de amor próprio que justifica a busca do homem por uma vida feliz. A partir do momento que se retira, ou melhor, que se ignora a importância da *philautia* como sendo parte da natureza humana, não se pode mais falar que exista um consenso quanto à felicidade como sendo o bem almejado e o fim último da vida humana, pois se o homem não possuir certa afeição por si mesmo, também não há como supor que ele busque, de maneira geral, o bem para si.

Todo esse projeto natural evidenciado por Aristóteles está alicerçado nesse sentimento de *philautia* aqui mencionado. O homem precisa possuir por si mesmo uma admiração, ele necessita gostar de si para assim querer que suas ações reflitam algo dele mesmo, como se todos os seus atos fossem acompanhados de algum tipo de identificação ou assinatura sua, ou seja, o anonimato, quando se trata do agir do homem, é dispensável e até mesmo prejudicial ao seu caráter. É somente a partir do momento que o homem se

aceita e se assume perante a vida que suas ações passam a visar e transparecer um fim verdadeiro, porque através de uma “auto contemplação” ele também está, de certa forma, criando uma identificação com todas as suas ações e, conforme ele vai se amando, vai amando também cada uma delas, e, conseqüentemente, elas vão se tornando cada vez mais apazíveis para ele. Portanto, sem esse conceito de *philautia*, também o homem não encontra prazer ou dignidade no seu agir, distanciando-se da *eudaimonia*.

Até então, foram pontuados dois aspectos importantes concernentes a isso que Aristóteles denominou *eudaimonia*: primeiro, como esta está intimamente ligada às ações virtuosas, apesar de não se resumir a elas; e, segundo, que, de certa maneira, a *eudaimonia* está alicerçada no sentimento de *philautia*, o qual se traduz por um suposto poder necessário de uma “auto contemplação” humana. Tais características acabam por direcionar-nos a uma questão típica dessa *eudaimonia* aristotélica, e que foi evidenciada, por Aristóteles, já no livro I de sua *Ética a Nicômaco*, quando ele, ao minuciar sua definição, expõe claramente que além da *eudaimonia* ser de uma atividade, esta deve ser conforme à virtude, e havendo mais de uma virtude, conforme à melhor delas. (EN 1098a 13-16) E é a partir dessa consideração que se torna possível identificar na obra de Aristóteles dois tipos possíveis de *eudaimonia*: Um, supostamente proveniente da vida ética, e o outro, típico de uma vida dedicada à atividade contemplativa.

Tendo em vista o estabelecimento de um âmbito prático (ético) e outro teórico (contemplativo), também foi possível identificar um tipo de *eudaimonia* correspondente à cada um desses âmbitos, tornando assim um pouco confuso isso que Aristóteles define como o viver humano, e nos trazendo, conseqüentemente, questões ainda mais complexas concernentes à essa questão da felicidade possível ao homem. Dessa maneira, cabe também interrogar de que forma está sendo realizada, por Aristóteles, essa distinção entre o ético e o contemplativo, e se é possível ou não, a partir do pensamento aristotélico, supor qualquer tipo de relação entre eles, pois só assim se esclarece melhor quais são e como funcionam, respectivamente, a *eudaimonia* de cada tipo de vida (ética/teórica).

Em diversas passagens da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles possibilita algumas brechas interpretativas sobre essa diferenciação dos tipos de vida, as quais geraram não só muitos questionamentos, como também distintos pontos de vista. Apesar disso, penso que é possível chegar a uma interpretação mais sólida de seu pensamento, e isso através de uma reflexão e de um diálogo mais atento a sua obra como um todo, considerando não só a obra aristotélica, mas dando lugar também as diversas interpretações realizadas da mesma. Dessa maneira, o próximo capítulo se dedicará em especial a essa polêmica em torno à *eudaimonia* aristotélica, e sua implicação em um suposto projeto natural humano.

CAPÍTULO III

A vida política e a vida contemplativa em Aristóteles

Como já mencionado no capítulo anterior, Aristóteles distinguiu, em sua *Ética a Nicômaco*, dois tipos de *eudaimonia*, os quais, por sua vez, são referentes a dois tipos distintos de vida, no caso, a vida política (ética), aquela que se realiza na interação do homem com a cidade, e a vida dedicada à atividade contemplativa, a qual podemos nomear também de vida teórica, assim sendo possível também identificar em cada uma delas uma *eudaimonia* diferente. Entretanto, Aristóteles não apenas traça tal distinção, como vai além, promovendo certa hierarquização entre essas formas de vida, e consequentemente, entre essas duas *eudaimonias* possíveis.

Mas se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta de todas as formas de excelência, e esta será a excelência da melhor parte de cada um de nós. Se esta parte melhor é o intelecto, ou qualquer outra parte considerada naturalmente dominante em nós e que nos dirige e tem o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas, se ela mesma é divina ou somente a parte mais divina existente em nós, então sua atividade conforme à espécie de excelência que lhe é pertinente será a felicidade perfeita. Já dissemos que essa atividade é contemplativa. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1177a 7-18).

A passagem acima evidencia uma superioridade presente na vida contemplativa, e um dos aspectos decisivos para Aristóteles considerar esta como sendo a melhor, ou seja, superior à vida política, está intimamente ligado à sua autossuficiência, pois necessita de muito menos elementos para ser vivida. Afinal, a vida da virtude ética não só necessita de condições prévias (saúde, alimentação, bens exteriores, amigos...), as quais também são necessárias para a atividade contemplativa, mas também depende de outros tipos de condições mais específicas; um exemplo disso é a posse de certa riqueza que necessitamos para conseguir pôr em prática a virtude da generosidade.

Sendo assim, a atividade contemplativa possui, sem dúvida, um caráter mais autárquico, mais livre. E outro motivo para isso também é que enquanto a vida política sempre irá perseguir um fim externo a ela, a atividade contemplativa encontra seu fim nela própria, o que acaba por lhe atribuir um lugar mais nobre, pois dessa maneira, pode-se dizer, a contemplação é um tipo de atividade que se satisfaz em si mesma, sendo, por isso, tida como mais perfeita, mais acabada.

Aparentemente, a hierarquização feita por Aristóteles entre a vida teórica e a política parece muito bem definida e sem muitos problemas, e talvez concordaríamos com isso, se o objeto de estudo em questão não fosse o homem, e sim os deuses. Entretanto, em muitos momentos de sua obra, Aristóteles mostra que quando se trata da realidade humana não se pode encarar o assunto de maneira tão simples, pois se é bem verdade que não há como ignorar a primazia da atividade teórica frente àquilo que é de cunho político, vale a pena questionar e perceber até que ponto ela se sustenta, ou, melhor dizendo, até onde ela é realmente relevante para nós, sujeitos da ação. Dessa forma, por vezes, a vida ética é mantida em um local secundário e, outras vezes, Aristóteles parece atribuir-lhe tanto valor, que acaba tornando-se questionável a suposta superioridade presente na vida contemplativa.

É no livro VI da *Ética a Nicômaco* que Aristóteles se dedica ao estudo das atividades prática e contemplativa, e faz isso levando em conta a natureza das virtudes da alma, que se dividem em cinco. São estas: a prudência (*phronesis*), a *sophia* (sabedoria), a arte (*techné*), a ciência (*epistémé*), e a inteligência (*noûs*). Entretanto, as mais importantes para nós aqui são as duas primeiras, ou seja, a prudência e a *sophia*, pois são elas que determinam o estudo da natureza das atividades práticas e das contemplativas, e é por meio dessas duas virtudes que Aristóteles promove assim uma hierarquização entre esses dois âmbitos da vida, e faz isso por meio do modo como as classifica, denotando também a implicação de cada uma delas na vida humana. A partir do momento que consideramos na alma duas partes (racional/irracional), devemos perceber também que a parte tida como racional também é dupla, pois nela temos tanto a prudência, a qual trata das coisas que podem ser de outra maneira, como também existe na alma a *sophia*, aquela que diz respeito às coisas eternas, as quais não são e não podem ser de outra maneira. (EN 1139aa 4-8).

A prudência, no contexto de Aristóteles, se caracteriza basicamente por uma habilidade de “prever”. Entretanto, quando digo “prever”, refiro-me a uma capacidade que faz com que seu possuidor, nesse caso o homem prudente, seja aquele que consegue, diante das situações, contemplar suas possibilidades. É claro que não se trata aqui de nenhum tipo de vidência no sentido místico da palavra, mas sim de algo que atribui ao homem uma boa noção de inúmeras circunstâncias que podem ocorrer em sua vida, o que, por sua vez, abre espaço a uma visão de mundo muito mais completa, e possibilita a boa deliberação. Por outro lado, a *sophia*, não possui como objeto o mundo possível, pois está intimamente ligada a um conhecimento de cunho mais científico, e não prático como no caso da prudência.

A sabedoria, portanto, é a mais perfeita das formas de conhecimento. Consequentemente, o sábio não deve apenas saber o que decorre dos primeiros princípios; ele deve também ter uma concepção verdadeira acerca dos próprios primeiros princípios. Logo, a sabedoria deve ser uma combinação da inteligência com o conhecimento – um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1141a 16-20).

Dentro do contexto em que vivia Aristóteles, denomina-se ‘sábio’ todo aquele que pode ser tido como um especialista em algum tipo de atividade (um grande escultor, pintor, escritor) (EN 1141a 7-10), mas além dessa significação de ‘sábio’, temos também uma outra, que não se resume a nenhum campo específico, mas é muito mais abrangente, mais geral, e é esse tipo de sabedoria que recebe o nome de *sophia*, pois ela detém em si mesma os primeiros princípios, ou seja, aqueles que funcionam como uma espécie de fundamento para todo o resto.

Digamos primeiro que a *sophia* e a prudência devem ser dignas de escolha porque são a excelência das duas partes respectivas da alma, ainda que nenhuma delas produza qualquer efeito. Ademais, elas produzem algum efeito, não como a arte da medicina produz a saúde, mas como as condições saudáveis são a causa da saúde; é assim que a *sophia* produz a felicidade, pois, sendo uma parte de excelência como um todo, por ser

possuída, ou melhor, por ser usada, a *sophia* faz o homem feliz. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1144a 1-5)

Sendo assim, a *sophia* não é responsável pela felicidade, ao passo que a produz diretamente como ocorre no caso da medicina com a saúde, pois, na realidade, a *sophia* é antes ela própria a felicidade, ou seja, ela não representa um caminho a ser percorrido por aquele que deseja ser feliz, mas sim a possibilidade mais autárquica e genuína de felicidade. E tanto ela como a prudência são a causa do homem feliz à medida que este já está inserido em seu contexto, porque da mesma forma que a cegueira é uma deficiência nos olhos, a ausência de tais disposições pode ser encarada também como uma deficiência na alma. Por isso, não cabe aqui nenhum tipo de cartilha que ensine ou que indique o caminho da prudência ou da *sophia*, pois tanto uma como a outra fazem parte de um desenvolver natural no homem, o qual, por vezes, pode ser prejudicado por algum aspecto, mas, quando esse desenvolver é bem-sucedido, ele mesmo já pressupõe a presença de virtudes de maneira geral, e também por conta disso é correto afirmar que a felicidade é sim um fim natural.

Agora, voltando à suposta hierarquia entre a *sophia* e a prudência, podemos perceber que durante o decorrer do capítulo VI da *Ética a Nicômaco*, a prudência, por ser ligada diretamente ao âmbito prático, passa a ter uma carga muito grande no viver humano, pois é ela a virtude principal que rege as interações sociais, e isso por implicar diretamente no domínio da ação, ou melhor, da deliberação. Sendo assim, não há dúvidas que, quando se trata da cidade, é ela que sobressai como virtude determinante.

Mas apesar disto a prudência não tem o primado sobre a *sophia*, isto é, sobre a parte mais elevada de nosso intelecto, da mesma forma que a arte da medicina não tem o primado sobre a saúde, pois a arte da medicina não usa a saúde, mas se esforça para que ela exista; ela emite ordens, então, no interesse da saúde, mas não dá ordens à saúde. Mais ainda: sustentar o primado da prudência equivaleria a dizer que a ciência política comanda até os deuses, porque ela emite ordens acerca de todos os assuntos da cidade. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1145a 6-9).

Dessa forma, nada disso significa que os papéis de importância entre *sophia* e *phrônesis* foram invertidos, mas talvez, no máximo, desfocados. Afinal, mesmo que a prudência seja a especialidade quando se trata da convivência entre os homens, jamais esta será maior ou melhor que a *sophia*. Entretanto, quando se trata do âmbito prático, a prudência exerce um papel de comando, e isso à medida que se considera que é o uso que orienta a produção, e não vice-versa, pois é o ato de tocar a flauta que justifica a existência e a produção da flauta (*Política*, 1277b 29). Por isso, faz sentido enxergar a prudência como aquela que governa em prol da *sophia*, de modo a preservá-la e significá-la também no âmbito prático. Por outro lado, é possível também perceber um comando específico da *sophia* sobre a prudência, mesmo que indiretamente, afinal ela funciona como uma espécie de parâmetro, o qual não pode ser, de maneira alguma, negligenciado pela experiência.

A relação entre a vida intelectual e a vida política é uma questão recorrente no pensamento aristotélico, sendo questionável muito por conta do fato de Aristóteles assumir essa primazia da *sophia* sobre a prudência, admitindo com isso que a *eudaimonia* característica da atividade contemplativa seria a mais genuína. A partir disso, gerou-se grandes disputas, tanto quanto a suposta hierarquização entre a vida da contemplação e a vida política, como também entre a possível relação entre elas. Dois comentadores que divergem muito em suas interpretações em torno dessas questões são Ursula Wollf e Pierre Hadot. Penso que a partir de suas leituras é possível ter uma visão mais ampla do problema que está sendo denunciado aqui.

Como diz Aristóteles, a vida humana jamais é completamente autárquica. As atividades das duas formas de vida, a vida da filosofia e a vida da política, pressupõem a existência dos bens necessários à vida (saúde, alimento, etc.). Quem põe em prática a vida da arete ética não precisa apenas dessas condições gerais prévias, mas também de condições especiais para suas respectivas ações. O generoso, por exemplo, precisa de dinheiro para pôr em prática sua generosidade. (WOLF, *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*, página 261)

Segundo Wollf, a partir da *Ética a Nicômaco*, só é possível avistar duas posturas, no que concerne à *eudaimonia* aristotélica: Na primeira postura,

Aristóteles identifica que a verdadeira *eudaimonia* está na atividade contemplativa (*theoria*), e por isso lhe concede a preferência. Entretanto, em respeito à sua natureza humana, não cessa de buscar e pôr em exercício também a *areté* ética. Já na segunda postura, ele pensa que a *areté* ética deve ser exercitada somente quando isso for inevitável, pois, sendo a *theoria* superior, é ela que deve ser praticada o maior tempo possível. Logo, por meio dessa leitura feita por Wolf, teremos dois tipos de vida distintas que não possuem, em si mesmas, relação uma com a outra, havendo também uma forte hierarquia entre elas e suas respectivas *eudaimonias*.

Em contraposição, Pierre Hadot afirma que Aristóteles expõe, de fato, uma hierarquia entre a vida política e a vida contemplativa, pois esta segunda se encontra na excelência e na virtude mais elevada do homem e na parte mais elevada do homem, não possuindo também diversas limitações típicas da vida ética. E por tais razões, a felicidade característica da vida política, acaba sendo uma felicidade secundária se posta diante da felicidade presente na vida contemplativa.

Além disso, Hadot faz questão de caracterizar essa vida teórica/contemplativa como uma vida sobre-humana, pois, de alguma forma, essa vida voltada para a contemplação está ligada a uma parte do homem que possui algo de divino. Portanto, tratando-se, por assim dizer, de um tipo de superação, no caso, o homem superando sua humanidade. Contudo, Hadot pontua, muito bem, que essa superação não é um estado que pode ser mantido constantemente, pois somente quem se encontra constantemente nessa felicidade da vida contemplativa são os deuses. Sendo assim, o homem só aproveitará desse tipo de felicidade momentaneamente, ou seja, de maneira episódica.

Quanto à relação indispensável dessas vidas, Hadot a demonstra quando explica que o discurso filosófico não pode ser compreendido e nem transmitido se não houver uma assimilação do discurso com o objeto estudado, sendo, portanto, indispensável, uma experiência, que obviamente só é possível adquirir dentro do âmbito da vida ética. Para exemplificar, Hadot vai além, e expõe também que os discursos filosóficos não bastam para que o homem seja

virtuoso, pois é necessário anteriormente um exercício, ou seja, precisa-se primeiro adquirir os bons hábitos para ser possível tornar-se um virtuoso, e ao passo que esses bons hábitos são adquiridos por meio da vida ética, o discurso filosófico irá transformar as virtudes em virtudes conscientes e seguidas de prudência.

Sendo assim, contraponho a leitura de Pierre Hadot à feita por Ursula Wolff, à medida que Hadot admite haver a necessidade de uma relação entre a vida teórica e a vida política. Entretanto, ele ainda mantém uma hierarquia entre elas, onde a *eudaimonia* presente na vida contemplativa, a qual é uma vida mais autárquica e sobre-humana, deve ser considerada superior à *eudaimonia* possível na vida política, a qual, por sua vez, é uma vida repleta de limitações. Apesar disso, vejo essa relação, estabelecida por Hadot, entre os dois tipos de vida como um passo muito importante para a melhor compreensão da ética aristotélica, e me parece ser também uma interpretação menos problemática que a feita por Wolff, pois amenizou consideravelmente o grande abismo que afastava muito a vida política da vida contemplativa, facilitando, por conta disso, a compreensão do pensamento aristotélico.

Penso que o fato de Aristóteles ter realizado uma distinção hierárquica entre a vida contemplativa e a vida política em sua obra isso não significa que esta distinção deva prevalecer na forma de uma dicotomia quando voltamos os olhos para a realidade humana, ou seja, o que sugiro aqui é que enxerguemos essa hierarquia pertencente a um plano conceitual, e não prático. Porém, isso também não quer dizer que ela desapareça ao sairmos desse plano conceitual, mas apenas que se suaviza à medida que nos deparamos com uma filosofia prática, a qual é a encarregada de capturar o conteúdo teórico/contemplativo e colocá-lo em prática no contexto político. Por isso, não se trata, necessariamente, de um desaparecimento dessa diferenciação entre a vida ética e a teórica. Entretanto, vejo uma possível impregnação da *theoria* nisso que é o viver humano, o que torna questionável a relevância em manter uma caracterização hierárquica desses tipos de vida, ao menos no que tange essa realidade humana.

A vida prática, porém, não se refere propriamente aos outros indivíduos, como por vezes se julga, nem é forçosamente prático o pensamento que visa unicamente o resultado obtido pela ação. São muito mais práticas a contemplação e a meditação, pois têm o fim em si próprias e exercitam-se em si próprias. O êxito é um fim, e por isso mesmo é atividade. Daí o dizer-se que agem em sentido pleno os indivíduos que orientam as atividades, ainda que exteriores, pela inteligência. (ARISTÓTELES, *Política*, 1325b 14 – 23)

Enxergar a atividade contemplativa como uma atividade prática já é um indício que a vida política, apesar de estar se dando em uma esfera distinta da vida contemplativa, abre espaço para esse tipo de atividade mais autárquica e livre, e, mais que isso, é fundamental que ela conceda esse espaço, pois, se por um lado a atividade contemplativa possui seu próprio âmbito, por outro, existe uma simultaneidade, e isso porque à medida que o homem precisa deliberar, o pensamento prático torna-se algo de extrema necessidade. Portanto, é certo que há uma hierarquia entre a atividade prática e a contemplativa, e seria errôneo negar tal fato, mas é preciso impor alguns limites à essa hierarquização, até mesmo para preservar a vida como um todo.

Dessa maneira, acredito ser mais coerente concebermos a vida contemplativa juntamente com a vida política, e isso seria possibilitado por meio de uma filosofia prática, a qual inclui a ação como parte constitutiva do viver humano, mas não qualquer ação, e sim a ação que se fundamenta na boa deliberação, a ação que se pauta no pensamento, e é nesse tipo de postura que reside a felicidade para o homem.

Considerações finais

Aristóteles define o homem como parte de um cenário marcado por um inacabamento, e por isso ele estaria, conseqüentemente, em débito com o viver, sendo esta dívida irreparável, pois faz parte de sua natureza, e considerando isso, o homem também está destinado a buscar certa compensação, o que não deve ser confundido com uma forma de suprir sua situação em meio a essa incompletude. Afinal, está claro que ele é dependente dela, porém, há de se reconhecer que é justamente esse inacabado que instiga o homem a buscar formas para exercer seu papel. Sendo assim, é graças ao reconhecimento desse débito que o homem se volta por inteiro ao agir. Logo, o que determina o homem à ação é o fato dele estar naturalmente inserido em um âmbito de possibilidades.

O homem como esse ser de ação é sim um projeto natural, mas um projeto que não visa, em hipótese alguma, entregar algo pronto e acabado, pois é uma responsabilidade do homem constituir a si próprio. E por ele ser *pathos*, terá que se acostumar com a complexidade de sua natureza, realizando, assim, uma educação sentimental para que a partir daí ele possa desenvolver suas disposições morais. Aristóteles acredita que é por meio dessa adequação entre o *pathos* e as circunstâncias que o provocam, que será possível alcançar certa moderação, a qual sempre traz em si uma virtude. Entretanto, a virtude, para ele, nunca será posse definitiva do homem, pois ela deverá sempre ser reconquistada a cada situação vivida, e é por isso que pode-se dizer que esse trabalho humano, o qual almeja uma realização, nunca se finaliza, porque se caracteriza por certa constância.

Segundo Aristóteles, será por meio da virtude que o homem buscará o seu fim, ou seja, a felicidade. Entretanto, de modo algum, ele a considera algo determinante, no sentido de superar, ou melhor, suprimir a presença e a força que possui o acaso. Todavia, percebe-se também que quando Aristóteles admite situações onde o acaso atrapalha a relação virtude/felicidade, ele está considerando o empecilho que um infortúnio pode causar ao agir do homem, pois Aristóteles admite um limite humano diante das vicissitudes da vida, limite

este que, quando ultrapassado, causa certa frustração à atividade. Apesar de haver uma implicação do acaso nisso que é a vida feliz, Aristóteles não enxerga isso como algo determinante, muito menos como algo insuperável, pois ele enxerga muito mais força e determinação na virtude, já que, para ele, a mesma auxilia o homem a suportar melhor os reveses da vida.

Dessa maneira, quando se passa a considerar esse plano natural que visa como fim certa totalidade humana, a questão para o homem não está entre ser virtuoso ou vicioso, porque dentro disso que é o homem os vícios e as compulsões, de fato, são possibilidades, mas, por outro lado, dentro disso do que se espera do homem não há como comportar qualquer vício, pois do homem se espera o melhor. Preservar o melhor é a grande recomendação da filosofia aristotélica, pois por mais que haja uma grande presença do acaso, parece que tudo, até mesmo um infortúnio, será melhor suportado se estivermos de acordo com a virtude.

Por fim, a distinção entre vida ética e vida contemplativa, sem dúvida, ocasionou interpretações distintas do pensamento aristotélico e também não há como negar que Aristóteles, em diversos momentos de sua obra, estabeleceu entre esses dois tipos de vida uma hierarquia, e foi, justamente, essa hierarquia que gerou certos embaraços à interpretação de sua obra, pois foi dada tanta importância a ela que outros aspectos relevantes da filosofia de Aristóteles acabaram sendo subestimados, e, por assim dizer, prejudicados. Por isso, coube ao final desse trabalho reformular a questão da *eudaimonia* aristotélica a partir de uma filosofia prática, já que somente por meio desta é possível enfraquecer essa desvinculação entre o âmbito ético e o contemplativo da vida, pois essa visão corresponde, ao nosso ver, a uma má leitura do pensamento aristotélico, uma vez que não dá conta da complexidade que é a vida humana.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES.

_____. *Ética a Nicômacos*. Trad. M. da Gama Kury. Brasília: UnB, 1992.

_____. *Ethica Nicomachea I 13- III 8: tratado das virtudes*. Trad. Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução do grego de António de Castro Caeiro. – São Paulo: Atlas, 2009.

_____. *Ethique de Nicomaque*. Tradução Richard Bodeüs. Editora: Flammarion-France, 2004.

_____. *Política* (ed. bilingüe). Trad. António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

_____. *Política*. Trad. de Mario da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985.

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF-Quadriage, 2002.

_____. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Loyola, 2014.

BODEÜS, Richard. *Aristóteles: a justiça e a cidade*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2007.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* – capítulo 6, *Aristóteles e a sua escola*/Pierre Hadot; Editora: Loyola, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*/ Ursula Wolf. Tradução: Enio Paulo Giachini; Editora: Loyola, São Paulo, 2010.

ZINGANO, M. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.