

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

A EUDAIMONIA NA POLIS EXCELENTE DE
ARISTÓTELES

Chiu Yi Chih

**Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
da Universidade de São Paulo,
para a obtenção do título de mestre em Filosofia**

Orientação: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo

2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Chiu Yi Chih

A EUDAIMONIA NA POLIS EXCELENTE DE
ARISTÓTELES

São Paulo

2009

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao Prof. Dr. Roberto Bolzani, meu orientador, pela sua dedicação e receptividade, que muito me ensinou com suas observações, críticas e comentários, durante o período da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Marco Zingano, que muito colaborou no início do meu projeto de mestrado. Pela sua generosidade e espírito amigável ao acompanhar a minha formação desde a iniciação científica.

Ao Prof. Dr. Mário Miranda, que me estimulou na realização das minhas leituras.

Aos meus pais, que com muito carinho acompanharam a minha trajetória.

Ao meu grande amigo Irael Luziano Dias, pela sua capacidade intelectual e amizade, que me ajudou nos momentos difíceis.

À CAPES, pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

RESUMO

A concepção de felicidade é fundamental na filosofia aristotélica, considerando os livros da *Ética* e da *Política*. Os livros da *Política* VII-VIII apresentam-na vinculada ao projeto da *polis* ideal. Como Aristóteles concebe e viabiliza concretamente seu projeto nesse contexto em que os cidadãos efetivamente se tornam felizes? Em que medida a concepção da *polis* excelente tem como seu fundamento a concepção de felicidade? E que concepção é esta? Não é por outra razão que emergem tantas discussões e pontos de vistas divergentes, uma vez que muitos estudiosos não têm as mesmas interpretações a respeito dela. Há discussões entre teses exclusivistas e inclusivistas que nos ajudam a refletir sobre a concepção de felicidade no contexto político. O que se pretende neste estudo é analisar os livros I e X da *Ethica Nicomachea* em estreita relação com o projeto prático-político elaborado nos livros VII-VIII da *Política*. A vida feliz conduzida pela virtude serve como parâmetro de avaliação do que seja um regime político excelente (*ariste politeia*). Por esse viés, a *Ética* se articula com a *Política* na fundamentação e na análise das condições de possibilidade da eudaimonia para a *polis*.

Palavras-chave: Aristóteles, felicidade, virtude, *polis*, política, educação

ABSTRACT

The conception of happiness is fundamental in aristotelian philosophy, as regards the books of Ethics and Politics. The books VII-VIII show it attached to the project of the ideal city. How Aristotle conceives and realizes his project in this context, where the citizens become really happy? To what extent the conception of the ideal city has as its ground the conception of happiness? And what conception is it? It is not for another reason that many discussions and different points of view emerge, since many scholars haven't the same interpretations about it. There are are disagreements between exclusivist and inclusivist thesis, which help us to reflect about the conception of happiness in the context of ideal city. This study intends to reflect about this conception in the political context. Thus, we can remark and analyse how the project is drawn in the books VII-VIII of Politics, where its serves as the parameter of evaluation of what it is the excellent constitution for the ideal city (*ariste politeia*). In this way, the books VII-VIII provide an analysis of the conditions of possibility of happiness for the *polis*.

Key word: Aristotle, happiness, virtue, *polis*, politics, education

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	I
Resumo.....	II
Abstract.....	III
Introdução.....	01

Primeira Parte

A concepção de felicidade nos livros I e X da Ethica Nicomachea

1. A felicidade na praxis.....	4
2. A felicidade: objeto da praxis e da ciência política.....	19
3. As “partes” e as “condições” da felicidade.....	54
4. Coerência e sentido na Ethica Nicomachea.....	76

Segunda Parte

A felicidade e o bem-viver na polis

1. A concepção da alma virtuosa.....	85
2. As virtudes.....	98
3. A vida virtuosa e a nobilidade.....	114
4. O contexto político da felicidade.....	121
5. A <i>polis</i> como condição efetiva da felicidade.....	127

Terceira Parte

A vida no melhor regime político

1. A crítica de Aristóteles ao bem platônico.....	141
---	-----

2. A contemplação no contexto da vida excelente.....	155
3. A lei educativa e os bons hábitos.....	181
4. A relação entre as virtudes e os bens externos.....	189
5. Vida política e vida filosófica.....	210
6. A questão da cidadania: uma crítica à vida manual e mercenária.....	220
7. A educação para o ócio (<i>scholē</i>) e o papel pedagógico da música.....	234
 Conclusão.....	 251
 Referências bibliográficas.....	 254

Introdução

A dissertação de mestrado, que tem como título *A eudaimonia na polis excelente de Aristóteles*, trata da questão da felicidade. A noção de felicidade já suscitou muitos debates e discussões entre os estudiosos da ética aristotélica. Hardie identificou esse ponto problemático, dizendo que Aristóteles “hesita entre uma formulação exclusivista e uma inclusivista...”(HARDIE, 1968, p.23). Para enfrentarmos esse problema, precisamos examinar os próprios argumentos com os quais Aristóteles constrói o seu conceito de felicidade, reconsiderando-os à luz do contexto ético-político, e à luz da própria discussão aporética que o filósofo estabelece com os seus contemporâneos ouvintes.

A principal dificuldade que enfrentamos é saber se a felicidade consiste numa atividade exclusivamente teórica, contemplativa e intelectual, isto é, numa atividade que faz uso da virtude da sabedoria, ou numa atividade mais ampla envolvendo o desempenho das virtudes em geral. É mais plausível sustentar uma interpretação “intelectualista” da felicidade, ou uma interpretação “inclusivista”? Ou ainda, será possível sustentar uma concepção mais moderada preservando o sentido do texto aristotélico? Será que a felicidade pode ser compreendida no sentido da complementaridade entre a atividade ética e a atividade da contemplação?

Provavelmente num contexto prático-político não seria plausível a tese do intelectualismo estrito que identifica a felicidade somente com a atividade contemplativa. A tese do inclusivismo, que tende a incluir uma grande variedade de bens, os quais constituiriam um todo complexo de partes integradas, também não parece ser pertinente.

Por isso, na Primeira Parte, abordamos a concepção de felicidade na *praxis* e suas possíveis interpretações. Procuramos analisar o livro I da *EN* reconstituindo os seus argumentos e situando-o no contexto ético-político. Percebe-se aí um diálogo de caráter pedagógico estabelecido com os seus ouvintes. Ao longo do percurso, busca-se uma definição consistente do conceito de felicidade. Isso envolve necessariamente na sua definição as atividades virtuosas essenciais e constitutivas. Investigamos em que medida elas são as partes essenciais do exercício pleno da felicidade. Em seguida, analisamos o livro X em relação ao livro I, procurando reconstituir os argumentos em favor de um sentido de continuidade de ordem argumentativa na ética aristotélica.

A Segunda Parte dá continuidade à hipótese de uma complementaridade entre a atividade das virtudes éticas e a atividade da contemplação. Procuramos argumentar em favor de uma concepção mais integradora, mais holística da *Ethica Nicomachea*. Então, recorreremos à psicologia aristotélica, em que Aristóteles considerava a alma humana como uma totalidade em processo de harmonização. Assim, percebemos que a felicidade envolve uma compreensão mais acurada das funções da alma. Foi preciso desenvolver especificamente a definição de alma dada no final do livro I da *EN* a fim de sustentar a relação recíproca entre as virtudes e, desse modo, apontar a maneira parcial e inadequada daqueles comentadores que tratam dessa questão, valorizando uma virtude em detrimento da outra. A relação entre as virtudes nos conduziu a uma delimitação do conceito de felicidade que se delineia a partir do livro I da *Política*. Analisando o livro I, percebemos que a *polis* era a condição fundamental para a atividade das virtudes e para a felicidade humana. Numa etapa posterior, analisamos a atividade das virtudes e a felicidade no livro VII da *Política*, estabelecendo o contexto político e ético no qual a felicidade se concretiza.

Assim, prosseguindo na Terceira Parte, vemos como a concepção de felicidade norteia o seu projeto de constituição excelente nos livros VII e VIII da Política. Nesse momento, mostramos por que existem fortes razões para sustentar que a vida feliz constituída pelas virtudes seja o alvo mirado por ele. Bens externos como a honra e a riqueza são apenas úteis e necessários na medida em que promovem as virtudes.

Veremos ainda como é fundamental a educação promovida pelo legislador. Ela consiste essencialmente em implementar atividades lúdicas de ‘cultura’ que viabilizam principalmente o desenvolvimento das virtudes. É nesse sentido que a educação nesse contexto passa a ser uma mola propulsora para a realização da felicidade. Por isso, se a *polis* e o cidadão desejam alcançar a felicidade, em que medida a educação os auxiliará na realização concreta desse fim?

Nesse contexto prático-político, é preciso observar primeiramente a *praxis humana*, pois o filósofo delinea o campo da Ética a partir desse terreno. Iniciemos, então, a nossa investigação elucidando o conceito aristotélico de felicidade. Quais são os seus aspectos fundamentais? Enfim, o que é a felicidade (*eudaimonia*) na ética aristotélica?

Primeira Parte

A concepção de felicidade nos livros I e X da Ethica Nicomachea

1. *A felicidade na praxis*

O que Aristóteles entende por felicidade na *Ethica Nicomachea*? A concepção analisada no livro X se põe de acordo com aquela que encontramos no livro I? Em que domínio se situa precisamente a noção de felicidade aristotélica? Alguns estudiosos pensam que a *EN* X¹ sempre defendeu a idéia de uma felicidade perfeita identificada com uma vida contemplativa. Para alguns, essa noção já estava sendo sugerida no início do tratado, embora de modo incipiente.² No livro I, os argumentos pareciam se desenvolver numa espécie de quadro geral. Somente no livro X, Aristóteles teria completado o quadro e justificado toda a argumentação precedente. Pode parecer que o livro X não se harmoniza com os livros anteriores, inclusive com o livro I, o que provocaria uma certa “incoerência” na noção aristotélica da felicidade. Isso, à primeira vista, dá-nos a impressão de que Aristóteles foi inconsistente consigo próprio. Assim, os estudiosos procuram resolver o problema construindo as suas próprias interpretações.

De um lado, temos os exclusivistas³ demonstrando que a felicidade é primordialmente

¹ Passarei a usar a sigla *EN* para a obra *Ethica Nicomachea*. Da mesma forma, *EE* para a *Ethica Eudemia* e *Pol* para a *Política*.

² Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*, Princeton, 1989.

³ Os exclusivistas tendem a valorizar a atividade contemplativa, como a condição mais apropriada para a realização da vida feliz. Veja Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, pp.375-377. Segundo a autora, a felicidade aristotélica se identifica com a contemplação: “Na *EN* X.6-8, então, Aristóteles defende o ponto de vista de que a *eudaimonia* é idêntica à atividade da melhor parte do ser humano, isto é, o intelecto teórico...É óbvio para o leitor do livro que essa passagem tem fortes afinidades com o Platonismo dos diálogos intermediários, e isso entra em descompasso com o ponto de vista de valor que encontramos nas obras éticas.”(p.375). Para uma posição mais moderada veja Kraut, *Aristotle on the Human Good*, p.9, onde

vida contemplativa e, secundariamente, vida ético-política. De outro, os inclusivistas⁴, para os quais a felicidade não só se define como vida contemplativa, mas também como vida ético-política acompanhada por outros bens indispensáveis a uma vida virtuosa.

Como compreender precisamente o que Aristóteles nos diz a partir dos livros I e X da *Ethica Nicomachea*? Na *Política* (especialmente nos livros I, VII e VIII), encontraremos também a mesma concepção? Iremos, então, começar pela análise do livro I da *EN* procurando reinterpretar toda a *Ética*, situando-a no espaço sócio-político.

De certo modo Aristóteles procura, na sua busca investigativa, esboçar o conceito de *eudaimonia* (felicidade) no livro I da *Ethica Nicomachea*.

Eis o esboço do bem; presumivelmente, devemos, em primeiro lugar, delinear um quadro, e depois, completá-lo. Se o esboço for bem feito, parece-nos que qualquer um pode levá-lo adiante e articulá-lo. (*EN* 1098^a20-23)⁵

O filósofo considera que, primeiramente, precisamos delinear (*υποτυπωσαι*) o que seja o bem (*αγαθον*). Nos sete primeiros capítulos do livro I, ele esboça (*περιγεγραφθω*) um contorno geral do conceito. Por que ele diz que é importante fazer um esboço preliminar? Haverá alguma razão especial para essa atitude filosófica?

se sustenta que a contemplação é a felicidade perfeita, enquanto a atividade ético-política é uma forma secundária de felicidade. Cf. as posições exclusivistas de Kenny, *Aristotle on the perfect life*, p.88. e *The Aristotelian Ethics*, p.203; e a de Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*.

⁴ Irwin, *Aristotle's first principles*, p.608, diz que não precisamos isolar a contemplação como uma atividade peculiar à natureza humana, e inferir que somente o ser humano se realiza por meio dela. Todo aquele que delibera racionalmente sobre as suas ações, exerce a prudência (virtude da inteligência prática) e, desse modo, atingirá a felicidade. Não há graus de felicidade, uma sendo perfeita e outra menos perfeita. Trata-se antes de ver a felicidade de um agente virtuoso no seu aspecto mais amplo, enquanto aquele que realiza as potencialidades mais características de um ser racional. Para outras visões inclusivistas veja o célebre artigo de Ackrill, J.L., "Aristotle on Eudaimonia", in *Aristotle Critical Essays* e Bostock, *Aristotle's Ethics*. Cf. também Hardie, que introduziu esse debate, *Aristotle's Ethical Theory*.

⁵ As traduções de Irwin (1999), de Rackham (2003), de Ross reeditada por Barnes (1995) e de Bodéüs (2004) são consultadas. Recorremos à tradução de Irwin baseada na edição de Bekker, porque ela é mais literal e precisa do ponto de vista filosófico, o que torna a análise textual mais proveitosa. Usamos a edição do texto em grego de Rackham, seguindo as suas numerações.

De acordo com o filósofo grego, estamos adentrando um terreno muito complexo e delicado, pois, no campo da ética, surgem questões que envolvem tantas diferenças de opinião, tanta incerteza, que, certamente, uma atitude cautelosa se faz necessária. Há, como diz Aristóteles, muita incerteza (*πλανην*, 1094b17) no que se refere à discussão sobre os bens (*αγαθα*). Por isso mesmo, ele insiste em que não se deve procurar em tudo aquela precisão rigorosa e exata utilizada nas disciplinas teóricas, como a geometria. Assim, a sua forma metodológica é delinear um esboço simples e claro:

E assim, já que este é nosso assunto e estas são as nossas premissas, estaremos satisfeitos em indicar a verdade por uma maneira ampla (*παχυλωσ*) e geral (*τυπω*). Como nosso assunto e nossas premissas são *fatos* que se sustentam usualmente (*ωσ επι το πολυ*) [mas, não universalmente], estaremos satisfeitos em tirar conclusões da mesma espécie. Cada um de nossos discursos (*λεγομενων*) deve ser aceito (*αποδεχεσθαι*) na mesma forma. (EN 1094b19-24)

Somos convocados a “aceitar” (*αποδεχεσθαι*, 1094b23)⁶ certas premissas. Certos fatos e reflexões do filósofo devem ser aceitos como delineamentos de um esboço geral. Como eles apresentam uma verdade aproximada, e não exata, somos capazes de aceitá-la no seu aspecto mais usual. A partir daqueles fatos mais usuais (*ωσ επι το πολυ*), podemos concluir também verdades aproximadas. Portanto, não nos cabe julgar os fatos éticos, e daí inferir conclusões de modo categórico e universal. Aristóteles está nos dizendo que não podemos aplicar as conclusões éticas *universalmente* a todas as circunstâncias.

Embora aparentemente não possamos deduzir uma verdade do tipo matemático, ou seja, uma verdade aplicável a todos os casos, isso não significa que somos impedidos de pensar, de argumentar e de concluir sobre as questões do campo ético. Podemos extrair conclusões

⁶ Aristóteles também usa o verbo *epidekhetai* (acolher, aceitar) em 1094b27. Ele espera que o ouvinte, como homem educado, aceite as suas formulações iniciais.

mais gerais e mais adequadas às circunstâncias. Afinal, é necessário que tenhamos uma educação ética para aceitar algumas afirmações de validade geral.

Por essa razão, enquanto “ouvimos” as suas lições, os seus argumentos, as suas indagações filosóficas, não somos levados a buscar uma definição lógica de felicidade, isto é, a teorizá-la no sentido intelectual do termo. Não nos ocorreria uma reflexão tomada à distância, como se nosso pensamento se situasse *fora* dos fatos da vida, do curso dos acontecimentos e das ações éticas. Por isso, refletimos sobre os discursos éticos, sobre o *logos* ético que se articula racionalmente a cada passo argumentativo. Além disso, refletimos para agir.

Pressupõe-se, assim, que nós, como ouvintes, estejamos racionalmente propensos a escutar o *logos*, no sentido de engajarmo-nos numa vida de reflexão prática. Quanto mais escutarmos o *logos*, guiados pelo discurso de uma razão plausível, mais seremos capazes de direcionar nossa vida, de maneira reflexiva, no sentido de reorientá-la para uma nova *praxis*.⁷ Podemos mudar as nossas atitudes. Transformar as nossas ações. No fundo, segundo Aristóteles, “como arqueiros, nós não seríamos, com o alvo (*σκοπον*), melhores a ponto de atingir o que se deve?”(1094^a24-25)

Ora, a atitude mais conveniente a ser tomada, nesse caso, é a de um aluno ouvinte, educado por certos hábitos, do qual se espera que aja e pratique de acordo com aquilo que ouve e aprende. Nesse sentido, somos aqueles ouvintes suscetíveis a uma ação transformadora, a qual justamente se inicia a partir do momento em que nos engajamos numa ação e, ao mesmo tempo, numa reflexão essencialmente práticas. Surge desse modo uma vida reflexiva pautada na ação, na *praxis*, cujo objetivo principal é auxiliar-nos na

⁷ Cf. EN 1095^a7.

realização da felicidade.

Para adentrarmos o campo prático da ética, uma abordagem introdutória nos servirá como guia de orientação. Aristóteles vê a necessidade de discutir as referências ordinárias do conceito de bem. Precisamos partir de um terreno claramente ordinário antes de construirmos a definição de bem. Por isso, o filósofo se exprime com os verbos *dokeo* (parecer), *phaino* (parecer, ser evidente) e *eiko* (parecer) em vários trechos da argumentação⁸, iniciando assim a sua discussão filosófica.

O fenômeno mais simples de uma prática comum, como a arte, revela que existe em toda ação algum fim a ser realizado. Como lemos na *EN* 1094^a1-2: “Toda arte (*τεχνη*) e toda investigação, assim como toda ação (*πραξις*) e toda escolha (*προαιρεσις*), parecem (*δοκει*) visar a um bem qualquer.” Com efeito, ele nos diz que toda ação ou escolha visa algo que *é*, que *existe* (concretamente falando). Algo que *é* e *existe* no mundo, um fato *concreto*, já que toda ação toma, como seu objetivo, um determinado fim. Em toda arte, poderemos identificar o bem que lhe é específico, aquilo que Aristóteles define com a palavra *agathon*. Ora, “o fim da arte médica é a saúde”(1094^a8). Justamente a palavra grega *agathon* significa o bem a ser atingido pela ação humana, tendo em vista o aspecto moral e excelente de toda atividade. Assim, por exemplo, pensemos na atividade de um carpinteiro que irá construir uma mesa. Uma mesa, para ser bem construída, exigirá do carpinteiro a arte da carpintaria. Isso é o que toda arte – se é aquela que busca a excelência – procurará realizar: uma obra excelente.

No pensamento grego em geral, *agathon*, como adjetivo, pode qualificar um conjunto de

⁸ Por exemplo, há várias ocorrências de *dokeo*: 1094^a2-1094^a27-1095b24-1095b32; *phaino*: 1094^a4-1094^a26-1094b9-1095b20; *eiko*: 1095b15-1095b27.

ações ou de obras que são realizadas com a máxima excelência. Aquilo que é realizado e feito de maneira correta, com toda eficácia e nobilidade exigidas por qualquer arte produtiva. Aristóteles, nesse contexto, emprega a palavra substantivada “o bem” para definir a meta excelente de toda ação.

Mas, de modo notável e preciso, Aristóteles distingue dois casos distintos de bens. Em algumas circunstâncias, tais bens concretos são representados pelas atividades (*ενεργειαί*), e em outras, pelos produtos (*εργα*).⁹ De um lado, agimos em função de certos fins *práticos*, de outro, produzimos outros fins *poiéticos*. Um fim é “prático”, se ‘é perseguido por causa de si mesmo, e não é subordinado a nenhum outro. Em contrapartida, um fim é “poiético”, se é produzido para um outro fim, isto é, podendo ser usado e subordinado às necessidades de outros fins. (*EN* 1094^a4-18)

A possibilidade de uma *praxis* deve-se, portanto, à sua finalidade intrínseca.¹⁰ Não será possível, portanto, *produzir* uma ação ética e, em última análise, produzir a felicidade, como se esta fosse um produto feito para ser usado no sentido utilitário do termo, precisamente porque ela não é um fim produzido, mas um fim alcançado pelas nossas atividades intrínsecas: as atividades virtuosas ou excelentes que implicam sempre a excelência do próprio agente humano.

Assim, a ética buscará uma noção própria de fim (*telos*). Para ela, haverá uma meta excelente nas ações humanas. Essa meta corresponde ao fim almejado pela ação ética que

⁹ *Ibid.*, 1094^a4-5.

¹⁰ As expressões usadas por Aristóteles são bem significativas. Referem-se sempre às ações realizadas por si mesmas, isto é, tendo a sua própria finalidade intrínseca. Assim, *eu prattein*, *eu dzen*, *eudzoia* e *eupraksia* são justapostas, por razões filosóficas. Cf. *EN* 1098b20-22: “συναδει δε τω, λογωι, και το ευ ζην και το ευ πραττειν τον ευδαιμονα. σχεδον γαρ ευζωια τις ειρηται και ευπραξια.”

aspira à excelência, que se realiza no movimento de perfazer a sua trajetória completa. Os fenômenos da arte produtiva (*techne*) apenas permitem que se revele uma certa estrutura de inteligibilidade capaz de elucidar o que ocorre também no campo da ética. Se o médico na sua arte procura a cura do corpo, sendo a saúde do corpo *um* bem, por que não seria possível pensarmos *no* bem ético?

Na própria linguagem ética e nas ações éticas, a idéia de bem, de *agathon*, destaca-se como o próprio fim humano a ser realizado de modo excelente. Por que a exigência de uma finalidade dessa natureza? Um fim excelente cujo alcance será acessível a todo ser humano? Existirá, de fato, um fim supremo? E, como devemos agir e realizar as nossas escolhas com vistas a tal fim?

Suponha-se, então, que dentre as coisas realizáveis pelas ações (*των πρακτων*) haja um certo fim (*τι τελος*), que desejamos por causa de si mesmo, e devido ao qual desejamos todas as outras coisas, e se não escolhemos (*αιρουμεθα*) todas as coisas com vistas a nenhuma outra – porque se assim fizéssemos, iríamos ao infinito, de modo que o desejo (*ορεξις*) seria vazio e inútil -, é evidente que existirá um bem, isto é, o bem excelente. (EN 1094^a19-23)

É plausível supor e pensar que haja um fim mais completo, mais excelente, em relação ao qual desejamos e escolhemos todas as outras coisas? Aristóteles coloca-nos justamente essa questão. Se não escolhêssemos o bem excelente, inevitavelmente “desejaríamos” outros fins para preenchermos nossos desejos e nossas carências. Desejaríamos ao infinito, e nunca haveria um “fim” capaz de nos completar de modo pleno e total. Seríamos sempre “insatisfeitos”. Por outro lado, caso haja um fim excelente, é evidente que não poderíamos deixar de escolhê-lo. Para Aristóteles, isso passa a ser um problema: a busca infinita, desejanste, que parece sempre inútil e vazia. Por isso, se houver a existência de um bem

excelente, esse bem será:

- (i) desejado por si mesmo;
- (ii) um bem em virtude do qual todas as outras coisas serão desejadas;
- (iii) aquilo em virtude do qual escolhemos todas as outras coisas. Ou seja, um fim escolhido por seu caráter elevado, excelente e superior.

Esse argumento se articula e se define num contexto especificamente prático e político, pois Aristóteles afirma que a ética, enquanto ciência *política*, possui a tarefa de determinar o bem excelente. Para o filósofo, esse bem humano¹¹ supremo é um bem escolhido por si mesmo em virtude do qual os outros bens seriam escolhidos. Portanto, ele não deverá ser produzido por alguma arte específica como a estratégia naval, porque nesse caso, não seria um fim em si próprio, mas um meio que seria utilizado para outros fins.

Ora, esse bem humano, que podemos alcançar pelas nossas ações e escolhas, corresponde às ações belas (*τα καλα*) e às ações justas (*τα δικαια*) investigadas pela ciência política.¹² E, em 1095^a19, Aristóteles designará esse bem com a palavra grega *eudaimonia*, que podemos traduzir por felicidade. Estaremos próximos do conceito aristotélico se a compreendermos mais como uma *atividade prática que envolve o uso de nossas disposições e de nossas capacidades psíquicas* do que como um sentimento momentâneo, um estado ou uma emoção como quando alguém se declara “feliz”, porque

¹¹ Cf. *ibid.*, 1094b8.

¹² *Ibid.*, 1094b14. Pode-se traduzir *ta kala* e *ta dikaia* por ações belas e ações justas. Convém observar que Irwin (1999, 2) traduz de modo impecável por “coisas belas e justas”. Rackham (2003), p.7, traduzindo por “nobilidade moral” e “justiça”, constrói conceitos mais abstratos, mas o idioma grego se refere às ações belas e justas praticadas no âmbito concreto da *praxis*.

sentiu a alegria da vitória numa disputa atlética.

Considerando que existe um bem humano cuja essência é ser buscado por si mesmo, e nunca com vistas a nenhum outro, podemos compreendê-lo, diz Aristóteles, como um bem excelente que satisfaz verdadeiramente nossos desejos e nossas aspirações, visto que esse bem é aquilo em virtude do qual todas as nossas ações e nossos desejos se realizam de modo excelente e pleno. Ora, sendo assim, a felicidade é vista como um fim mais elevado, mais alto, *akrotaton*, um bem excelente que somente pode ser alcançado pela política (1095^a16), ou seja, por certas ações praticadas no âmbito humano. É a partir dessa situação humana que podemos realizar nossas verdadeiras disposições e virtudes.

Todos os seus contemporâneos são unânimes em dizer que esse bem excelente é a felicidade. No entanto, pairavam ainda muitas dúvidas e discussões sobre a sua definição. É a partir daí que Aristóteles procura, então, elaborar uma noção filosófica original considerando tais divergências de opinião. Há certas idéias verossímeis e razoáveis em relação às quais ele se posiciona de maneira positiva, e também há outras bastante discutíveis (1095a20-22).

A partir de uma opinião comum e familiar a seus ouvintes, ele constata a noção de felicidade compreendida ora como prosperidade, ora como riqueza. A felicidade pode, além disso, estar associada à honra ou a outros bens. A palavra *eudaimonia* literalmente quer dizer *boa divindade*, e remete ao fato de um indivíduo ter a sua existência agraciada pelas divindades. Era essa a crença geral da maioria dos gregos, quando especialmente um determinado indivíduo adquiria um montante de riqueza ou uma boa reputação, cuja causa podia ser atribuída ao dom divino (*θειαν μοιραν*), ou a um mero acaso (*τυχηνη*). Mas, é

justamente contra essa crença mais comum e vigente, segundo a qual a felicidade é uma prosperidade concedida pelo acaso ou pelo dom divino, em última instância, por algum fator externo à ação humana, que Aristóteles procura contrapor a sua noção de felicidade (1099b10-11).

Portanto, inicia-se uma discussão dialética onde se confrontam vários discursos (*λεγομενων*, 1098b11) a respeito da felicidade. No entanto, não será preciso examinar todas as opiniões correntes, mas apenas aquelas que são mais difundidas (*επιπολαζουσασ*), ou que parecem ter certa razão (*δοκουσασ εχειν τινα λογον*)¹³. Ora, segundo Aristóteles, é suficiente que sejam examinadas as opiniões que parecem possuir uma verdade razoável. Nesse sentido, basta que sejam “fatos”(*οτι*) pertinentes e razoavelmente verdadeiros, aos quais não pediremos explicações ou justificações. Não devemos, pois, especular sobre suas causas (*διοτι*)¹⁴, como o fazem os estudiosos das ciências teóricas.

Devemos primeiramente identificar o fato. Entretanto, ainda é preciso examiná-lo à luz das diversas opiniões lançadas sobre ele. Após tal exame crítico, poderemos dar uma definição mais correta. Sendo assim, o que é esse fenômeno factual do ponto de vista da compreensão mundana? Aristóteles declara que devemos partir de um fato ordinariamente compreendido, sobre o qual concordam (*ομολογειται*) a maioria dos indivíduos (*οι πολλοι*) e os homens cultivados (*οι χαριεντεσ*).

Quanto ao nome, quase todos estão de acordo, pois tanto a maioria dos indivíduos como os homens cultivados dizem que [o bem] é a felicidade (*ευδαιμονια*), e compreendem que o bem

¹³ Cf. *Ibid.*, 1095a30.

¹⁴ *Ibid.*, 1095a31-1095b8.

viver (*ευ ζην*) e o bem agir (*ευ πραττειν*) são o mesmo que ser feliz (*ευδαιμονειν*) (1095^a17-21)

Mas, em seguida, nascem os debates, as discordâncias, as diversas concepções, pois,

(...) a respeito da felicidade (*περι της ευδαιμονιας*), do que ela é (*τι εστι*), a maioria dos indivíduos discorda dos sábios e não sustenta a mesma opinião. Para alguns, é algo claro e evidente, como o prazer (*ηδονην*), a riqueza (*πλουτον*), ou as honras (*τιμην*), mas para outros, é outra coisa – muitas vezes para o mesmo indivíduo não é o mesmo. Quando ele está doente, é a saúde, quando está pobre, é a riqueza (1095^a21-25)

Para o filósofo, é imprescindível, em primeiro lugar, esclarecer a respeito do que é esse fato, esse *hoti*, princípio (*αρχη*) de toda investigação. Em seguida, será importante saber aquilo que nos propomos a fazer (*τι προτιθεμετα*). Aristóteles, então, lembra aos seus ouvintes aquilo que não pode ser ignorado, aquela regra metodológica, segundo a qual:

(...) não devemos procurar a mesma precisão/exatidão (*ακριβειαν*) em todas as disciplinas, mas apenas aquilo que convém a cada disciplina em questão, e até os limites próprios de cada investigação...Não devemos pedir a mesma razão/explicação (*αιτιαν*) a todas as coisas, mas, em alguns casos, é suficiente (*ικανον*) que o fato (*οτι*) seja corretamente mostrado (*δειχθηναι*). É este o caso dos primeiros princípios (*τας αρχας*); e o fato é a primeira coisa e o princípio.(1098^a27-b3)

De modo bastante cuidadoso, o filósofo grego mostra que é preciso estabelecer certos princípios tanto por um processo natural (*πεφυκασιν*) de descoberta como por uma forma diligente de definição (*σπουδαστεον οπως διορισθωσι καλωσ*).¹⁵ O que importa, sobretudo, nesse caminho de pesquisa, é que o princípio seja estabelecido de maneira clara e correta. O primeiro princípio pode ser um produto resultante da percepção, da indução ou da habituação, ou ainda, de outros processos de conhecimento (1098b3-5). A qual princípio ou a qual fundamento Aristóteles está se referindo quando nos pede que sejamos cuidadosos e claros na nossa abordagem investigativa sobre a felicidade?

¹⁵ *Ibid.*, 1098b5-6.

Com efeito, não devemos perguntar sobre as razões de existência desse princípio. O Estagirita nos adverte de que não devemos estar afoitos a pedir a mesma precisão para todas as coisas investigadas. Nesse caso, o princípio deve ser simplesmente aceito, pois é sobre ele que parece repousar toda a clareza necessária – como diz o filósofo, ele é a metade de todo caminho e, por causa dele, muitas coisas investigadas se tornarão claras (*συμφανη*)¹⁶.

Como, então, Aristóteles procede para clarificar esse princípio? Segundo o seu método, é preciso apenas “examinar nosso princípio, não só a partir de uma conclusão e das premissas [de uma dedução], mas do que se costuma dizer, em geral, a seu respeito, pois com a verdade todos os fatos (*τα υπαρχοντα*) se harmonizam, e a verdade rapidamente entra em discordância com o falso”¹⁷. Embora coexistam diversas opiniões discordantes entre si, ainda devemos partir de algo reconhecido tanto pela maioria das pessoas quanto por aqueles indivíduos estimados. Encontra-se aí o aspecto mais intrigante do pensamento aristotélico: é preciso pensar dialogando com os “discursos” que se teceram em torno de uma questão determinada. Nesse caso, a felicidade é uma questão a ser pensada, a ser discutida através de um diálogo, e não por meio de uma reflexão introspectiva, imparcial, deduzida a partir de um pensamento monológico. Temos de refletir partindo de algo que é consensual, mas, ao mesmo tempo, de um objeto de controvérsia e de divergência conceitual. Por isso, devemos, segundo ele, examinar (*εξεταζειν*) aquelas opiniões mais relevantes para o trajeto filosófico, contanto que não permaneçamos no plano da opinião. Aí está o segundo ponto a ser ressaltado: se examinarmos de modo crítico as opiniões e as

¹⁶ *Ibid.*, 1098b8.

¹⁷ *Ibid.*, 1098b9-12.

razões nas quais elas se sustentam, estaremos no caminho de estabelecer uma definição mais adequada.

Assim, ao mesmo tempo que examinamos as diversas opiniões, as diversas *doxai* sobre o bem ou a *eudaimonia*, devemos procurar conceber ou abraçar (*περιλαβειν*) com o entendimento, de modo esquemático, (*τυπω*) o que seja (*τι εστι*) esse bem, e de qual das ciências ou das capacidades produtivas ele é objeto.¹⁸ Não devemos somente confrontar e examinar as opiniões produzidas a respeito da felicidade. É necessário fornecer uma definição mais própria e correta do objeto em questão.

Mas como definir esse objeto?

Vimos há pouco que o bem humano excelente – constituído pelas ações justas e belas – pertence ao domínio da ciência política. Por isso, ele se define através da conduta ética e política dos cidadãos. Podemos dizer que tal bem será alcançado numa atividade vivida, num modo de ação, e não num mero conhecimento intelectual. Utilizando-se de uma analogia prática, Aristóteles diz que, se para cada arte existe um bem particular e determinado, para a vida (*βιοσ*) haverá igualmente um bem a ser alcançado, de modo que se tivermos abraçado o seu conceito, isso não somente auxiliará na realização de todas as outras tarefas, como contribuirá enormemente para a condução da vida¹⁹.

Esse conhecimento tem grande peso para a vida, já que ele nos leva a atingir aquilo que se *deve* alcançar.²⁰ Mas, o que será alcançável, assumindo que tal empreitada se desenvolve no próprio desenrolar de nossas vidas? Segundo o filósofo, deve-se alcançar o que ele compreende como o *bem excelente*. A princípio, esse bem é pensado por ele como

¹⁸ *Ibid.*, 1094^a26-27

¹⁹ *Ibid.*, 1094^a24

²⁰ *Ibid.*, 1094^a25

um bem excelente, cuja excelência mesma qualifica-o como um *bem humano*²¹.

Por essa razão, ele é alcançado de modo excelente e virtuoso por uma *praxis* (*πραξις*), isto é, por uma atividade efetiva, concreta e atualizante, que não se restringe apenas ao conhecimento²² (1095^a5). Estamos longe do intelectualismo socrático, segundo o qual a vida ética se baseava na *episteme*, no conhecimento de natureza teórica, que buscava uma definição formal e inteligível da idéia de bem, de virtude, de justiça, etc.

Como veremos em breve, o pensamento aristotélico define um bem prático, um bem relativo ao homem, ao seu modo de viver, à sua conduta, não um bem perseguido exclusivamente por meio da pura inteligência. Vimos até agora que ele se apresenta como um bem supremo e elevado para a nossa vida. Se ele é o nosso objeto de busca e de pesquisa investigativa, é preciso esclarecer que ele não é objeto da filosofia primeira nem objeto de outras ciências teóricas (como a física ou a matemática). Tampouco ele é objeto do campo da arte, da *techne*. É preciso definir, com toda clareza, o lugar desse bem, para que não sejamos inclinados a pensar num tipo de bem metafísico e universal (a Forma do Bem como Platão a entendia)²³. Não podemos também imaginar um bem particular como a honra, o prazer, a virtude, a sabedoria, ou a combinação de alguns deles (como a maioria dos homens imaginava)²⁴, e menos ainda um bem particular produzido pelas artes poéticas (como talvez um bem produzido por qualquer criador, seja músico ou gramático)²⁵.

Afinal, qual é o lugar mesmo em que se inscreve o bem humano, tal como Aristóteles o

²¹ *Ibid.*, 1094b8.

²² A palavra “gnosis” pode ser traduzida por “conhecimento”. Assim, o bem ético não poderia ser reduzido a um objeto de conhecimento intelectual. Segundo Aristóteles, a ética não é uma disciplina cuja função seria apenas a mera análise dos princípios éticos. É nesse sentido que ela é uma atividade, um comprometimento do agente moral com as suas próprias ações.

²³ *Ibid.*, 1096^a12-14

²⁴ *Ibid.*, 1098b23-27

²⁵ *Ibid.*, 1105a18-1105b9

concebe? Passemos, então, à exposição do que seja esse bem humano e do lugar ocupado por ele, visto que ainda precisamos explicitar as nuances e os sentidos que permeiam a nossa investigação.

2. *A felicidade: objeto da praxis e da ciência política*

Nesse momento, é preciso escavar um pouco mais o terreno, a fim de extrair melhor o objeto de nossa indagação. Avancemos um pouco mais em direção ao campo preciso em que se localiza o bem aristotélico. O filósofo não cansa de insistir que o bem humano excelente a ser perseguido é um bem *da ciência política*, de uma ciência essencialmente prática. Vejamos algumas indicações importantes:

Parecerá ser objeto da ciência mais controladora – da ciência mais dirigente. Ora, parece que esta é *a ciência política* (*η πολιτική*).²⁶

As ações belas e justas, que *a ciência política* investiga...²⁷

(...) um jovem não é ouvinte apropriado de aulas de *ciência política*.²⁸

Retomando a nossa investigação, tendo em vista o fato de que todo conhecimento e toda escolha visam a algum bem, discutamos sobre o que é aquilo ao qual *a ciência política* se dirige, e que é o mais elevado de todos os bens práticos.²⁹

Estabelecemos que o bem excelente é a finalidade da *ciência política*, cuja tarefa principal é criar um certo caráter nos cidadãos, torná-los virtuosos e capazes de praticar belas ações.³⁰

Mas se esta investigação pertence à *ciência política*...³¹

Todos esses indícios iluminam a nossa travessia, a nossa paisagem conceitual. Apontam justamente para o ponto nevrálgico do qual não podemos desviar o olhar. Aristóteles não deixa margem a dúvidas: o bem humano pertence à ciência política. E esta é uma ciência prática, na medida em que legisla sobre as ações que devem ser praticadas ou não. Investiga as ações belas e justas a serem promovidas na *polis*. Dirige-se à busca da

²⁶ *Ibid.*, 1094a27-29

²⁷ *Ibid.*, 1094b15

²⁸ *Ibid.*, 1095^a2

²⁹ *Ibid.*, 1095^a14-16

³⁰ *Ibid.*, 1099b30-33

³¹ *Ibid.*, 1102^a13

realização do bem mais elevado dentre os bens práticos. Além disso, procura criar um caráter ético nos cidadãos, moldando as suas disposições, e tornando-os praticantes das ações belas e virtuosas.

Com isso, Aristóteles pretende recompor, redimensionar o campo das ações virtuosas, que são importantíssimas para a concepção da felicidade humana. Por que, nesse contexto, a atividade da *praxis* virtuosa é fundamental? O que é ser político e ser prático, através das atividades virtuosas?

Ora, o sujeito não poderá se tornar um ser ético, um ser político, sem agir. É que no momento em que o sujeito inicia a sua ação na vida comunitária, ele vai se constituindo como um *agente* ético-político. Ou seja, como sua ação está inserida numa atividade social, ele se torna, através de sua ação ética, um ser social suscetível aos julgamentos éticos de outros seres éticos. É enquanto agente que ele vai se habituando às ações excelentes, e formando o seu caráter (*ηθoσ*), já que o seu caráter é suscetível às avaliações e aos julgamentos de outros seres sociais como ele.

Daí por que, se ele age e realiza as suas atividades, ele é o agente dessa *praxis*. Assim, na medida em que ele se habitua às ações virtuosas, ele se torna um virtuoso, um *spoudaios*, ou um *agathos*, como diz Aristóteles, o que significa que, do ponto de vista prático, ele vai alcançando um certo saber ético. O agente adquire então uma conduta permanente que se configura como o seu comportamento. Por conseguinte, abre-se um campo em que é possível a realização do bem humano. A realização se dá através das ações, principalmente daquelas que são paradigmaticamente virtuosas.

No entanto, o indivíduo não precisa saber ou conhecer previamente a razão pela qual

uma determinada ação é boa ou virtuosa. No início do processo de habituação, ele acolhe os conselhos dos mais velhos, da família e de sua comunidade política, que lhe prescrevem aquelas ações consideradas virtuosas. Basta que ele pratique as virtudes e se habitue a agir em conformidade com elas, aceitando a educação dada pelos outros. Com o tempo, esse processo de habituação educativa produzirá nele as disposições morais (*εξέτις*) mais apropriadas. Esse processo terá um efeito imenso nas suas ações, na medida em que o indivíduo agirá e, ao mesmo tempo, compreenderá que é *necessário* (*δει*) e belo-nobre (*καλον*) praticar uma ação correta do ponto de vista ético³². Nesse sentido, o processo de habituação irá engendrar nele certas disposições de caráter que, com o tempo, formarão a sua conduta ético-política, a sua qualidade de agente virtuoso.

É razoável que isso ocorra, tanto para o ouvinte, como para o filósofo, por meio de um processo *habitual* prático, processo este responsável pela criação e pelo desenvolvimento das virtudes. As virtudes éticas (coragem, temperança, liberalidade, etc.) são formadas pelos hábitos, enquanto as virtudes intelectuais ou *dianoéticas* (prudência, sabedoria) são aprendidas através do ensino. Assim, há um processo educativo prático que se constitui tanto pelo ensino como pela habituação, e que resulta na formação de agentes virtuosos.

O primeiro ponto a ser compreendido nesse processo é uma certa maneira educada de agir de acordo com a conveniência e com a situação particular que se apresenta. Daí, a precisão (*ακριβεια*) que cada um deve buscar naquilo que se quer investigar. Não compreenderemos a sua investigação ética sobre o bem, a menos que *dirijamos nossa atenção para esse primeiro ponto importante:*

³² Aristóteles diz precisamente em *EN* 1103^a26, que em relação à aquisição das virtudes éticas, “somos desenvolvidos/amadurecidos/completados pelos hábitos” (*τελειουμενοις δε δια του εθους*), ou seja, adquirimos as virtudes éticas através de uma habituação prática.

Cada homem julga bem aquilo que conhece, e sobre isso ele é bom juiz (*αγαθος κριτης*). Assim, um bom juiz num dado assunto é o homem educado (*πεπαιδευμενος*) em tal assunto, e o bom juiz em geral é o homem educado a respeito de todas as coisas. Por isso, o jovem não é um ouvinte (*ακροατησ*) apropriado à ciência política, pois ele é inexperiente nas ações da vida, e nossos discursos são a partir destas e em relação a estas. Além disso, como ele segue seus sentimentos, seu estudo será fútil e vão, visto que o fim não é conhecimento (*γνωσις*), mas ação (*πραξις*) (1095a1-7).

Portanto, para alcançar o bem excelente e para agir de modo excelente, é preciso que o agente seja um homem *educado*, isto é, instruído sobre os assuntos em geral. Principalmente, experiente e bom juiz em relação àqueles assuntos que se referem às ações da vida. Assim, ele pode ouvir os ensinamentos tentando compreendê-los na prática, e por isso mesmo, não chegará a exigir “demonstrações de um retórico ou raciocínio provável de um matemático”(1094b26-28). Há, pois, para cada área do saber, uma compreensão relativamente adequada e apropriada. Por esse viés, o estudo da ciência política (ética) se diferencia dos outros estudos (como a geometria), pois ele se caracteriza especificamente por estar associado aos assuntos da vida e da ação humana no seu sentido mais amplo. Requer, portanto, uma certa experiência, uma certa educação.

E não faz diferença alguma que seja jovem na idade ou no caráter; o defeito não é questão de idade, e sim do *modo de viver* de acordo com os sentimentos e de persegui-los (*δια το κατα παθος ζην και διωκειν εκαστα*). Para tais pessoas, assim como para os incontinentes, o conhecimento se torna inútil; mas para os que, de acordo com a razão (*κατα λογον*), formam seus desejos (*τασ ορεξεισ*) e assim agem (*πραττουσι*), o conhecimento desses assuntos será muito útil. A respeito do ouvinte (*ακροατου*), do modo como nossos argumentos devem ser aceitos, e do que propomos, sirvam, pois, como introdução, (*πεφρομισασθω*) estas coisas.(1095^a7-13).

Assim, ao tentar conceber de modo esquemático o que seja esse bem humano (*ανθρωπινον αγαθον*), o ouvinte de Aristóteles já deve recorrer ao uso prático da razão e

se dispor a agir em direção a um certo modo de viver, a uma certa *praxis* que se constrói nos limites do próprio agir humano e de sua circunvizinhança.

Não é por outra razão que o filósofo nos adverte que tal conhecimento, sendo determinado por um certo modo de viver, será inútil para os incontinentes, os *akráticos*, os que vivem de acordo com os sentimentos (*κατα παθος ζην*). Isso não significa pouco, se imaginarmos que os ouvintes devem empreender seus esforços no sentido de “viver” segundo a razão, e não segundo os sentimentos, ainda que estes sejam importantes na formação ética. Há uma tarefa prática racional a ser empreendida, pois só será útil e prático aquele conhecimento que transforma o homem num ser virtuoso³³

O homem educado (*pepaideumenos*), a quem Aristóteles reconhece como seu ouvinte, deve não somente conhecer (no sentido da definição) o que é o bem excelente, mas também *agir excelentemente e fazer com que seus desejos estejam em conformidade com a razão*³⁴. Nesse sentido, Aristóteles deixa bem claro o que está em jogo: a sua filosofia ética é uma filosofia da *praxis*, *uma filosofia da ação situada na esfera humana e política*.

Portanto, não há sentido em falar de um bem humano senão pela esfera prática do agir. Decerto, é para esse ponto que Aristóteles chama-nos a atenção: um conjunto de elementos fundamentais que nos permite vislumbrar a sua teoria ética como uma forma de agir, uma conduta baseada num saber prático. Ela não é um tratado de proposições éticas ou um manual de preceitos morais, menos ainda uma teoria formal metafísica. Não podemos

³³ Cf. *Ibid.*, 1103b26-29.

³⁴ Aristóteles, em 1103b26-1104^a10, nos explica que seu objetivo não é fazer uma investigação teórica sobre o que é a virtude. É com a finalidade de tornarmo-nos eticamente bons (*αγαθοι*) que nosso estudo será útil. É necessário “examinar as ações (*τασ πραξις*) e como elas devem ser praticadas (*πως πρακτεον αυτασ*). Com efeito, as ações determinam a natureza das disposições éticas (*τασ εξεισ*) que daí decorrem, conforme dissemos.”

deixar de insistir que se trata antes de uma investigação reflexiva prática que, segundo o filósofo, persegue o bem excelente. Nesse caso, a ética não é um conhecimento teórico como a matemática ou a geometria, visto que ela necessita do exame das ações praticadas pelos homens: ela é, em última instância, a própria *praxis* do agente.

Num primeiro momento, Aristóteles emprega as expressões gregas “*praxis*” (1094^a1), “*ton prakton*”(1094^a19), “*kata ton bion praxeon*”(1095^a3), “*praxis*”(1095^a7), “*ton prakton agathon*”(1095^a17), “*eu prattein*”(1095^a20). Todas elas remetem-nos à esfera prática comum em que os homens realizam suas atividades. Ele ainda se reporta ao exemplo da “arte”(*τεκνη*) que se caracteriza pela produção de artefatos.

Como vimos, existem nesse campo geral das atividades as ações práticas e poiéticas, cujo sentido se depreende pelo fato de que qualquer ação ou obra pode ser realizada visando um fim.³⁵ A palavra *telos*, que podemos compreender como fim, finalidade, meta, objetivo, é extremamente importante nesse contexto. O filósofo examina as finalidades específicas de cada atividade produtiva. No domínio das artes produtivas, vemos claramente que cada arte visa um fim determinado. Identifica-se um bem particular como a saúde no caso da medicina. O filósofo insiste que, se de um lado “todo conhecimento e escolha visam a algum bem”(1095^a14), de outro, é plausível que se possa discorrer a respeito daquilo que é o bem da ciência política, e que é o bem último de todos os bens praticáveis (1095^a15-17).

Ora, por que é plausível a existência de um bem especial distinto do mero bem

³⁵ Liddell & Scott, *Greek English-Lexicon* (1889), traduz *praxis* por “doing, transaction, business, action, exercise”, e a tradução que corresponde ao significado dado por Aristóteles é “ação”, “conduta”. Assim, “*tò eû/kakôs práxein*” significa agir bem ou mal, e é esta locução verbal que Aristóteles utiliza em muitas das passagens da Ética.

particularizado que encontramos nas artes e nas ciências? Como isso é possível? Algo (τι) excelente (αριστον) e completo (τελειον), de tal modo que seja um fim mais completo (τελειοτατον)? Uma vez que é evidente que há, nas ações humanas, um certo fim, haverá, da mesma forma, um fim excelente e completo (1097a28-29)? Assim, se há um certo bem para cada arte (τεχνη) ou ciência (επιστημη), como a vitória para a estratégia naval, a saúde para a medicina, não haverá também um fim (ou bem) excelente e completo para a nossa vida? E, ele próprio, um bem praticável (πρακτον αγαθον)? É razoável a pressuposição de que esse bem parecerá ser da ciência política, “da mais soberana e, sobretudo, da arquetônica”? Ou seja, literalmente, “daquela que é mais comandante (κυριωτατησ) e, sobretudo, daquela que é dirigente (αρχιτεκτονικησ)”?

Aristóteles pensa que a ciência política é uma ciência tal, que difere das outras ciências, pelo fato de que ela não busca um bem “particular”. Por isso, ela é *arquetônica*, ou seja, dirige, ordena e organiza todas as atividades e ciências que coabitam na *polis* grega. Por outro lado, ela também não busca um bem metafísico de caráter transcendente, um bem separado e existente por si próprio (χωριστον αυτο τι καθ’ αυτο) (1096b34) como a noção platônica de Bem, que seria o único bem com o estatuto de “ser perseguido por si próprio” e em função do qual todos os outros bens seriam perseguidos.

A concepção platônica de Bem, decerto, implicaria na idéia de um bem abstrato, subsistente em si próprio, produto de uma generalização dos bens particulares. Nesse caso, seria um bem predicável de todos os bens. Dotado de uma universalidade geral, o bem platônico assumiria uma propriedade em comum e geral que unificaria todas as coisas boas. A Idéia de Bem, por exemplo, unificaria todas as coisas boas que existem no universo

sensível. Nesse sentido, ela é considerada a causa ontológica através da qual todos os outros bens adquirem existência e essência. Ora, Aristóteles recusa essa Idéia de Bem, uma vez que é inútil do ponto de vista prático (1097^a8-13). De que modo um tecelão ou um carpinteiro tirarão proveito (*ωφεληθησεται*) de uma Forma de Bem entendida como Idéia não-sensível? Em que medida, conhecendo-o como uma espécie de paradigma (1097^a1), isso seria útil para a realização de seus bens particulares?

O conhecimento inteligível da Idéia do Bem é, para Platão, suficiente para a conduta moral. Se um indivíduo conhece a essência do Bem, conseqüentemente, ele se torna um indivíduo *bom* com a qualidade moral necessária para a conduta virtuosa. Sem o conhecimento do Bem, ele pode agir *acreditando* que está sendo bom, quando, na realidade, move-se somente no plano da aparência, da opinião, do que parece ser o bem.

Assim, a concepção platônica nos diz que é preciso *conhecer o Bem para ser um indivíduo moralmente bom*. Mas, para Aristóteles, o conhecimento não é condição suficiente, porque não é devido ao conhecimento intelectual que o indivíduo se torna eticamente bom, *agathos*. O conhecimento platônico do Bem não é condição suficiente no processo de aquisição da conduta ética, justamente porque o bem, para Aristóteles, é uma ação a ser realizada, e não um objeto de entendimento *metafisico*.

Por outro lado, não se trata de um bem específico, como a mesa bem polida para a arte da carpintaria e para um carpinteiro. A razão é simples: uma mesa é apenas um instrumento, um bem do tipo instrumental, que é importante na medida em que coopera e contribui para a realização das atividades virtuosas. Por exemplo, se um magnânimo oferece um banquete para seus compatriotas, ele necessita dos recursos tais como pratos, mesas, serviçais, além

de outros bens externos. A mesa, os alimentos são apenas instrumentos úteis que contribuem para a realização da sua atividade virtuosa, mas não são partes (*μερη*) essencialmente constituintes dela. Por isso, são chamados bens externos, bens de fortuna, que não necessariamente trazem consigo o bem excelente, isto é, a virtude.

Nesse caso, se um homem não for *bom* (*αγαθος*), ou seja, se não possuir a virtude completa, a *kalokagathia* (a nobilidade ética), segundo Aristóteles, ele não merece a honra nem pode ser chamado de “magnânimo” (*μεγαλοψυχος*), mesmo que possua riqueza, poder, mesas luxuosas, grande quantidade de instrumentos, isto é, todos os bens da fortuna (*τα ετυχηματα*). A razão é que o bem se define não pela boa fortuna, nem pela quantidade de honras e objetos concedidos a uma determinada personalidade. O fato de um indivíduo possuir tais coisas, sem estar à altura delas, sem nenhum mérito inerente ao seu caráter, não o qualifica como um virtuoso, um magnânimo, já que a magnanimidade é uma virtude relacionada às grandes honras, honras estas que são concedidas somente àqueles que as merecem. Como bem observa Aristóteles: “por isso, é difícil ser verdadeiramente magnânimo, pois não é possível sê-lo sem possuir a *kalokagathia*” (*EN 1124^a2*). Daí por que a nobilidade ética seja um elemento qualitativo do agente virtuoso, pois faz com que o magnânimo seja um homem verdadeiramente honrado e dotado de valor ético. O magnânimo tem aspiração àquilo que ele merece, almejando as honras que lhe são dignas, visto que ele aspira, acima de tudo, “à honra (*τιμη*), que é certamente o maior de todos os bens exteriores” (1123b20).

Esse exemplo nos mostra que, para *ser feliz*, o indivíduo deve ser virtuoso, pois a virtude é parte essencial da definição de felicidade, visto que *sem a virtude, a felicidade se torna*

impossível. A riqueza e outros bens pertencem à ordem das coisas úteis que favorecem a felicidade, porque sem tais coisas, *a felicidade se torna mais difícil de ser realizada, o que não significa que sem elas a felicidade seja impossível* (EN 1099a31-1099b10; 1099b28). O exemplo de Aristóteles mostra que, em sua concepção, a felicidade nunca é uma coisa nem um conjunto de coisas, seja uma propriedade, ou um instrumento útil, embora muitas vezes sem tais coisas a realização da felicidade seja dificultada.

É importante observar que ele põe em questão todos os pressupostos envolvidos no conceito de bem (no caso do senso comum) e, ao mesmo tempo, as implicações do conceito platônico de bem (no caso do discurso da Academia). Ora, como não se trata de um bem transcendente (a Idéia de Bem) nem de um bem específico concreto (a mesa, a riqueza etc.), a que tipo de bem excelente Aristóteles se refere? Ele argumenta e se posiciona, logo no início de sua discussão, em favor de um conceito de bem praticado (*πρακτον*) e adquirido (*κτητον*) pelo homem (1096b34) mediante a ciência política:

Porque ela [a ciência política] é aquela que prescreve (*διατασσει*) quais das ciências devem ser estudadas nas cidades, e quais cada classe na cidade precisa aprender, e até que ponto; de fato, vemos que mesmo as capacidades mais honradas – estratégia, economia e retórica, por exemplo, estão subordinadas a ela. E visto que ela se utiliza das outras ciências concernentes à ação e ainda legisla (*νομοθεσουσησ*) sobre o que deve ser feito (*τι δει πραττει*) e o que deve ser evitado, seu fim (*τελοσ*) deve incluir (*περιεχοι*) os fins de outras ciências, e assim este será o bem humano (1094^a29-1094b7)

A ciência política não é controladora e dirigente no sentido de que prescreve e determina de modo totalitário e monolítico todas as outras ciências. Se tal fosse o caso, todas as ciências práticas estariam subordinadas e seriam instrumentos a serviço de seu fim supremo. Ao contrário, a ciência política é controladora pelo seu caráter holístico (no sentido de um todo-inclusivo). Ela ordena, prescreve e abraça (*περιεχοι*) os fins de outras

atividades como a retórica e a estratégia. Seu *telos* inclui os outros fins, mas sem desqualificá-los, e é nesse sentido que ela é dirigente, controladora e legisladora.

Esta inclusão não se dá, segundo Aristóteles, por meio de uma descaracterização das outras esferas práticas no sentido de que elas passam a ser atividades cujos fins se realizam unicamente com vistas a *um outro fim*. Tornar-se-iam, nesse caso, atividades *instrumentais*. Ora, a inclusão deve ser entendida aqui como uma forma de ordenação política das atividades e das ciências da *polis*, e não como um totalitarismo unificante.

A razão é que a retórica e a estratégia, por exemplo, são atividades intrinsecamente escolhidas por si mesmas, cujos fins residem nelas mesmas. Mas, os seus fins também podem se relacionar ao fim da política. Um retórico pode ser virtuoso e excelente, se agir pela nobilidade, e não pelo dinheiro ou por outra causa; sua ação se realiza tanto por si mesma como *em virtude da esfera ético-política*.

Assim, o exemplo da retórica como arte faz com que Aristóteles a veja como uma atividade produtiva cujo fim só encontra sua plena auto-suficiência na esfera da política. Sendo compatível com o seu próprio fim, a retórica produz a sua própria obra. Mas, ao mesmo tempo, o fim da retórica se inclui no fim abrangente da arte política. É nesse sentido que Aristóteles diz que algumas artes como medicina, economia doméstica e construção naval submetem-se a uma certa ordenação, de modo que poderemos conceber um fim maior e *arquitetônico* através do qual todos os outros fins poderão ser re-organizados e re-estruturados. Ele nos propõe essa ordenação a partir da idéia de que o fim de uma arte se persegue com vistas ao fim de uma outra arte num processo que culmina na organização realizada pela arte política. É no fim da comunidade política que os fins das outras artes se completam e se re-estruturam. Por esta razão, Aristóteles afirma:

Todas as artes desse gênero são subordinadas a alguma única capacidade (*μιαν τινα δυναμιν*), exatamente como são subordinadas à arte do cavaleiro a arte de fabricar selas e todas as outras artes que servem aos equipamentos da cavalaria, enquanto que essa arte mesma, assim como toda operação guerreira, se encontra subordinada à estratégia, e desse modo, outras artes às outras artes – em todos os casos, os fins das artes arquitetônicas são mais preferíveis do que os fins daquelas subordinadas a eles, pois as últimas são perseguidas com vistas àquelas. (EN 1094^a10-16)

Em certa medida, tal estruturação só era possível porque, no tempo de Aristóteles, as práticas e os conhecimentos já apresentavam uma configuração secularizada, isto é, desvinculada do poder religioso. Graças a esta ruptura com a tradição religiosa, é compreensível que as artes e as práticas estejam extremamente vinculadas à esfera política, ao exercício político e, portanto, ao contexto da *polis* grega.

Por isso, Aristóteles pôde afirmar que a retórica, a estratégia e a economia se subordinam à política. Vemos aí uma remodelagem da sociedade a partir da consolidação gradual da esfera política. Nesse espaço do exercício político, as regras são determinadas de acordo com a lei (*νομοσ*) secular. Daí por que a função da arte política seja “legislar” (*nomothetouses*) sobre o que se deve fazer e o que se deve evitar, já que seu fim é incluir as outras ciências e práticas humanas. Nesse sentido, o fim da política é mais “abrangente”, mais “relacional”. Noutras palavras, ela relaciona as diversas esferas do fazer humano. Abraça os fins de cada uma, sem impor-lhes um fim absoluto considerado como o único a ser perseguido.³⁶

Num certo sentido, prescrever ou ordenar os fins das ciências e das artes significa, do

³⁶ Em EN 1094b2, Aristóteles usa o verbo *diatásso*, que podemos traduzir como 1) dispor, ordenar; 2) distribuir, repartir; 3) dar ordens. O verbo composto *dia-tásso* sugere literalmente a idéia de dispor e ordenar através de, como se percorresse com a sua ação de ordenar. Pertence à classe dos verbos com o prefixo *dia*, como *diabáinein* (passar por), *diaskopeîn* (observar a fundo), que trazem a idéia de “movimento, de extensão até o fim do ato verbal e também difusão no espaço e no tempo, uma espécie de divisão”(MURACHCO, 2001, p.555).

ponto de vista político-social, ir de uma determinada ciência à outra, organizando-as num conjunto harmônico, dispendo-as de tal forma que cada atividade dentro da *polis* grega possa coexistir harmonicamente com uma outra, por exemplo, a estratégia coexistindo com a retórica, cada uma com sua finalidade própria e intrínseca se relacionando entre si e sendo dispostas no contexto social harmônico que é a *polis* grega. Cada ciência com a sua própria singularidade mantém a sua esfera de atuação, sem que seja suprimida a sua finalidade intrínseca, isto é, o seu valor como um fim digno de ser escolhido por si próprio. Assim, cada ciência preserva a singularidade de seu fim, sendo ainda determinada pelo fim inclusivo da ciência política. Esse movimento de disposição e de ordenação é possível na medida em que o fim da ciência política atravessa e percorre os outros fins: trata-se de um fim mais inclusivista do que um fim “ditatorial” ou “exclusivista”. Sendo um fim inclusivo, holístico e ordenador das atividades que coexistem no espaço da *polis* grega, o fim da ciência política inclui sem descaracterizar, ordena sem impor, abraça sem suprimir a pluralidade das outras ciências.

Ora, se o fim da ciência política consiste, sobretudo, na determinação do bem excelente, que é um todo-inclusivo, um composto ordenado de bens não-instrumentais, sua tarefa é assegurar a disposição adequada de todos os bens e fins, de tal modo que todos se relacionem entre si e se disponham no espaço da cidade, como fins intrínsecos e escolhidos por si próprios. Cada atividade deve ser realizada com excelência, considerando-se seu fim de modo intrínseco. Por isso, o fim da ciência política é ordenar e organizar de modo excelente todas as outras atividades que, por sua vez, também são dotadas de excelência própria. Como diz Aristóteles, seu fim é “fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações”(1099b30). Isso significa que a preocupação central da política é a prática

da excelência ou da virtude dos cidadãos.

Já se percebe que a ação da ciência política é uma ação em si virtuosa, pois procura o bem excelente e a virtude para os homens, criando as condições adequadas para o exercício das “nobres ações” dos cidadãos. Não se trata de um fim ou de um bem impraticável, isto é, um fim dissociado da esfera prática das ações virtuosas. O fim político é “ação” intrinsecamente virtuosa, do mesmo modo que o é também o efeito de sua ação: os cidadãos *agindo virtuosamente*.

Aristóteles diz que os cidadãos virtuosos são *praktikous ton kalon*, isto é, agentes das coisas excelentes, nobres, belas e boas.³⁷ Todas as ações virtuosas devem ser encorajadas pelo político. Por isso, para compreender a felicidade, que ele define como uma atividade da alma conforme à virtude completa (1102^a5), é necessário considerar o que seja a virtude ou a excelência (*αρετη*).

Como a felicidade é, então, uma atividade da alma conforme à virtude completa, deve-se examinar a natureza da virtude (*περι αρετης επισκεπτεον*), pois isso talvez possa nos ajudar a compreender melhor a natureza da felicidade. E também parece que o homem verdadeiramente político (*ο κατ'αληθεταν πολιτικοσ*) é aquele que estudou a virtude acima de todas as coisas, visto que ele *deseja tornar os cidadãos bons e obedientes às leis* (*βουλεται γαρ τουσ πολιτασ αγαθουσ ποιειν και των νομων υπηκοουσ*). (1102^a5-13)

É preciso redimensionar o contexto político que permeia todo o livro I da *Ethica Nicomachea* a fim de termos uma compreensão mais clara sobre a felicidade. Aristóteles nos explica que o homem verdadeiramente político busca estudar a virtude, porque a sua tarefa, como vimos, é “fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações”, e

³⁷ Aqui, podemos traduzir o termo grego *kalon* por *excelente, nobre, belo e bom*, desde que se compreenda a valoração ética dessas palavras. Na sua significação filosófica, *kalon* é equivalente a *agathon*, aquilo que é intrinsecamente bom. Segundo Irwin, num sentido mais genérico, *kalon* é aquilo que é belo, admirável, louvável, porque se opõe ao vergonhoso ou ao desditoso (1099b3). Mas, em alguns contextos, ele expressa de modo mais preciso um modo correto e nobre de agir, já que é próprio do virtuoso agir com vistas ao nobre.

também devido ao fato de que “deseja tornar os cidadãos bons e obedientes às leis”. E, se o político deve examinar e estudar a virtude, é evidente que seu objetivo não se reduz somente a um estudo teórico, a menos que sejam desconsideradas essas afirmações de Aristóteles. “Fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de nobres ações” e “tornar os cidadãos bons e obedientes às leis” são ações mais próprias do campo da *praxis* do que de um estudo teórico. São fundamentalmente atividades (*energeiai*) práticas.

Sendo assim, é coerente pensar que a própria idéia da felicidade se circunscreve à atividade prática da alma de acordo com a virtude completa. Aristóteles não está nos dizendo que a felicidade é a virtude e que, se *nos apoderássemos* dela, seríamos felizes. Tampouco ele diz que precisaríamos *conhecer* a virtude para que pudéssemos ser felizes. Em última análise, trata-se mais de dizer que ela é uma atividade, um caminho prático e constantemente permeado de ações. O caráter prático de tal efetivação transparece ainda mais, quando Aristóteles usa os substantivos *ergon*, *energeia* (respectivamente, ofício, atualização) e formas verbais como *energounta*, *energesantes* (agindo, tendo praticado) para exprimir a atividade real e prática, e, em geral, todo exercício concreto e atualizante que ocorre entre os seres humanos.³⁸ Daí por que o Estagirita possa asseverar que as ações e as atividades da alma sejam os bens no sentido mais pleno, isto é, o que constitui a verdadeira felicidade dos cidadãos.

Dizemos que os bens da alma (*τα περι ψυχην*) são bens (*αγαθα*) no sentido mais pleno, e estabelecemos que são as ações (*τας πραξεις*) e as atividades da alma (*τας ενεργειας τας ψυχικας*). De modo que se dirá de modo conveniente, sendo uma opinião antiga, com a qual os filósofos concordam. Alguns dizem corretamente que as ações e as atividades são o fim. (1098b14-20)

³⁸ Vejam-se as passagens onde se pode apreender a constelação de tais conceitos. Cf. *EN* 1098^a8-20; 1099^a2; 1099^a29; 1099b26; 1100b9-14; 1100b34; 1101^a15; 1102^a5-18; 1103^a28-33.

Ora, a sua investigação sobre o bem procede não somente a partir da sua conclusão e das suas premissas, mas também daquelas coisas ditas (*των λεγομενων*) a seu respeito. Com isso, procura identificar uma certa coerência nessas opiniões enunciadas, as quais devem se harmonizar com a verdade. A primeira opinião verdadeira define de modo correto o bem ou a felicidade como “ações”, “atividades da alma”, e não como um bem externo. Outra crença que concorda com o seu discurso é a de que “o homem feliz (*τον ευδαιμονα*) vive bem (*ευ ζην*) e age bem (*ευ πραττειν*), visto que definimos a felicidade como uma espécie de boa vida (*ευξωια*), de boa ação (*ευπραξια*).”(1098b20-22).

É razoável (*ευλογον*) que nenhuma das opiniões estejam erradas no aspecto geral, já que são também sustentadas por algumas poucas e eminentes pessoas (*ολιγοι και ενδοξοι ανδρες*). Nesse exame cauteloso, o filósofo não nos propõe somente uma análise das crenças comuns, cujo resultado seria a permanência no plano da opinião. A crítica aristotélica – no sentido mais forte do termo – faz passar pelo seu crivo as opiniões e retifica apenas aquelas que são verdadeiras. E, portanto, é capaz de conceber, definir e sustentar um *logos*, que justifica e confere legitimidade às concepções verdadeiras. Por isso, Aristóteles logo afirma que

Nossa concepção concorda com a dos que dizem que [*a felicidade*] é a virtude ou uma certa virtude, pois a atividade de acordo com a virtude é própria da virtude. E talvez não faça pouca diferença compreender o bem excelente como numa posse ou num uso, numa disposição ou numa atividade (*ενεργεια*). É possível a alguém, tendo uma disposição, não realizar nenhum bem, por exemplo, para aquele que dorme, ou também de outra maneira para aquele que está acordado, mas não é possível para a atividade (*ενεργειαν*). Pois, *por necessidade, ela age* (*πραξει*), e age bem (*ευ πραξει*). (1098b30-1099^a2)

A felicidade é, portanto, “a atividade da alma conforme à virtude”. Daí a razão de

pensarmos que é *uma atividade* (*ενεργεια*), e não *uma posse, ou uma mera disposição*. A felicidade não é algo inativo, por exemplo, uma posse inerte e estática, ou uma mera disposição que permanece latente e potencial sem ser atualizada. Ela é atividade, e isso implica por necessidade (*εξ αναγκησ*) que ela age e, sobretudo *numa boa ação*. Portanto, se ela necessariamente age, conduzindo-se bem no seu agir, é evidente que a felicidade, por definição, será uma atividade, uma prática excelente e não uma mera potencialidade, uma disposição estática e inativa.

Mas o que é uma prática excelente ou virtuosa, e quais são as suas implicações? Aristóteles diz que, para determinarmos a felicidade, seria desejável explicar de modo mais claro o que ela seja. Isso seria possível se tivéssemos compreendido a função do homem (1097b24). Por ora, é importante observar que a felicidade se constitui como uma atividade da alma conforme à virtude, ou seja, é uma prática virtuosa/excelente da função humana. Por que essa definição é importante, senão devido ao fato de que a felicidade é uma atividade que desenvolve o ser humano como um ser total, um ser holístico? É plausível que justamente Aristóteles pense a felicidade *no seu sentido mais humano*, dado que ela é uma atividade que consiste na *plena realização humana*. No capítulo 7 do livro I (o capítulo-chave para a sua concepção de *eudaimonia*), Aristóteles propõe uma definição importantíssima com base na seguinte argumentação:

Consideramos a função do homem (*εργον ανθρωπου*) um certo tipo de vida (*τινα ζωην*), e consideramos ela mesma, atividade e ações da alma que envolvem a razão (*ταυτην δε ψυχησ ενεργειαν και πραξεισ μετα λογου*); então, a função do homem excelente (*σπουδαιου ανδροσ*) é agir bem e de modo excelente (*καλωσ*), agora, cada função é completada bem (*ευ αποτελειται*) quando for completada de acordo com a virtude própria [ao tipo da coisa]. E assim, o bem humano (*ανθρωπινον αγαθον*) torna-se uma atividade da alma de acordo com a virtude (*κατ'αρετην*), e de fato, com a melhor (*αριστην*) e a mais completa

virtude (*τελειοτατην*), se há mais virtudes (*αρεται*) do que uma. E ainda, numa vida completa (*εν βιω, τελειω*) (1098^a13-19).³⁹

Aristóteles, com efeito, concebe o bem humano (ou seja, a felicidade humana) a partir do *ergon* do homem, que também pode ser traduzido por “atividade”, “trabalho”, “ofício”. Em todos os significados encontramos a idéia de atividade, de ação, de realização humana. Por isso, considera-se que é um “um certo tipo de vida”, que se caracteriza por “uma atividade e ações que envolvem a razão”. Ou seja, é uma *atividade acompanhada pela razão*, ou literalmente, *com a razão*. Qualquer atividade que traga consigo a excelência e o exercício da razão efetivará a função humana.

No entanto, Aristóteles acrescenta algo mais. Diz que “a função do homem excelente”, isto é, do *spoudaios*, do virtuoso, é *agir bem e de modo excelente*. Não basta realizar a atividade racional, isto é, agir racionalmente. Tampouco é suficiente agir com excelência sem o uso da razão. Assim, o homem excelente agirá, sobretudo, baseando-se em quatro condições intimamente conectadas:

- i. sua atividade ou as ações de sua alma são “com a razão” (*ψυχησ ενεργειαν και πραξις μετα λογου*), envolvendo a parte racional de sua alma;
- ii. tal atividade se faz qualitativamente de modo excelente (*καλωσ*), pois o advérbio *kalos* acentua o modo excelente de uma ação quando ela mesma se realiza/completa (*εν αποτελειται*) de acordo com a sua própria virtude. A sua essência é a sua boa realização praticada e realizada pela sua *excelência* (*κατ’αρετην*);

³⁹ Sigo a tradução de Irwin (1999), p.9. Leio *τελειοτατην* como mais completa, e nesse caso, compreendo por virtude melhor e mais completa em 1098^a17-18.

iii. em seguida, ela se completa de acordo com a virtude mais completa (*τελειοτατην*), o que significa que ela irá atingir uma **completude** tal, encaminhando-se para a totalidade de sua realização. Desse modo, ela completa e realiza a função humana;

iv. tudo isso, ainda, numa vida completa (*εν βιω, τελειω*).

Aristóteles está nos dizendo que (i) a felicidade se *faz* e se *completa* num percurso de uma atividade que envolve o uso de nossa razão. Então, ele salienta que (ii) nossa atividade *realiza/completa* de modo excelente a virtude peculiar a cada alma humana, que é justamente a sua razão, o seu princípio, o seu *logos*. Ao conduzir-se de modo excelente, o ser humano atinge a sua boa realização, a sua perfeição humana enquanto ser dotado de *logos*. Mas, então, se esse *logos* se efetiva, se atualiza e não permanece numa inatividade, não existirá uma perfeição do *logos* humano sem que ocorra o movimento da alma em direção àquilo que é de sua própria natureza, como diz o filósofo, de sua função humana (*εργον ανθρωπου*).

O ser humano, portanto, não poderá completar-se a si mesmo, se não praticar e agir de acordo com a sua virtude mais completa. Sendo assim, o seu bem é agir numa tal atividade que possa lhe efetivar a completude, realizando aqueles aspectos fundamentais de seu ser. Desse ponto de vista, o que significa uma atividade de acordo com a virtude mais completa? Com efeito, nessa passagem, Aristóteles argumenta que (iii) o bem humano será alcançado pelo exercício da virtude, e se houver mais virtudes, ele poderá agir de acordo com aquela que seja mais completa. Em outras palavras, se existisse tal virtude capaz de

realizar a completude humana, deveríamos agir conforme a ela, mas não no sentido de excluir as outras virtudes, tomando-a como se fosse a mais importante, por ser simplesmente mais completa, *teleiotaten*. Ela auxilia esse processo de completude, de realização, cooperando junto com as outras virtudes, no sentido de desenvolver a função do homem. Faz com que o homem possa atingir o seu bem *humano* e, em última análise, a sua felicidade humana, o seu próprio *ergon*. Ainda, numa tal perfeição, numa tal amplitude, que também deve (iiii) envolver toda a sua vida completa. A partir disso, é evidente que Aristóteles não concebe uma felicidade de tipo restritiva.

Como podemos entender “uma atividade da alma de acordo com a virtude e, de fato, com a melhor e a mais completa virtude, se há mais virtudes do que uma”? Ele diz simplesmente que 1) a felicidade é uma atividade da alma de acordo com a virtude, ou *κατ’αρετην*. Em seguida, acrescenta que 2) se (*ει*) houver a possibilidade de mais virtudes (*αρεται*), a nossa atividade será de acordo com a virtude excelente (*αριστην*) e mais completa (*τελειοτατην*). Ora, o homem excelente deve agir de modo excelente para que a sua atividade seja boa, nobre, bela, e moralmente virtuosa. É por esta razão que ele estará agindo de acordo com a virtude. Não importa se o homem excelente age pela virtude da justiça ou pela virtude da coragem. Ele pode agir de acordo com uma virtude ou outra, mas ele sempre mantém a excelência moral nas suas ações justas ou corajosas. Nesse contexto, se ele reconhece a coragem como a excelência que lhe é própria, ele age corajosamente e, sobretudo, de modo racional, considerando as razões, as situações particulares e as circunstâncias adequadas. Então, o homem que assim se comporta, seja por qual virtude sua atividade esteja guiada, age racionalmente de acordo com a virtude. Assim, isso vale tanto

para o homem justo como para os outros homens que agem excelentemente.

Caso haja a possibilidade de várias virtudes, ele deve agir segundo a virtude mais completa, dado que, por ser mais completa, ela permite-lhe um maior reconhecimento das outras ações virtuosas e, por conseguinte, das outras virtudes. Ela inclui as outras virtudes no seu âmbito de ação, no sentido de que é uma virtude que representa e manifesta todas as qualidades que as outras virtudes exibem. Agir segundo a virtude mais completa não significa optar ou escolher por uma virtude “melhor”, no sentido de que ela seja *mais perfeita*, e então agir de acordo exclusivamente com *esta única virtude considerada a mais perfeita*.

Segundo a nossa leitura, ela é mais completa, e não mais perfeita, porque Aristóteles não exclui a atividade das outras virtudes, quando aventa a hipótese de uma virtude mais completa. Por isso, é mais plausível pensar numa totalidade ampla em que as outras virtudes desempenham suas respectivas ações.⁴⁰ Assim, não haveria uma atividade exclusiva e preponderante. Tampouco uma atividade que faça uso de uma virtude em detrimento das outras. Nesse caso, a virtude mais completa é mais própria e inerente a uma atividade virtuosa no seu sentido mais amplo e holístico. E, por consequência, o homem excelente (*σπουδαιος*) vive uma existência virtuosa na sua integralidade tanto nas circunstâncias que exigem a virtude da coragem quanto naquelas que requerem o uso da temperança. A felicidade humana passa a ser a atividade das virtudes no seu sentido mais amplificado, a ação completa das virtudes *humanas*.

⁴⁰ Aristóteles diz explicitamente, no livro VI da *EN*, que todas as atividades envolvendo a atualização das virtudes, tanto éticas quanto intelectuais, são escolhidas e buscadas por si mesmas. E elas o são, na medida em que cada virtude corresponde a cada parte da virtude completa, e todas realizam a função do homem, e conduzem-no à felicidade. A única virtude excluída é a virtude nutritiva, já que ela não pertence à função humana. Cf. *EN* 1144^a1-6.

É claro que a virtude que devemos examinar é a virtude humana (*αρετησ ανθρωπινησ*), pois estamos buscando o bem humano (*αγαθον ανθρωπινον*) e a felicidade humana (*ευδαιμονιαν ανθρωπινην*) (1102^a14-15).

Qual é o sentido dessa última afirmação? Aristóteles declara que está buscando o bem *humano*. Então, parece-nos razoável que examinemos a **virtude humana**.

Por virtude humana dizemos virtude, não do corpo (*σωματος*), mas da alma (*τησ ψυχησ*), também dizemos que a felicidade é uma atividade da alma (*ενεργειαν ψυχην*). E se é assim, é evidente que o político (*τον πολιτικον*) deve ter algum conhecimento do que diz respeito à alma, da mesma forma como deve conhecer o corpo todo, aquele que curará os olhos, e tanto mais porque a política é mais honrada e melhor que a medicina. (1102^a15-21)

O filósofo diz com muita clareza que a virtude que se entende é a *virtude humana* (*αρετησ ανθρωπινησ*) e não divina, sobre-humana. Nesse momento da sua argumentação, é fundamental a sua ênfase no aspecto humano da virtude, visto que ele estabelece as razões segundo as quais o político deve estudar a virtude humana. A razão fundamental é que *devemos estudar a virtude humana, porque estamos buscando o bem humano e a felicidade humana*. É razoável que Aristóteles esteja se referindo às virtudes da natureza da alma humana. Daí por que a virtude humana seja o elemento essencial na definição da *eudaimonia*. Mas, isso não quer dizer que a virtude sobre-humana não será fundamental, dado que, no livro X, ele abre a possibilidade da presença da contemplação e da sua virtude sobre-humana correspondente (a sabedoria).

Diz o filósofo que a virtude que se examina é uma virtude da alma, e não do corpo, o que significa que a virtude do corpo, a virtude “nutritiva” (*θρεπτικον*), aquela responsável pelo crescimento e pela nutrição do corpo, não participa, por natureza, da virtude humana (1102b12). É evidente que só a virtude humana é capaz de promover a felicidade. Somente

ela desenvolve as capacidades e as excelências da alma. Por isso mesmo, a felicidade consiste numa atividade da alma conforme à virtude (1099b26), que se traduz, em outros termos, pela atividade integral da alma humana. Tal atividade mesma, quando excelentemente praticada e realizada, é a felicidade humana, o bem excelente humano (1102ª14). Um bem que, quando praticado e adquirido, faz com que o agente se realize enquanto uma natureza humana racional, tanto em relação consigo quanto no que diz respeito ao outro. A *eudaimonia* é esse bem mais completo, excelente e auto-suficiente (*αυταρκεσ*) que se *concretiza* no âmbito das relações familiares, sociais e políticas. Está diretamente relacionada a cada membro familiar e, sobretudo, a cada cidadão político. Inserida num espaço concreto da *polis*, ela não é uma felicidade abstraída, idealizada e construída *ex nihilo*. Não se pode vivê-la no isolamento, mas na vida de toda comunidade política. Assim, o indivíduo se torna feliz na medida em que “age” e constrói vínculos sociais e políticos. É nesse sentido que o homem pode se constituir como um ser auto-suficiente, completo, provido de recursos e de laços de amizade. Em última instância, vê-se uma espécie de reabilitação da natureza social do homem, pois agora ele é, por natureza, um ser político-social que vive com os seus semelhantes, e não um ser solitário.

Uma vez que todo ser humano é, segundo Aristóteles, um animal político⁴¹, não há nenhuma razão para definir a *eudaimonia* como um bem específico, singular, como a vida contemplativa dedicada à contemplação dos objetos divinos e supremos, ou como a vida política voltada para os assuntos políticos. Isso não significa que a *eudaimonia* não possa ser constituída ora pela atividade contemplativa, ora pela atividade política. Ou seja, a

⁴¹ Cf.“(...) já que o homem é por natureza um animal político (*φυσει πολιτικον ο ανθρωπον*)” (EN1097b12).

contemplação é apenas um momento essencial, uma atividade intrínseca à felicidade. Esta última engloba outras atividades além da contemplação. Em outras palavras, do fato de que o bem mais auto-suficiente seja a vida contemplativa, não se poderá inferir, de modo satisfatório, que somente ela seja a felicidade. E a felicidade não poderá ser apartada do âmbito social e político. É esta a idéia fundamental. Podemos formulá-la da seguinte forma: a *eudaimonia* é um bem excelente, completo e auto-suficiente, situado no mundo social. Por esta razão, ela não é o bem de um ser solitário contemplativo, isto é, a própria contemplação considerada como a *eudaimonia perfeita*⁴².

Assim, pode-se compreender a *eudaimonia* mais como um bem completo do que como um bem perfeito. Compreender a *eudaimonia* como um bem perfeito implica numa interpretação inadequada, embora não errada. Existirá uma *eudaimonia mais perfeita*? Aristóteles não pensa que a *eudaimonia* seja algo mais perfeito ou menos perfeito, dependendo do fato de que um indivíduo adote uma vida melhor ou pior, seja escolhendo a vida política ou a vida contemplativa.

O filósofo argumenta que a *eudaimonia é teleiôtaton* (1097^a30), ou seja, o bem mais completo em relação ao qual nenhum bem pode ser comparado. Por definição, a *eudaimonia* é o bem mais completo. A contemplação é apenas uma forma de realização

⁴² Nesse sentido, discordo de Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (1989), p.155-156, que tende a valorizar a contemplação, identificando-a com a própria felicidade. Ele ressalta que há duas formas principais de vida feliz, sendo que a contemplação na ordem hierárquica seria aquela forma de vida superior à atividade das virtudes éticas. A meu ver, essa posição não capta totalmente a definição aristotélica de *eudaimonia*. Aristóteles diz, de fato, no livro X, que a *eudaimonia* mais completa é uma certa contemplação (*tis theoria*), mas essa declaração deve ser compreendida no contexto social e político, isto é, a contemplação coexiste com a atividade política das virtudes éticas numa mesma vida considerada socialmente. Não há razão para vê-la como uma espécie de vida inteiramente oposta à vida política, como se ambas fossem formas distintas e rivais, visto que na minha leitura, a vida contemplativa e a vida política são aspectos da mesma vida feliz. Kraut não nega a participação do homem contemplativo na esfera social, mas, dada a sua ênfase na atividade contemplativa, a sua tese se inclina para uma posição exclusivista, intelectualista e unívoca da *eudaimonia*.

desse bem completo, assim como o é a atividade ético-política. Aristóteles não declara que a felicidade é única e exclusivamente a contemplação. Embora haja uma felicidade do tipo contemplativo, este não deverá excluir outras formas de felicidade, pois todas as formas se integram na concepção da felicidade aristotélica. Nem uma é “melhor” do que a “outra”. Numa perspectiva hierarquizante, Kraut, ao traduzir e interpretar o termo *teleiôtaton* como “mais perfeito”, supõe que há um bem mais perfeito, *uma eudaimonia mais perfeita*, sendo que este “mais perfeito” só poderia pertencer qualitativamente à contemplação, isto é, à forma mais perfeita da *eudaimonia*.

Ora, Kraut argumenta em favor de uma concepção dominante, exclusivista e hierárquica de felicidade. Segundo ele, existem formas de vida *mais perfeitas* e formas de vida *menos perfeitas*. Nessa hierarquização de formas de vida, a *eudaimonia* mais perfeita, portanto, seria a *vida contemplativa*, pois ela tem como fim último *a sua própria atividade de contemplar*. Uma vez que contemplar a verdade é atividade do intelecto, e este é o elemento humano que mais se aproxima do divino, somente à contemplação caberia o direito de ser a *eudaimonia mais perfeita*.

Essa interpretação coloca em segundo plano a atividade política e natural do ser humano, já que estabelece como prioridade a atividade contemplativa e centraliza toda vida humana e toda a felicidade do ser humano em torno de um único bem considerado (a contemplação). Essa hierarquização leva Kraut a valorizar uma atividade em detrimento da outra. Ora, não se trata de dizer, como Kraut, que há graus de perfeição e de felicidade, de acordo com os quais os indivíduos podem modelar as suas existências. Ao contrário, trata-se de perceber que o ser humano vive *eudaimonicamente* exercendo a atividade excelente da razão. Em outras palavras, a felicidade seria a prática excelente de sua razão *humana*

com todas as atividades que implicam o exercício das virtudes (coragem, temperança, prudência, sabedoria, etc).

O homem pode contemplar e ser feliz. Contemplar é apenas uma parte em relação a um todo, um aspecto do seu ser e de sua existência feliz. A *eudaimonia*, portanto, não pode ser apenas a *contemplação*, ou seja, uma vida eudaimônica não pode se constituir a partir de uma única prioridade como a atividade de contemplar. A *eudaimonia*, por ser o bem completo, é um *todo* do qual a contemplação é apenas uma das partes constitutivas.

Por esta razão, se a *eudaimonia* já é o *fim completo e auto-suficiente* de todas as ações,⁴³ não podemos mais defini-la de modo exclusivista como um componente único, uma vez que *um* bem considerado por si só (seja a atividade contemplativa, seja a atividade política) não satisfaz o critério da completude e da auto-suficiência. Não somos mais felizes porque dedicamos mais tempo à contemplação do que à atividade da justiça e, por meio dela, alcançamos a felicidade de modo mais perfeito. Kraut argumenta que na nossa existência é mais feliz aquele que mais contempla; por exemplo, se há um indivíduo que dedica nove horas à contemplação e duas horas às outras atividades, ele é mais feliz, visto que considera a contemplação como seu fim prioritário. No cômputo geral, a sua vida é mais contemplativa do que a dos outros, o que significa que ele exerce mais a atividade contemplativa e, portanto, tende a uma vida mais perfeita, a uma *eudaimonia mais*

43

EN 1097b21: “*τελειον δη τι φαινεται και αυταρκες η ευδαιμονια, των πρακτων ουσα τελος.*” Podemos traduzir da seguinte maneira: “Pois, a felicidade, parece-nos, é algo completo e auto-suficiente, sendo o fim das ações.” Cf. EE 1219a36-39: “Mas, como a felicidade era algo completo, e há uma vida completa ou incompleta, e assim também a virtude – uma virtude sendo um todo, e outra uma parte – e a atividade daquilo que é incompleto é incompleta, a felicidade deverá ser a atividade de uma vida completa segundo a virtude completa (*η ευδαιμονια ζωησ τελειασ ενεργεια κατ’ αρετην τελειαν*)”.

perfeita.⁴⁴

Kraut defende também que todos os bens subordinados como as virtudes, a saúde, os amigos, a honra e os bens materiais devem ser escolhidos na medida em que contribuem para a contemplação, que é o bem mais perfeito e último, e assim, quanto a esses bens, deve haver um limite superior e inferior, enquanto para a contemplação, não há limite (KRAUT, 1991, p.156). Mas, ele adverte que a contemplação não pode ser entendida como uma renúncia à vida social. Nisso, ele tem razão, pois o que caracteriza fundamentalmente a espécie humana é a sua natureza social.

Porém, sua concepção acarreta uma ênfase excessiva na contemplação, representando-a como o ápice da hierarquia dos bens. Kraut sustenta uma concepção hierárquica entre os fins, de modo que se um determinado bem for escolhido em função de um outro, este último terá mais valor. Desse modo, chegar-se-á ao termo último, em função do qual todos os outros bens serão escolhidos. Essa relação de vínculo de um fim em função de um outro é uma relação assimétrica, pois se A é desejado em função de B, B não pode ser desejado em função de A, uma vez que B é superior na ordem hierárquica dos fins. É nesse sentido que B também serve como modelo normativo que determina o valor de A. Nesse raciocínio, se B é a norma, então todos os outros fins serão avaliados segundo esse modelo e escolhidos na medida em que contribuem para promovê-lo (p.207-209).

Decerto, a análise aristotélica desemboca na noção da felicidade como um fim que é o mais completo de todos os fins. Todos os outros bens ou fins seriam escolhidos em função deste fim mais completo e auto-suficiente. Assim, do ponto de vista da completude e da auto-suficiência, as nossas ações são realizadas com vistas à felicidade. Entretanto, cria-se

⁴⁴ Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (1989), p155-156.

um problema espinhoso, quando se quer identificar ou sustentar uma equivalência entre a felicidade e a atividade contemplativa. Nesse caso, todas as coisas são escolhidas em função da atividade contemplativa, uma vez que ela é a felicidade. Fariamos todas as nossas atividades com o objetivo de desenvolver a atividade contemplativa: todos os fins realizados recairiam sobre o fim supremo da vida filosófica. No entanto, Aristóteles nunca deixa de enfatizar que o virtuoso age sempre em função do que é “nobre”. Há uma excelência imanente nas atividades virtuosas. Estas seriam *ações bem realizadas*, dignas de serem escolhidas por si mesmas.

Ora, é evidente que há uma gama variada de atividades eudaimônicas no campo da escolha ética. O que seria pensar numa vida mais ampla cujas ações e conteúdos pudessem integrar-se numa ordem mais flexível e “plástica”? É esta a hipótese da concepção inclusivista que influenciou muitos estudiosos da *Ethica Nicomachea*. A concepção inclusivista de Ackrill⁴⁵ considera a felicidade uma composição de todos os bens que são escolhidos em si mesmos. Nessa leitura, o bem não é identificado com a contemplação, ou somente com a atividade virtuosa em geral. Ao contrário, a contemplação e quaisquer outros bens são escolhidos em função da felicidade. O bem todo-inclusivo, para Ackrill, é melhor que qualquer um de seus componentes, não importando quão desejável seja o componente, visto que o todo é mais escolhido do que uma de suas partes.

A relação normativo-causal proposta por Kraut é diferente da relação entre parte e todo proposta por Ackrill. Assim, na interpretação exclusivista, a contemplação é considerada uma espécie de medida da felicidade e a norma que determina o valor de outros bens. Nesse

⁴⁵ J.L.Ackrill (1999), *Aristotle on Eudaimonia*, in: *Aristotle's Ethics. Critical Essays*, editado por Nancy Sherman.

sentido, ela é a causa normativa. Enquanto na perspectiva inclusivista, ela é escolhida por si mesma, ao mesmo tempo em que é escolhida em função de um fim que é o todo, isto é, ela é apenas um dentre os bens intrínsecos dos quais a felicidade é composta. Há, portanto, por um lado, os bens (honra, prazer, virtude, amizade, contemplação) intrinsecamente escolhidos por si mesmos e escolhidos em função da felicidade, e, por outro lado, outros (recursos externos) que são escolhidos como meios para a felicidade. A felicidade, nesse caso, é um todo agregado composto de bens escolhidos por si mesmos e de outros bens instrumentais.

Ora, segundo Kraut, a leitura de Ackrill não apreende *um critério*, em função do qual os bens seriam escolhidos. Ou seja, não há “nenhum princípio interno de organização” (p.212) a partir do qual os bens seriam avaliados para serem incluídos na *eudaimonia*. A crítica de Kraut a essa visão inclusivista é pertinente até certo ponto, pois aponta justamente para a falta de uma justificação mais apropriada em relação ao valor de cada bem e de cada componente da felicidade. Por que o prazer físico é um componente que, juntamente com outros bens, pertence à felicidade? Como Ackrill não identificou os critérios que ordenariam um sistema de valores, em que cada bem seria escolhido por um padrão normativo, Kraut percebe a necessidade de um sistema normativo e hierarquizante. Tal sistema determinaria o valor de um fim supremo e, conseqüentemente, o valor de outros fins subordinados.

Em contrapartida, Ackrill argumenta que nenhum bem intrínseco pode ser apenas um instrumento a serviço de uma única atividade. Nesse caso, um bem intrínseco como a amizade seria apenas um mero meio que promove a contemplação, esta última considerada *a norma absoluta*. Por isso, Ackrill propõe uma concepção de *eudaimonia* que seja uma

inclusão dos bens. Com isso, ele relativiza a posição soberana conferida ao bem contemplativo. Segundo ele, Aristóteles nunca concebe essa espécie de subordinação, a menos que queiramos sustentar a hipótese de que “todos os bens são escolhidos em função da contemplação” (como defende Kraut). Ackrill argumenta, nesse sentido, em favor de uma inclusividade. Tanto Ackrill quanto Kraut, um sustentando a inclusividade, e outro, uma exclusividade mais restrita, ajudam-nos a pensar sobre tal problemática.

A controvérsia é fecunda. Seria difícil sustentar que Aristóteles tenha estabelecido, nos livros da *EN* (sobretudo os livros I e X), uma subordinação das atividades virtuosas à atividade contemplativa. O homem temperante, ou até mesmo o homem prudente (*φρονιμος*), seriam homens menos felizes do que o homem sábio (*σοφος*)? A hipótese da subordinação da atividade das virtudes éticas à atividade contemplativa não nos parece coerente, porque acarretaria o seguinte raciocínio:

- i. A felicidade seria assimilada ao primado da atividade da contemplação (*theoria*);
- ii. A atividade das outras virtudes, sendo menos importante para a felicidade “perfeita” do que a contemplação seria dependente e subordinada a esta última;
- iii. Portanto, a felicidade “primeira” e “perfeita” seria a contemplação, enquanto a felicidade “segunda/secundária” seria a atividade das virtudes éticas e da prudência.

Tal interpretação, com efeito, resultaria numa valorização do conhecimento teórico (*θεωρια*), já que a felicidade seria fundamentalmente concebida a partir do *conhecer*, e não do *agir*. Ora, Aristóteles considera a *theoria* como uma das atividades que constitui a felicidade, mas não exclusivamente a *única* nem a predominante. Por que ela não pode ser a

única privilegiada? Se admitíssemos essa exclusividade, estaríamos pressupondo – como a concepção exclusivista pressupõe - uma condição especial em que o conhecimento teórico teria a primazia sobre o conhecimento prático. Significa, nesse caso, que as atividades virtuosas, por serem mais práticas, seriam concebidas como atividades menos dignas de serem escolhidas do que a atividade contemplativa – o que parece incoerente de acordo com a doutrina aristotélica. É estranho supor que as atividades virtuosas sejam consideradas secundárias, porque Aristóteles nos diz explicitamente que “o que constitui a felicidade são as atividades virtuosas”(1100b11):

Porque nenhuma das obras humanas possui tanta **solidez/estabilidade** como **as atividades que são conforme à virtude** (*τας ενεργειας τας κατ'αρετην*): elas parecem ser mesmo mais **estáveis** (*μονιμωτεραι*) do que as ciências. Ora, dentre estas, **as mais honradas** (*τιμιωταται*) são **as mais estáveis** (*μονιμωτεραι*), porque os homens felizes consagram seu viver plena e continuamente a elas; e esta parece ser a razão de não as esquecermos. Por conseguinte, [a estabilidade] buscada pertencerá ao homem feliz. Ele o será como tal por toda vida, porque sempre ou acima de tudo, **praticará** (*πραξει*) **todas as coisas e terá sob o seu olhar/contemplará** (*θεωρησει*) **tudo que é conforme à virtude** (1100b12-20).

Aristóteles estrutura as suas frases dando ênfase à concepção de uma vida feliz baseada nas atividades virtuosas. Constrói (1) um sintagma plural ‘atividades conforme à virtude’ (*τας ενεργειας τας κατ'αρετην*, 1100b14), para referi-las às obras ou atividades humanas (*των ανθρωπινων εργαων*, b13). Em seguida (2), ele qualifica tais atividades como as ‘mais estáveis’(*μονιμωτεραι*, b15) utilizando no plural o adjetivo *monimos* (que significa estável, duradouro). Ainda acrescenta que (3) as atividades virtuosas são mais honradas (*τιμιωταται*, b15) e, por isso, constitutivas da vida do homem feliz. De modo temporal e intensivo (4), utilizando os advérbios “sempre” (*αιι*, b19) e “acima de tudo”

(μαλιστα, b19), Aristóteles reforça a idéia de que o homem feliz praticará e terá sob seu olhar todas as ações conforme à virtude (b20).

Não é de modo gratuito que o filósofo sustenta que o homem feliz irá resistir e suportar (οισει)⁴⁶ as mudanças causadas pela fortuna de modo nobre (καλλιστα). O homem feliz irá suportá-las “em toda parte, de todas as formas” (παντη, παντωσ). E tal homem será harmoniosa (εμμελωσ) e verdadeiramente bom (1100b21-22).

É importante observar que se Aristóteles emprega no plural a expressão “*tas energieias tas kat’areten*” (atividades de acordo com a virtude), ele conceitua um amplo e variado repertório de virtudes. Nesse sentido, as atividades da *justiça* (δικαιοσυνησ) e da *temperança* (σωφροσυνησ) são tão fundamentais quanto a atividade filosófica. Na *polis* virtuosa, os cidadãos deveriam ser educados para serem justos e temperantes. A presença dessas virtudes éticas não é apenas necessária nos tempos de guerra e de trabalho, mas nos tempos de paz e de repouso (*Pol* 1334^a25).

Por isso, a filosofia no sentido especulativo/científico é apenas uma atividade dentro do conjunto abrangente das atividades éticas. O próprio termo *filosofia* deve ser reavaliado na sua significação. A filosofia pode ser entendida num sentido restritivo, considerando-se apenas o seu aspecto especulativo e científico, tal como um ato de contemplação da verdade (por ex, a contemplação de uma proposição matemática). Entretanto, a filosofia poderia ser, num sentido mais amplo, uma espécie de atividade *cultural* envolvendo o exercício das artes e das ciências.⁴⁷

⁴⁶ O tempo futuro οισει, de φερω, que significa ‘levar’, ‘suportar’.

⁴⁷ Quando argumenta em favor da contemplação, Aristóteles utiliza o termo *philosophia*, com o sentido de contemplação (θεωρειν) da verdade (*EN* 1177^a21-28), que é realizada no ócio do tempo livre. Contudo, em

Ora, no contexto da cidade virtuosa que desfruta do ócio (*schole*), um cidadão livre e virtuoso poderia exercer a atividade musical. A contemplação de natureza científica é tão indispensável nesse tempo de liberdade quanto a atividade musical (*Pol VIII, 2*). Do mesmo modo, são igualmente indispensáveis as atividades éticas. (*Pol VII, 13*).

Nesse sentido, a *filosofia* nesse contexto particular não se refere somente a uma atividade de cunho teórico. Ela é uma atividade humana racional que envolve as artes e, ao mesmo tempo, todas as ciências “liberais” (*των ελευθεριων επιστημων*)⁴⁸ que são peculiares ao cidadão livre. Ela é o desenvolvimento das práticas da virtude no plano intelectual e artístico (*Pol 1337b10-15*).

No que diz respeito ao tempo livre (*προσ την εν τη, διαγωγη, σχολην*), essas atividades de caráter educativo e cultural devem ser aprendidas (*μανθανειν*) e ensinadas (*παιδευεσθαι*) na cidade feliz, visto que tais ensinamentos (*τα παιδευματα*) e aprendizagens (*τασ μαθησεις*) são fins em si mesmos (*εαυτων ειναι χαριν*) e, assim, intrinsecamente virtuosos (*Pol 1338^a10-12*). Por isso, Aristóteles considera a música uma forma de contemplação, que será melhor realizada em tempos de repouso e de lazer. Há ainda outras atividades que devem ser ensinadas e aprendidas pelo fato de serem fins em si mesmos.

Ora, se uma atividade artística e cultural como a música representa, para Aristóteles, não somente uma mera atividade artística, mas uma atividade “intrinsecamente” virtuosa e nobre, a razão é que ela é uma atividade que possui um fim nela mesma, ou seja, ela é escolhida por si mesma. Ela mesma é *scholadzein*, a ação de ser livre. Pelo fato de não estar

Pol 1334^a24 e em *1334^a32*, ele emprega com o sentido de uma atividade cultural que se desenvolve no ócio (*την σχολην*), envolvendo o exercício das artes e das ciências, quando a *pólis* vive em um período de paz. Trataremos deste assunto em capítulos posteriores.

⁴⁸ Por exemplo, a escrita, a pintura, etc.

presa às necessidades de ordem utilitária, ela se desenvolve num tempo de lazer e de descanso (*αναπαυσις*), ao contrário das atividades militares e comerciais. Daí ela ser colocada como uma condição essencial à felicidade. Do mesmo modo, podemos pensar na importância do desenvolvimento das virtudes éticas e intelectuais (as virtudes no seu sentido mais amplo: *τασ αρετασ*)⁴⁹, pois elas são desenvolvidas através da educação, no contexto de uma cidade que usufrui de cultura e de lazer num determinado período de ócio, em que nenhuma ocupação militar seria empecilho para o desenvolvimento da cultura e das atividades virtuosas.

Veremos que não é plausível a excessiva valorização de uma atividade específica como a contemplação teórica nesse contexto do desenvolvimento das virtudes éticas e intelectuais. O papel dela é tão fundamental quanto o das outras atividades, uma vez que todas atividades consideradas virtuosas conduzem à *eudaimonia* do cidadão e da *polis*. Nesse contexto prático-político, Aristóteles atribui à ciência política o papel de determinação da *eudaimonia* e de suas condições de possibilidade. A política procura a implementação de uma variedade de ações virtuosas. Há, portanto, a possibilidade de inclusão, e não de exclusão. Aristóteles não restringe a felicidade ao conhecimento teórico, a menos que queira desconsiderar a ação cultural e educativa das outras atividades.

Portanto, se a educação na virtude é fundamental no processo de formação do agente virtuoso e de suas disposições éticas, ela torna-se a principal meta do legislador, cuja função mesma é assegurar e possibilitar a felicidade de seus cidadãos. Assim, estes últimos

⁴⁹ *Pol* 1334^a13-18.

serão felizes contanto que vivam virtuosamente, seja exercendo a atividade contemplativa, seja atuando nas deliberações políticas. No processo de educação cultural, todas atividades virtuosas são fundamentais.

É preciso, nesse momento, compreender que a felicidade só existe num contexto das atividades virtuosas onde a educação (*παιδεία*) dos cidadãos tem um papel preeminente⁵⁰. A felicidade seria, então, uma atividade do ser humano que se educa nas virtudes. Mas em que medida as atividades virtuosas seriam consideradas princípios de uma *praxis* ética? Por que a felicidade exige na sua definição a *praxis* das virtudes e, em última instância, a participação do cidadão na sua esfera comunitária? O papel do político (legislador) não seria educar eticamente, criando as condições favoráveis à educação virtuosa? Sendo assim, o cidadão poderá exercer as nobres ações, se, como afirma Aristóteles, as virtudes são essencialmente constitutivas de uma vida feliz. Veremos essa possibilidade de concepção e suas implicações no próximo capítulo.

⁵⁰ Abordaremos a concepção de felicidade no contexto da pólis excelente (*Pol VII-VIII*) numa etapa posterior. Por ora, é importante esclarecer a definição de *eudaimonia* na *Ethica Nicomachea*. Posteriormente, veremos se ela é ou não compatível com o seu projeto de uma *polis* virtuosa no contexto dos livros VII e VIII da Política.

3. As “partes” e as “condições” da felicidade

Investigamos as dificuldades de interpretação na definição de felicidade. As atividades virtuosas são essenciais para uma vida feliz. Com efeito, o que significa afirmar que elas são constitutivas dessa vida? As atividades virtuosas que implicam o exercício da razão humana são responsáveis pelo bem humano (1102^a5-8). Aristóteles reitera que a felicidade simplesmente é uma atividade da alma conforme à virtude.⁵¹

Ou seja, a virtude é *parte* constitutiva da felicidade, o seu componente essencial. Bens externos como a riqueza são *condições* importantes na realização da *eudaimonia*, mas podem faltar em certa medida ao ser humano. Uma pequena quantidade de bens materiais não torna necessariamente o homem menos feliz. A riqueza é apenas um componente acessório, e não parte essencial à felicidade. Por isso, um indivíduo com poucos recursos não será impedido de agir bem na sua *praxis* virtuosa. É que a felicidade não depende essencialmente da boa fortuna. A razão é que ela não se define essencialmente pela prosperidade externa (1099^a31-1099b8), pois esta depende mais de fatores circunstanciais do que de nossas atividades. Assim, um homem feliz nunca se tornará miserável, variável e mutável devido às desgraças comuns, a ponto de ser privado de sua felicidade. Isso explica por que Aristóteles, ao ter definido a felicidade como atividades virtuosas (1100b10), sustenta que, mesmo que aconteçam as desgraças, “a nobilidade (*το καλον*) de um homem resplandece (*διαλαμπει*), quando aceita com resignação muitos e grandes infortúnios, não por insensibilidade à dor, mas por nobreza (*γενναδασ*) e grandeza de alma

⁵¹ Cf. 1099b26; 1098b32; 1098^a15-17.

(μεγαλοψυχος)” (1100b30-33).

Como a felicidade não está identificada com a fortuna que em si é variável e circunstancial, ela só poderá ser uma certa atividade virtuosa. Justamente esta última é a “parte” (*meros*)⁵² essencial, o elemento próprio da felicidade. É próprio do homem feliz agir virtuosamente. É razoável sustentar que a felicidade, por definição, seja realizada através de uma atividade da alma humana, quando esta se desenvolve e age de modo excelente, quando os potenciais, as boas ações e os bons caracteres se *atualizam* numa *praxis*. Por isso, para Aristóteles, é fundamental a existência de um bem excelente humano situado na esfera social e política, e que, portanto, seja “praticável” pelos homens, um bem que não seja nem uma aquisição material nem uma Idéia ou Forma do Bem, como Platão sustentava.

O ideal contemplativo é apenas uma das formas da “atividade da alma conforme à virtude” e, portanto, uma parte constitutiva da vida eudaimônica. É uma atividade fundamental do ser humano, mas não a única que *constitui a felicidade humana*. Do fato de que a contemplação seja o exercício de uma virtude excelente como a sabedoria (*σοφία*), não decorre que outras atividades que exigem as virtudes da justiça, da temperança, da coragem, da prudência etc, sejam inferiores e menos perfeitas, e, portanto, menos eudaimônicas. A contemplação é importante para a felicidade humana, mas não é a que plenamente realiza as virtudes humanas e a alma humana no seu todo. Contemplar é um dos modos de ação que conduz o agente à felicidade. Todavia, há outros modos de ação.

⁵² Alguns consideram que bens externos são partes constitutivas da felicidade: o dinheiro, a boa saúde. Entretanto, Aristóteles faz uma distinção entre o que ele denomina “condições” e “partes” da felicidade. Os bens externos são condições da felicidade, pois sem eles a felicidade é dificultada na sua *praxis*. Mas as atividades virtuosas são partes essenciais e próprios (*oikeion*, *EE* 1214b22). A expressão “parte” e condição” aparece na *EE* 1214b6-27.

Exercer a justiça é também um modo de ação particular e característico da natureza humana. Assim, devemos nos engajar nas atividades de todas as virtudes. Não podemos desprezar as virtudes que correspondem à parte emocional humana, virtudes constitutivas de um todo completo que é a *eudaimonia*. A virtude da sabedoria, apesar de mais divina do que humana, também se integra a esse todo, sendo tão essencial como as outras virtudes.

Mas conceber a *eudaimonia* no seu aspecto integral e holístico não é uma tarefa simples, já que os homens sempre procuram realizar o *seu* fim particular normalmente identificado com a prosperidade material. Era este o sentido de *eudaimonia* na linguagem do senso comum. Tinha o sentido de prosperidade (*ευημερία*) e, por essa razão, muitos identificavam a *eudaimonia* com a boa fortuna (*ευτυχία*).

É importante perceber esse fato. A riqueza (*πλουτοσ*), as flautas (*αυλοι*) e os instrumentos em geral (*ολωσ τα οργανα*) são bens que servem para outros fins. São escolhidos não por si próprios, mas visando por meio deles algum outro bem. Nesse caso, eles são bens cooperativos (*συνεργα*) e instrumentalmente úteis (*χρησιμα οργανικωσ*), assim utilizados para suprir as necessidades humanas. Segundo Aristóteles, eles compõem nossos bens externos. Em contrapartida, a honra, o prazer, o entendimento são bens escolhidos por si mesmos, ao mesmo tempo que com vistas à felicidade. Nesse caso, eles não são instrumentos, mas pertencem ou fazem parte dos bens intrinsecamente escolhidos (cf. 1097a26-b5; 1099b28-9). Mas, a felicidade, diferente de cada um destes bens particulares, não é escolhida com vistas a outro fim, porque ela é o fim completo.

Além disso, ela é aquilo em função da qual todas outras ações são escolhidas. Mas isso não deve ser entendido como se houvesse somente *um fim* para todas as nossas ações.

Aristóteles afirma noutra lugar que não é verdade que exista apenas um bem *único* para todas as coisas. “Afirmar que todos os seres aspiram a um único bem, qualquer que seja o bem, não é verdadeiro: cada um deseja um bem particular (*idiou agathou*); o olho deseja a vista, o corpo, a saúde, e assim cada coisa deseja um bem específico” (*EE* 1218^a30 e ss.). Ainda que cada ação tenda a um fim particular, ela pode ser incluída numa finalidade maior. Tal possibilidade de inclusão, no entanto, não implica que determinadas ações sejam realizadas com vistas a um único objetivo, pois, se isso fosse admitido, as ações seriam meramente meios para outros fins. No caso das ações virtuosas, é evidente que elas são realizadas e escolhidas por *si mesmas*, mesmo que sejam incluídas num fim mais “universal”..

Tal fim maior e arquetípico é próprio da ciência política: esta última inclui as outras ações no espaço da comunidade política. A ciência política prescreve as ciências que cada cidadão deve aprender, sabendo até como elas serão incorporadas no espaço da cidade. Aristóteles explicitamente se refere ao fim buscado pela política como um fim mais abrangente, no sentido de que nossos fins só adquiririam sentido mais pleno num contexto ético-político. Ele não se refere a esse fim, senão como “melhor” (*μειζον*) e mais completo (*τελειοτερον*); porém, isso não implica que esse fim melhor e mais completo exclua outros fins, e que somente ele será o único fim verdadeiro de todas as nossas ações, visto que podemos montar num cavalo (um fim específico), servir à estratégia (um fim relativo maior) e, ainda, buscar o bem supremo humano (um fim maior). Ora, esse fim supremo não exclui os fins de nossas atividades particulares, mas, ao contrário, incorpora-os (*περιεχοι*) num contexto da sociabilidade ética.

Assim, esse fim se exprime como *teleion to kath'auto aireton*, isto é, completo e escolhido por si mesmo (EN 1097^a34-35).⁵³ Ora, a *eudaimonia* é esse fim mais completo, o mais excelente de todos os bens, pois, em relação a outros bens limitados, especificamente definidos por seus fins particulares, ele representa um fim mais abrangente. Como um bem prático (*to prakton agathon*)⁵⁴, um bem completo (*to teleion agathon*)⁵⁵, a *eudaimonia* é o próprio fim humano auto-suficiente (*αυταρκεσ*). Vale dizer, é um bem prático porque se caracteriza pela conduta virtuosa dos cidadãos. E ainda completo e auto-suficiente, porque satisfaz e realiza a natureza humana na *praxis* política. Portanto, ela é menos um objeto apreendido pelo intelecto teórico – já que não se trata de compreendê-lo no sentido rigoroso do termo – que percebido pelo intelecto prático. É a partir daí que podemos caracterizá-la como um bem situado na dimensão da *praxis* humana e política.

O fenômeno político nos leva a pensar num fim supremo, num fim imanente e humano situado na esfera das atividades práticas e racionais. Por isso, percebe-se o aspecto prático e real da atividade política, que sustenta a noção da existência de um bem supremo. Essa

⁵³ Percebe-se que o termo *teleiotes* apareceu já em 1094b10, quando se referia ao bem maior e mais completo perseguido pela ciência política. Assim, em 1097^a31, *teleiotes* pode ser compreendido no sentido da completude, já que o fim que Aristóteles concebe nesse caso é *teleiotes*, mais completo, ou *ti teleion*, algo completo, porque tem a capacidade de incluir as outras artes e ciências. Nesse sentido, a *eudaimonia* é mais completa e, por isso mesmo, escolhida por si mesma. Cf. 1098^a18, 1101^a13-17.

⁵⁴ Veja precisamente em EN 1097^a24.

⁵⁵ *Ibid.*, 1097b8. A mesma expressão “bem prático”, objeto escolhido pela inteligência prática, aparece no livro *De Anima (Peri Psyches)* 433^a27-31, no contexto de um bem desejado: “Por isso, é sempre o objeto de apetite que imprime o movimento, mas esse objeto pode ser tanto o bem [real], como o bem aparente. Mas, não se trata de qualquer bem, mas do *bem prático*, isto é, aquele que pode também ser de outra maneira.” Cf. EE I, 8, 1218b4 e ss: “o *bem prático* é este: a causa final, e não é aquele que reside nos objetos imóveis. É claro que nem a idéia do Bem nem o bem em comum são o próprio bem buscado; um é imóvel e não é objeto de ação, o outro é sujeito a movimento, mas não é objeto de ação. Aquele em vista do qual se age enquanto fim é o bem excelente, a causa daquilo que lhe está subordinado e o primeiro de todos os bens. De modo que este é o próprio bem, o fim das ações realizadas pelo homem (*το τελος των ανθρωπων πρακτων*). Este fim é o objeto da ciência soberana de todas, que é política, economia e prudência...” Essas últimas passagens confirmam a idéia buscada pelo filósofo: existe um bem prático, excelente, objeto de desejo humano, para o qual tende a inteligência prática e todas as ações humanas. Ele não é um bem metafísico, como uma Idéia do Bem, nem um bem genérico e comum, em relação ao qual todos os bens seriam subsumidos. Mas, antes, é um bem praticável, a felicidade buscada por todas as ações humanas.

atividade política não é apenas do político, daquele que detém o poder político. A política, para Aristóteles, envolve não só a deliberação e o julgamento das questões políticas, administrativas e judiciais, mas também o exercício das virtudes humanas. À medida que todos se tornam cidadãos virtuosos e vivem politicamente, a felicidade se torna praticável.

Ora, uma vez que a felicidade é uma atividade excelente e mais completa, vemos que Aristóteles procura determinar o que é essa atividade no seu espaço sócio-político. Busca-se uma definição de bem, tendo como horizonte a *polis* grega. Nesse sentido, o bem comum representa esse ponto convergente em direção ao qual todos os outros bens particulares estão referidos. Portanto, a felicidade é um fim comum a todos aqueles cidadãos que agem virtuosamente. A vida feliz não se dá no sentido de um isolamento, de um distanciamento em relação ao espaço da *polis*. Assim, para Aristóteles, um cidadão grego é feliz somente quando age virtuosamente dentro, e não fora da sua cidade. Por definição, a vida feliz é uma existência auto-suficiente conduzida de modo virtuoso no espaço político da *polis*.

Por auto-suficiente (*το αυταρκες*) não entendemos aquilo que é suficiente para um homem isolado (*αυτω, μονω*), para alguém que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa e em geral para os seus amigos e concidadãos, já que o homem é por natureza um animal político...Definimos a auto-suficiência como aquilo que, em si mesmo, torna a vida digna de ser escolhida, por não ser carente de nada. E é desse modo que entendemos a felicidade; além disso, a consideramos a mais digna de escolha de todas as coisas e não como um bem entre outros, pois, em caso contrário, é evidente que ela se tornaria mais digna de escolha mediante a adição até do menor bem que fosse, uma vez que desta adição resultaria um bem maior, e quando se trata de bens, é sempre mais digno de escolha o maior. Assim, a felicidade é algo completo e auto-suficiente, e o fim da ação.(1097b8-21)

Com os critérios de completude e de auto-suficiência expostos de modo bastante claro na *EN I*, 7, podemos entender mais claramente por que Aristóteles, no final do cap.5 do livro I, dissera que não podia aceitar a riqueza como bem supremo, já que esta última seria buscada

não por si mesma, mas com vistas a outra coisa. Para ser definida como bem supremo, a riqueza teria de satisfazer os critérios que mencionamos acima. É nesse sentido que a vida de prazer e a vida política, com as quais o vulgo identifica a felicidade, não podem isoladamente constituir o fim último da existência humana. Desse modo, o filósofo não admite que o prazer meramente corpóreo, ou a virtude vulgarmente entendida como poder político possam ser considerados como fins ‘auto-suficientes’ e ‘completos’.

Embora possam ser amados por si mesmos, não são totalmente auto-suficientes a ponto de constituírem a *eudaimonia*, visto que ainda carecem de outros bens que poderiam ser incluídos; nem são ‘completos’, já que podem ser escolhidos tanto em si mesmos como no interesse de um outro. Ora, só a felicidade é um fim escolhido por si mesmo. É a essência da completude humana. Nesse caso, o prazer e a virtude não podem ser a *eudaimonia* que Aristóteles pretende definir em sua investigação. Mas, antes, é preciso observar que o prazer que se critica é o prazer de uma vida animal e não o prazer advindo da atividade virtuosa. Além disso, o conceito de ‘honra’ criticado é aquele associado à obtenção das honrarias e do reconhecimento, e não propriamente a virtude ética do *spoudaios* (o virtuoso).⁵⁶

Dizemos que um fim perseguido por si mesmo é mais completo do que um fim perseguido por causa de outra coisa, e que um fim que nunca é escolhido por nenhuma outra coisa é mais completo do que os fins que são escolhidos por si mesmos e por causa desse fim. Então, um fim que é sempre escolhido por si mesmo, nunca por causa de nenhum outro, é completo no sentido próprio. A felicidade, mais do que qualquer outra coisa, parece completa no sentido próprio. Porque sempre a escolhemos por causa dela mesma, nunca por causa de nenhuma outra coisa. Honra, prazer, entendimento e toda virtude, certamente escolhemo-los por causa de si mesmos, já

⁵⁶ Por isso, Aristóteles não deixa de sublinhar a importância dos prazeres e das virtudes características do *spoudaios* (cap1-5 do livro X). Assim ocorre também em relação à atividade virtuosa do político. Em relação ao bem perseguido pela vida contemplativa, Aristóteles diz que examinará mais tarde. Não teremos sua discussão senão a partir do cap.6 do livro X.

que escolheríamos cada um deles, mesmo que não tivessem nenhum resultado; mas também escolhemo-los por causa da felicidade, supondo que por meio deles seremos felizes. A felicidade, por contraste, ninguém nunca a escolhe por causa daqueles, ou por causa de alguma outra coisa (1097^a31-b7).

Assim, o filósofo considera a completude e a auto-suficiência como critérios essenciais na definição da felicidade. No entanto, ele complementa o seu argumento. É fundamental que a felicidade seja elucidada a partir da *função do homem*. Ora, como já observamos antes, para Aristóteles, a função do ser humano consiste numa vida ou atividade que faz desempenhar bem a virtude que lhe é própria⁵⁷. As atividades da nutrição e do crescimento, como vimos, não caracterizam propriamente a natureza humana. De modo semelhante, a atividade da percepção comum aos animais. O que constitui propriamente o *ergon* do ser humano é, como já salientamos, a atividade racional:

É um tipo de vida de ação da [parte da alma] contendo a razão (*πρακτικη τισ του λογον εχοντος*) (uma [parte] dela como obediente à razão; a outra como tendo a razão por si mesma e pensando). Além do mais, pode ser dita em dois sentidos (como capacidade e como atividade), e devemos tomar como [a função específica do ser humano] a vida como atividade (*ενεργεια*), já que assim parece ser dita num sentido próprio. Se, então, a função humana é a atividade da alma de acordo com a razão ou requerendo a razão... (1098^a3-10).

Quando Aristóteles menciona um tipo de vida de ação que adquire dois aspectos distintos, isso abre a possibilidade para a seguinte interpretação. A vida “racional” não consiste somente numa atividade da parte que possui razão e pensa por si própria. Ela também inclui o exercício da parte do ser humano que obedece à razão, e sabemos que quem obedece à razão são as virtudes éticas, visto que elas são ditas no sentido de serem conformes à razão (*κατα λογον*)⁵⁸ ou não sem razão (*μη ανευ λογου*)⁵⁹. Se Aristóteles

⁵⁷ Cf. acima, *A felicidade na praxis*, pp.23-26.

⁵⁸ EN 1098^a8-9.

⁵⁹ *Ibid.*, 1098a9.

estivesse pensando de um modo unilateral, por que incluiria numa mesma vida racional ambas as partes do ser humano, isto é, aquela que obedece à razão, e a outra que possui razão e pensa por si própria?

Nesse sentido, o *ergon* ou a *função* do ser humano não se define só por aquela racionalidade do intelecto, que faz uso de sua potencialidade de pensar, independentemente de sua relação com a outra parte emocional que diz respeito ao caráter virtuoso do ser humano. É que, como Aristóteles afirma já no cap.8 da EN X, a parte racional que dá ordens – a saber, a prudência – está associada ao caráter virtuoso (a que recebe suas ordens e lhe obedece). Daí por que as virtudes éticas são acompanhadas pela prudência. Os próprios princípios da prudência são conformes às virtudes éticas, assim como a retidão das virtudes éticas é conforme à prudência. Segundo Aristóteles, a atividade da virtude da coragem deve ser acompanhada por uma virtude diretora e prática. Esse guia prático é a prudência. Sem essa correlação, seria difícil agirmos racionalmente na nossa conduta ética. Tais virtudes pertencem à nossa natureza compósita (*συνθετον*). De fato, ao manifestarmos os nossos sentimentos no plano da conduta, as virtudes asseguram o bom desempenho de nossas ações. Nesse caso, elas são essenciais para o desenvolvimento humano (1178^a15-21).

Compreende-se que as virtudes éticas sejam tão necessárias quanto as virtudes intelectuais, para constituírem a atividade fundamental da natureza humana. A atividade humana ou a sua *energeia* só será eudaimônica, caso seja satisfeita a condição de que o ser humano *aja segundo a virtude* (subentendendo-se a unidade das virtudes na nossa natureza humana). Ora, a *eudaimonia* não é senão essa atividade virtuosa guiada pela racionalidade,

englobando as atividades humanas que desenvolvem e aprimoram as nossas virtudes consideradas pelo filósofo como os bens da alma. Por outro lado, mesmo que sejamos capazes de desempenhar a atividade virtuosa que promove o desenvolvimento completo de nossa alma, ainda é preciso considerar a inclusão de outros bens úteis, tais como as riquezas. Possuídos com moderação, estes bens tendem a facilitar o desempenho da *praxis* virtuosa.⁶⁰

Para sustentar essa concepção de *eudaimonia* através da qual se define o agir segundo a virtude, trazendo consigo a completude e a auto-suficiência, podemos nos reportar à passagem 1177^a1-11 do livro X, onde Aristóteles confirma aquilo que já estabelecera no livro I:

(...) a vida feliz parece ser conforme à virtude (*κατ'ἀρετην*). E, a vida virtuosa é acompanhada por ações sérias (*μετα σπουδησ*), e não consiste em divertimento...assim a felicidade não está em passatempos e divertimentos, e sim nas atividades virtuosas (*ἐν ταισ κατ'ἀρετην ἐνεργειαισ*), como dissemos antes.

Se a vida feliz é acompanhada pelas ações sérias (*τα σπουδαια*) do virtuoso, isso significa que há um compromisso do agente em desenvolver as suas atividades éticas. Sabemos que é minuciosa a análise das virtudes nesse contexto. Portanto, a *eudaimonia* não é plenamente exercida pelo vicioso (*φαιλοσ*), já que este último está longe de se envolver com as atividades ditas virtuosas. Por esse motivo, os intemperantes são incapazes de permanecer constantemente numa conduta virtuosa. Visto ser a intemperança um dos obstáculos à vida feliz, é evidente que a felicidade só pode existir de maneira estável para

⁶⁰ Os bens externos como a riqueza são classificados por Aristóteles como distintos em relação aos bens da alma, a saber, as virtudes. Nesse sentido, há, por um lado, os bens da alma, e, por outro, os bens do corpo considerados como necessários (a saúde) e os bens externos como co-participantes (amigos). A felicidade se deve mais aos bens da alma, do que aos bens do corpo e aos bens externos, embora estes também sejam necessários e importantes. Essa concepção se encontra, de fato, tanto nas *Éticas* (*EE* e *EN*) quanto na *Política*.

quem é temperante na sua conduta. Assim, a realização de tais ações virtuosas se dá antes pelas razões internas ao agente do que pelas razões externas.

Ora, se a felicidade fosse identificada com a fortuna, ela seria dependente das circunstâncias externas. Mas sabemos que a felicidade depende, em muitos dos casos, da escolha deliberada, escolha esta que implica um certo uso prático da faculdade racional. Logo, não se poderia conceber a felicidade como algo dependente daquelas circunstâncias extrínsecas que escapam às decisões do indivíduo.

Por outro lado, não é possível também que a felicidade ocorra nos infortúnios da vida, nas privações dos bens externos e na ausência de prazeres. A felicidade necessita, em certa medida, da existência de tais bens (Cf. 1101^a16). No entanto, a felicidade se constitui fundamentalmente pelas atividades das virtudes éticas em geral. Desse modo, os bens externos e os bens do corpo não são partes constitutivas da felicidade, embora sejam condições importantes e indispensáveis a ela.⁶¹ A necessidade dos bens externos é defensável pelo fato de que Aristóteles explicitamente rejeita as teses socrática e cínica de que apenas a virtude é suficiente para a felicidade.

Eis aí por que o homem feliz necessita (*προσδεिता*) dos bens corporais e externos, isto é, os da fortuna (*των εν σωματι αγαθων και των εκτος και της τυχησ*), a fim de não ser impedido nesses campos. Os que dizem que o homem torturado na roda ou aquele que sofre de grandes infortúnios é feliz se for bom, estão dizendo absurdos, quer falem a sério, quer não (*EN* 1153b17-22)

Porém, mesmo que necessite de outros bens, a felicidade não é determinada por eles.

Por essa razão, Aristóteles salienta que seria equivocado identificá-la com a boa fortuna

⁶¹ Aristóteles critica provavelmente Espeusipo e Xenócrates. Na sua nota à *EE*, Lavielle comenta que, segundo Clemente de Alexandria (*Stromata* II, 22, 133, 4), Xenócrates via na definição de felicidade: “as belas ações, os bons hábitos e disposições, os bons movimentos e as boas atitudes; aquilo sem o qual a felicidade não existiria, as condições corporais e as circunstâncias exteriores” (1999, p.24).

(*εὐτυχία*). Temos, então, duas posições opostas que, levadas às suas últimas conseqüências, não se sustentam, porque uma defende que a virtude *per se* define a felicidade, o que não é plausível para Aristóteles, já que precisamos de outros bens externos. A outra posição vê a felicidade idêntica à boa fortuna, mas, segundo Aristóteles, “a própria boa fortuna, quando em excesso, é um obstáculo e talvez já não mereça o nome de boa fortuna, pois que o seu limite (*ορροσ*) é fixado com referência à felicidade” (1153b23-25).

Talvez até fosse difícil para Aristóteles definir a sua idéia de felicidade, considerando as aporias suscitadas por seus contemporâneos. O fato é que o problema da definição de felicidade passa a ser, portanto, o problema de sua identificação com algum bem específico: riqueza, saúde, honra, conhecimento e outras demais coisas. Muitos, como o próprio Aristóteles confessa, estavam em desacordo sobre o que seria uma condição necessária e o que seria “parte” constitutiva da felicidade.⁶² Era provavelmente esta a questão que tanto instigava a investigação aristotélica, dada a controvérsia suscitada seja pelas opiniões do vulgo, seja por Platão ou Espeusipo.

Ora, tendo em vista essas reflexões, devemos agora esclarecer os pontos centrais da problemática. Aristóteles, ao se deparar com tais dificuldades, encontra uma solução razoável. Parece-nos que o filósofo expõe a seus ouvintes da ciência política as razões pelas quais devemos pautar as nossas escolhas. As teses contrárias são ponderadas e discutidas à luz de suas próprias observações. A definição de felicidade dada por Aristóteles requer, portanto, exame atento de alguns argumentos fundamentais, que podem parecer a alguns,

⁶² Veja *EE* 1214b15: “Não são, de fato, a mesma coisa, aquilo sem o qual não é possível a saúde e a própria saúde, e isso vale para muitos outros casos. De modo que não são idênticas a vida feliz e as condições sem as quais não é possível viver de modo feliz...”

contraditórios, a outros, complementares.

Assim, paralelamente àquela definição da felicidade como atividade conforme à virtude, existe uma outra, a saber, a felicidade como atividade contemplativa ou *theoria*. Esta é digna de ser considerada *eudaimônica* no sentido de que nos aproxima mais daquilo que é divino em nós. Isto é, ela faz com que a nossa vida se assemelhe à vida dos deuses; essa vida é possível na medida em que nos imortalizamos, em virtude da própria existência da razão (*νοῦς*)⁶³ divina que reside em nós.

Porém, isso não quer dizer que o homem contemplativo, por viver de modo semelhante aos deuses, esteja liberto das contingências da vida, pouco necessitando dos bens externos. Daí a razão pela qual é visto como o mais “auto-suficiente” e “independente”. Ao contrário, Aristóteles argumenta que mesmo o homem contemplativo necessita de bens externos e deve adquirir recursos para a sua existência.

Mas, o homem feliz, enquanto homem (*ἀνθρώποι οντι*), necessita também de prosperidade externa (*τῆς ἐκτοσ ἐνημερίας*), pois nossa natureza (*φύσις*) não basta a si mesma para os fins da contemplação. Nosso corpo também necessita, para ser saudável, de ser alimentado e cuidado. Entretanto, não se deve pensar que o homem, para ser feliz, necessite de muitas ou de grandes coisas, só porque não pode ser sumamente feliz sem bens exteriores. De fato, a *auto-suficiência* e a ação (*πραξις*) não implicam excesso, e podemos praticar ações nobres/nobilitantes (*πραττεῖν τὰ καλά*) sem para isso necessitarmos ser donos da terra e do mar. Mesmo com recursos moderados, pode-se agir segundo a virtude (*πραττεῖν κατὰ τὴν ἀρετὴν*). (EN 1178b33-1179a16).

Em 1178b6-8, há um argumento semelhante. Observa-se que o contemplativo, embora não necessite de muitas coisas para o exercício de sua atividade, no entanto, “enquanto homem (*ἡ ἀνθρώπος*) que convive (*συζῆι*) com os outros, ele deseja praticar ações conformes à virtude (*τὰ κατ’ἀρετὴν πραττεῖν*) e, desse modo, também necessitará das

⁶³ Cf. EN 1177b30-36.

coisas para levar uma vida humana (*το ανθρωπευεσθαι*).” Podemos ainda citar outras passagens que permitem sustentar o nosso raciocínio. Elas nos remetem à reflexão sobre se o homem feliz precisa ou não de amigos, e em que medida podemos compreender a idéia de *auto-suficiência*. Tais passagens nos ajudam a perceber as semelhanças com os argumentos apresentados na *EN I*. Aristóteles, então, põe a questão de saber se o homem feliz precisa ou não de amigos (*EN IX, 1169b2 e ss.*). É evidente que o homem feliz precisa de amigos, não no sentido de suprir suas necessidades mais imediatas, como se dependesse de seus amigos para esse tipo de utilidade. Ele não é dependente nesse sentido, mas também não é independente dos outros, como se dispensasse tais bens, já que se bastaria numa vida solitária.

Presumivelmente é também absurdo fazer do homem sumamente feliz, um solitário (*μονωτην*). Porque ninguém desejaria ser o dono do mundo, se para isso a condição fosse viver só, pois o homem é um ser político (*πολιτικον*) e está em sua natureza (*πεφυκος*) viver em sociedade (*συζηην*). Isto será verdadeiro, então, do homem feliz (*τω, ευδαιμονι*), visto que ele tem bens naturais e claramente é melhor viver em companhia (*συνημερευειν*) de amigos (*φιλων*) e virtuosos (*επιεικων*) do que com estranhos de qualquer caráter. Por isso, ele necessita de amigos... (1169b18-22)

Para o filósofo, há um equívoco no fato de que a maioria considera os amigos como bens úteis ou agradáveis, pois eles podem ser dispensáveis quando se possui riqueza e bem-estar material. Mas, segundo o Estagirita, os amigos não podem ser considerados num modo superficial e utilitário. Ora, os verdadeiros amigos são “os virtuosos”, cujas ações virtuosas podem ser contempladas e admiradas nas suas qualidades excelentes. Nesse sentido, se a felicidade é uma atividade (1169b28), e não algo adquirido desde o nascimento, é perfeitamente possível que o homem feliz necessite de amigos para exercer sua felicidade.

(...) Porque dissemos que *a felicidade é um tipo de atividade*, e a atividade, claramente, vem a ser, e não pertence [a alguém o tempo todo], como uma posse. Por ora, se ser feliz consiste em viver e ser ativo, e a atividade do homem bom é excelente e prazerosa por si mesma, como dissemos no início; e se o que é nosso, é prazeroso, e somos capazes de observar nossos próximos mais do que a nós mesmos, e observar suas ações mais do que as nossas, segue-se que para os homens bons são prazerosas as ações dos amigos virtuosos (*αι των σπουδαιων φιλων δε πραξεισ φιλων οντων ηδειαι*), já que estas ações têm naturalmente aspectos prazerosos. O homem feliz, portanto, necessitará de amigos virtuosos, dado que ele decide observar ações virtuosas que lhe pertencem, e as ações de um amigo virtuoso são desta espécie (EN 1169b28-1170^a4).

A felicidade ocorre, portanto, no domínio da reciprocidade, da companhia e do convívio com os amigos. Um amigo é um bem intrínseco. Logo, aquele que é o homem bom, o virtuoso, para ser plenamente feliz, deverá praticar as ações excelentes com a finalidade de ajudar a si mesmo e ao outro numa relação amistosa. Com efeito, se uma vida feliz quiser se manter por um bom tempo, suscitando sempre um prazer contínuo e duradouro, ela necessitará da companhia dos amigos. Por isso, o filósofo diz: “ademais, pensa-se que o homem feliz deve viver prazerosamente (*ηδεωσ*). Ora, se ele fosse um solitário (*μονωτηι*), a vida não lhe seria fácil, pois é dificultoso estar continuamente em atividade (*καθ' αυτον ενεργειν συνεχωσ*); entretanto, com outros e visando aos outros, isso se torna mais fácil. Portanto, sua atividade será mais contínua e agradável em si mesma, como deve ser para um homem venturosamente feliz.”(1170^a5-8)

A vida solitária baseada numa falsa idéia de auto-suficiência, conclui Aristóteles, impedirá o homem excelente de exercer as ações eticamente virtuosas: na companhia dos amigos virtuosos, isso não ocorrerá. Assim, “o homem virtuoso (*σπουδαιωσ*), na medida em que ele é virtuoso, sente prazer nas ações de acordo com a virtude e repulsa nas ações causadas pelo vício, assim como o músico sente prazer em ouvir belas melodias e sofre

com as más. Além disso, **a companhia dos homens bons** permite o cultivo da virtude, como diz Teógnis.”(1170^a8-13)

Aristóteles prossegue argumentando que o amigo virtuoso é, por natureza, bom e agradável por si mesmo. E, se a vida humana é definida como capacidade de percepção e de pensar – esta mesma vida sendo agradável e boa –, os amigos virtuosos nada mais fazem do que ampliar a consciência de nossa existência virtuosa e feliz. Isso pode ser feito se eles “viverem juntos (*συζητην*) e compartilharem as discussões e os pensamentos (*κοινωνειν λογων και διανοιασ*)” (1170b12). Além disso, do mesmo modo que a vida virtuosa do homem bom é agradável por si mesma, se o amigo virtuoso é um “outro eu”, a vida de seu amigo será um bem escolhido por si mesmo (1170b14-17). Aristóteles conclui sua reflexão:

Ora, alguém que é sumamente feliz deve ter o que deseja sob pena de, caso contrário, ser deficiente (*ενδεησ*) a esse respeito. Portanto, para ser feliz, o homem necessita de amigos virtuosos (1170b18-19).

A necessidade dos amigos virtuosos mostra que a auto-suficiência deve ser corretamente compreendida, porque, caso contrário, a felicidade seria uma espécie de atividade virtuosa isolada e a-social. Seria como aquela vida do contemplativo solitário, que, por não carecer de nada, seria visto como o mais suficiente e mais feliz. O último capítulo do livro IX confirma a idéia central e conclui:

“(…) para os amigos, a coisa mais digna de escolha é conviver (*το συζητην*), porque a amizade (*φιλια*) é comunidade (*κοινωνια*), e estamos relacionados ao nosso amigo, assim como conosco mesmos. Como a percepção de nosso ser é mais digna de escolha, será também a percepção de

nosso amigo...porque, querendo conviver com os amigos, eles fazem as coisas e compartilham (*κοινωνουσι*) as ações relativas á vida comum (*συζην*).”⁶⁴

Em suma, o homem é feliz e auto-suficiente nessa relação virtuosa com o outro. Pode-se contrapor a esta compreensão aquela que afirma que o homem contemplativo é o homem feliz e mais auto-suficiente, pouco necessitando dos bens externos. Não terá necessidade de uma relação virtuosa com o outro, embora algumas vezes essa relação de amizade o auxilie na contemplação. Na verdade, quanto mais ele estiver livre da ocupação e das necessidades externas, mais ele estará capacitado para a sua atividade de contemplação.

Nesse caso, a felicidade, pelo fato de ser mais auto-suficiente, seria entendida como uma atividade da alma conforme à virtude perfeita da sabedoria. Atividade que se exprime na contemplação, cujo fim estaria nela mesma, e não nas supostas conseqüências ou resultados externos a ela. Ou seja, ela não busca realizar um fim extrínseco a si. Ao contrário, seu fim reside na sua própria atividade.

Tal ponto de vista suscitou a interpretação de que a felicidade seria uma atividade da alma conforme a uma virtude específica, a saber, a sabedoria. Virtude que, por ser melhor e mais ‘perfeita’, seria um critério pelo qual as nossas atividades seriam determinadas. A idéia de que haja uma virtude melhor que as outras e de que a felicidade seria identificada com a atividade segundo *esta* virtude implica numa certa restrição. Já observamos que essa leitura é equivocada, porque a virtude mais completa (*τελειοτατην*) não exclui a participação das outras virtudes. Em certa medida, ela representa e manifesta os modos excelentes de outras virtudes.

⁶⁴ *Ibid.*, 1171b32-5; 1172^a6-7. Bodéus (2004), p.494, traduz *sudzen* por “partager la vie”, o que transmite a idéia de compartilhar a vida, o convívio social e o sentimento de comunidade.

Também nossa concepção se harmoniza com a dos que identificam a felicidade com *a virtude em geral* ou com alguma virtude particular, pois *a atividade conforme a virtude é própria à virtude* (1098b30-32).

Os exclusivistas interpretam de modo restritivo uma outra passagem, quando, após ter discutido a importância das atividades virtuosas que são agradáveis por si mesmas, Aristóteles esclarece o que é a *eudaimonia*, identificando-a com a “melhor” das atividades virtuosas:

A felicidade é, portanto, a melhor, a mais nobre e a mais agradável coisa do mundo, e esses atributos não devem estar separados como na inscrição existente em Delos: ‘Das coisas, a mais nobre é a mais justa, e a melhor é a saúde, porém a mais doce é ter o que amamos’. Todos esses atributos estão presentes nas atividades virtuosas (*ταῖς ἀρισταῖς ἐνεργεῖαις*), mas essas (*ταυταῖς*) - ou uma única dentre elas, a melhor (*ἡ μίαν τούτων τὴν ἀριστήν*) – nós dizemos ser a felicidade (1099^a24-31).

Aqui, não há razão para supor que Aristóteles esteja se referindo às atividades virtuosas como se fossem opções excludentes, competitivas, de forma que a única melhor dentre elas será a opção a ser escolhida. Na verdade, ele defende que a felicidade é o melhor, o mais nobre e o mais agradável de todos os bens. Todas essas características se encontram nas atividades virtuosas e naquela atividade excelente da contemplação. Portanto, deve-se ver aí mais uma complementaridade entre as atividades virtuosas do que uma competitividade de uma em relação à outra. Por esta razão, a atividade moral (*praxis*) e a atividade intelectual (*theoria*) se complementam, constituindo a vida completa do homem feliz.⁶⁵

Não obstante, ainda é necessário que tais atividades virtuosas sejam integradas e prolongadas numa existência completa. Não basta que o indivíduo seja feliz durante algum

⁶⁵ Os dois tipos de vida, a saber, a vida política e a vida contemplativa, são os tipos considerados por Aristóteles como dignos de serem eudaimônicos, se se considera que o ser humano pode, enquanto humano (como ser composto), viver uma vida política, ou, enquanto havendo nele algo de divino, viver uma vida contemplativa. Segundo Bostock (2000, p.207), essa hipótese de leitura é plausível, pois concerne ao problema de como os dois aspectos de uma única vida são combinados um com o outro.

período de sua vida. A felicidade não é algo momentâneo. Somente após um certo período de vicissitudes e contingências sofridas com nobreza, é possível afirmar a felicidade de um homem:

Por que, então, não diremos que é feliz aquele que age conforme à virtude completa (*κατ'αρετην τελειαν*), e está suficientemente (*ικανως*) provido de bens externos (*τοις εκτοις αγαθοις*), não durante um período de tempo qualquer, mas por toda a vida (*τελειον βιον*)? Ou deveríamos acrescentar: 'E que está destinado a viver assim e a completar sua vida (*τελευτησοντα*) de acordo com ela? (1101^a14-18)

A favor desta concepção de completude da *eudaimonia*, pode-se analisar uma passagem anterior em que também ocorrem as expressões “virtude completa” e “vida completa”:

Porque, como dissemos, para a felicidade, é preciso não apenas virtude completa (*αρετησ τελειασ*), mas também uma vida completa (*βιου τελειου*), visto que muitas mudanças e vicissitudes de toda sorte ocorrem no decorrer da vida, e o mais próspero pode ser vítima de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo no ciclo troiano; e a ninguém ocorrerá dizer que é feliz aquele que experimentou tais vicissitudes e completou sua vida (*τελευτησαντα*) desgraçadamente. (1100^a5-9)

É evidente que a vida completa que constitui uma vida feliz não é composta pela contemplação ou por qualquer outra atividade considerada como a única ‘dominante’. Podemos desempenhar uma atividade artística como a dança e realizá-la em sua plena excelência, sendo, ao mesmo tempo, um bom professor de português, atencioso e amigável com os outros, realizando ainda outras atividades intrinsecamente virtuosas. No fundo, elas constituem a felicidade e a vida feliz como um todo.⁶⁶ É possível dizer que a vida política e a vida contemplativa, segundo Aristóteles, sejam vidas exemplificadoras da felicidade (livro I, 5). Contudo, afirmar que uma é mais elevada que a outra, melhor e mais perfeita, pressupõe um esquema de juízos e avaliações mais típicos do pensamento exclusivista.

⁶⁶ Cf. Bostock, 2000, p.211-212: “Obviamente, há várias espécies de ocupações que as pessoas realizam, e Aristóteles não nos oferece nenhuma razão para confinar a atenção somente à vida acadêmica e à vida política”. Cf. também Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, 2005, p.319-323.

Seria pertinente criticar esse esquema avaliativo que postula o valor de uma atividade em relação às outras, atribuindo certo *status* a um determinado modo de vida.

É preciso antes dizer, com Aristóteles, que é fundamental a atividade das virtudes práticas⁶⁷, seja ela atividade da coragem (*ανδρεία*), da liberalidade (*ελευθεριότης*), da magnificência (*μεγαλοπρέπεια*), ou da magnanimidade (*μεγαλοψυχία*), todas elas exaustivamente tratadas nos livros III e IV. Desse modo, é notável que todas elas têm em comum o valor ético do *kalon*, isto é, daquilo que é “nobre”, “belo” e “bom”. Aristóteles insiste recorrentemente nas noções de *kalon* e de *arete*. Ambas referem-se à excelência das atividades virtuosas. Por isso, “as ações de acordo com a virtude são nobres e são realizadas com vistas àquilo que é nobre”⁶⁸. Nesse sentido, *kalon* e *arete* possuem o mesmo significado.

Quando uma atividade se realiza de acordo com a virtude e com vistas ao que é nobre, Aristóteles atribui-lhe o valor intrínseco de uma conduta ética racional. Assim, é preciso ressaltar que uma vida, para ser completa e feliz, necessita de vivências, de experiências, de atividades intrinsecamente nobres (*kalai*). Aristóteles dá o exemplo do homem liberal:

Portanto, o homem liberal (*ο ελευθεριος*) doará tendo em vista o que é nobre (*του καλου ενεκα*) e corretamente (*ορθως*), pois o faz às pessoas certas, as quantias que convêm e no momento devido, com todas as demais condições que acompanham o ato de doar corretamente. E ele agirá assim com prazer e sem sofrimento, pois aquilo que é conforme à virtude (*κατ' αρετην*) é agradável e isento de sofrimento, e está longe de ser penoso. (*EN IV 1120^a25-28*)

Vimos, com efeito, que não seria possível pensar a felicidade sem considerar a virtude como seu elemento constitutivo no contexto das atividades nobres. Dir-se-ia, de acordo

⁶⁷ Veja também a importância atribuída por Bostock a elas. *Ibidem*, p.212.

⁶⁸ *EN 1120^a23-24*: “*Αι δε κατ' αρετην πραξεις καλαι και του καλου ενεκα*”.

com o filósofo, que a felicidade consiste precisamente nisso: a atividade excelente e nobre da alma. Não é possível afirmar que a atividade contemplativa seja a única atividade mais “nobre”, sem correr o risco de valorizá-la, e então, identificá-la com a própria felicidade. Uma figura virtuosa como o homem liberal também é feliz na medida em que exerce a sua excelência e realiza suas ações nobres. Assim, o homem magnânimo, o homem corajoso, o homem temperante realizam *nobremente* as suas atividades virtuosas e, portanto, são felizes na medida em que por meio delas realizam-se como agentes virtuosos.⁶⁹

Até esse momento, esclarecemos os aspectos fundamentais da concepção aristotélica de felicidade. Ao mesmo tempo, constatamos que é preciso analisar a relação entre os livros I e X da *EN*. Eles podem ser ou não coerentes um com o outro, dependendo de como se compreende a noção de felicidade. Ou seja, segundo o ponto de vista de que ela possui um fim dominante que é a contemplação, pode haver uma suposta incoerência entre os livros I e X, assim como entre o livro X e os livros restantes.⁷⁰ Mas tanto no livro I quanto nos outros, vemos a importância conferida à atividade das virtudes éticas, que de forma alguma podem ser menosprezadas, ou vistas como atividades que são meramente meios para os fins de uma outra. Veremos, no próximo capítulo, se a felicidade simplesmente se constitui como *a atividade da alma conforme à virtude*, sendo a atividade contemplativa apenas uma das formas dessa atividade. Desse modo, os livros I e X poderiam ser compatíveis entre si, e também a *Ethica Nicomachea* se tornaria um todo coerente. Isso parece relativizar o valor da atividade contemplativa, e diminuir a sua importância como fim ideal de felicidade. De

⁶⁹ Abordaremos o valor da nobilidade ética (*kalon*) no capítulo 3 da Segunda Parte, *A vida virtuosa e a nobilidade*.

⁷⁰ Incoerência que foi desfeita por alguns comentadores que se basearam numa concepção exclusivista. De certo modo, Kraut, ao desfazer essa incoerência, sublinha mais o caráter teórico da felicidade.

fato, não queremos priorizá-la, nem subestimar seu valor. Apenas consideramos que é possível redimensioná-la numa relação de complementaridade entre ela e as outras atividades virtuosas.

4. *Coerência e sentido na Ethica Nicomachea*

O próprio fato de Aristóteles retomar a discussão da *eudaimonia* no livro X, dando ênfase ao que já foi exposto no livro I, mostra uma continuidade na sua argumentação. O filósofo lembra que “a felicidade é o fim da natureza humana” (1176^a32 e ss.) e que ela não é um “disposição”(εξίσις), mas uma “atividade”(ενεργεια). Ora, como ele explica:

Nossa discussão será mais concisa se começarmos por resumir o que já foi exposto (*τα προειρημενα*). Dissemos que a felicidade não é uma disposição (εξίσις); se o fosse, ela poderia pertencer a alguém que passasse a vida inteira adormecido, vivendo como um vegetal, ou da mesma forma, a alguém que sofresse os maiores infortúnios. Se tais consequências são inaceitáveis e devemos classificar a felicidade como uma atividade, como dissemos antes (*εν τοις προτερον ειρηται*), e se algumas atividades são necessárias e escolhidas visando à outra coisa (*αναγκαιαι και δι'ετερα αιρεται*), ao passo que outras são escolhidas em si mesmas (*καθ'αυτασ*), é evidente que *a felicidade deve ser incluída entre as escolhidas em si (των καθ'αυτασ αιρετων)*, e não entre as que o são tendo em vista outra coisa. Com efeito, à felicidade nada falta: ela é auto-suficiente. Ora, as atividades escolhidas em si mesmas são aquelas em que nada mais se tem em vista além da própria atividade, e pensamos que as ações virtuosas (*αι κατ'αρετην πραξεισις*) sejam desta natureza, visto que praticar atos nobres e bons é algo escolhido em si (*τα γαρ καλα και σπουδαια πραττειν των δι'αυτα αιρετων*). (EN X 1176^a33-1176b9)

Nesse cap.6 do livro X, Aristóteles reconfirma sua própria posição já defendida anteriormente no livro I. Ele admite que a *eudaimonia* não pode ser associada à idéia de entretenimento, muito menos aos prazeres do corpo de uma vida dispendiosa. Sua insistência é clara:

Como tantas vezes afirmamos, (*καθαπερ ουν πολλακις ειρηται*) são valiosas e agradáveis aquelas coisas que assim parecem ao virtuoso (*τω, σπουδαιω*); e, para cada um, a atividade conforme à sua disposição de caráter é a mais desejável, e por conseguinte, é mais desejável para o virtuoso as coisas que são conformes à virtude (*κατα την αρετην*). (1176b24-26)

Sua posição nesse cap.6 coaduna-se com todos os livros da *EN* em que não se

descharacteriza a definição da *eudaimonia* como atividade da alma conforme à virtude. Contudo, sua argumentação toma uma direção bastante singular no cap.7, quando o filósofo acrescenta algo novo. Essa novidade complementa as observações que ele tinha estabelecido no seu raciocínio. Não se trata de algo completamente contrário ao que ele dissera antes, ou algo incompatível com a sua primeira discussão sobre a felicidade.

Mas, se a felicidade consiste na atividade conforme à virtude, será razoável (*ευλογον*) que ela seja uma atividade em consonância com a mais alta virtude (*κατα την κρατιστην*), e essa será a virtude do que existe de melhor em nós. E isso que existe de melhor em nós – quer seja o intelecto (*νουσ*), quer seja alguma outra coisa, esse elemento que pensamos ser o nosso guia natural e que nos dirige, tomando a seu cargo as coisas nobres e divinas, quer seja ele próprio divino, ou somente o elemento mais divino existente em nós – sua atividade conforme à virtude que lhe é própria, então, será a felicidade completa (*τελεια*). Já dissemos antes que essa atividade é contemplativa.⁷¹ (1177^a12-19)

É razoável (*ευλογον*) supor que Aristóteles esteja propondo a atividade contemplativa à uma audiência composta de homens educados – o **educado** em grego é *pepaideumenos* – uma audiência de ouvintes e aprendizes da ciência política. Ele considera que “se a felicidade consiste na atividade conforme à virtude, será razoável (*ευλογον*) que ela seja uma atividade em consonância com a mais alta virtude (*κατα την κρατιστην*), e essa será a virtude do que existe de melhor em nós”. Presume-se que tal argumento tenha sua razoabilidade. Então, nesse sentido, o argumento em favor da contemplação na *EN X-7*, é complementar em relação a toda a sua argumentação. O filósofo expõe assim vários aspectos que justificam esse ponto de vista em 1177^a19-1178^a11.

i) Essa atividade (*ενεργεια*) é a melhor (*κρατιστη*), pois não só é o intelecto a melhor

⁷¹ Aristóteles dissera-o no livro VI, quando se referia à virtude da parte mais elevada do intelecto, a mais elevada das virtudes, a saber, a *sophia*. Cf. 1145^a7-14: “Não obstante, a prudência não domina a sabedoria, que é a parte superior (*του βελτιονος μοριου*), assim como a arte da medicina não domina a saúde...”

coisa que existe em nós, como também os objetos com os quais ele se relaciona são os melhores entre os objetos cognoscíveis;

ii) é a mais contínua (*συνεχιστατη*), visto ser a contemplação da verdade mais contínua do que qualquer outra atividade;

iii) é a mais agradável (*ηδιστη*), pois traz consigo a pureza e a perenidade.

iv) é a mais auto-suficiente em relação à atividade do homem justo que depende das pessoas para agir virtuosamente. Não visa outro fim senão ela mesma, e ainda está associada ao lazer. Além disso, possui em si o seu próprio prazer. A auto-suficiência, o lazer e a ausência de fadiga são atributos que pertencem àqueles que exercem tal atividade.

A justificação da vida contemplativa emerge com o chamado *argumento da divindade*.

Tal vida se caracteriza por ser “divina” em comparação com a atividade das outras virtudes.

Mas uma vida assim é superior à vida humana, pois não será enquanto homem que ele viverá assim, e sim enquanto possui em si algo de divino (*θειον τι*), e esse elemento é superior à nossa natureza composta na mesma medida que o é também a sua atividade em relação às outras virtudes. Se, então, o intelecto (*νουσ*) é divino (*θειον*) em comparação com o homem, a vida conforme ao intelecto é divina em comparação com a vida humana.(1177b27-32)

Logo, Aristóteles argumenta que não é porque somos humanos que deveríamos somente ocupar-nos com as coisas humanas e mortais. Mas, ao contrário, deveríamos, tanto quanto possível, nos imortalizarmos e fazermos tudo para viver de acordo com a nossa parte mais elevada. Embora esta parte seja pequena em tamanho, ainda assim é superior em força e valor.

Com efeito, dir-se-ia que esse elemento é o próprio homem, uma vez que é a sua parte

dominante (*το κυριον*) e a melhor (*αμεινον*). Seria estranho, então, que o homem não escolhesse a vida de seu próprio ser, mas a de outra coisa. E o que dissemos antes se aplica aqui: aquilo que é próprio à natureza de cada coisa, é o mais supremo e o mais agradável para ele; dessa forma, para o homem (*τω, ανθρωπω*), a vida conforme ao intelecto é o mais supremo e o mais agradável, se o intelecto, mais que qualquer outra coisa, é o homem. Conclui-se daí que essa vida também é a mais feliz.(1178^a2-7)

A afirmação de que o homem é o próprio *nous*, e que este constitui, por natureza, o seu próprio ser não deveria nos parecer surpreendente, visto que Aristóteles também tinha dito em *EN* 1098^a3 que a vida podia ser compreendida como a atividade da parte que possui em si a razão, e exerce essa atividade pensante. Ele havia definido nesses termos: “É um tipo de vida de ação da [parte da alma] **contendo a razão**⁷² (uma [parte] dela como **obediente à razão**⁷³; a outra como **tendo a razão por si mesma e pensando**⁷⁴).” Essa parte que tem a razão por si mesma, e pensando, é a razão *tout court*, simplesmente a razão que pensa. Ou seja, a razão que inclui tanto o seu aspecto prático como teórico.

Assim, quando a razão pensa as coisas mais divinas e nobres, ela é o elemento divino, e até se supõe que seja o próprio homem. Poder-se-ia dizer que é uma razão divina pertencente à natureza humana. Todavia, ela é uma parte racional e teórica da alma humana, assim como a razão humana é a sua parte deliberativa e calculativa. Portanto, Aristóteles refere-se ao *nous*, tanto através de seu aspecto – digamos – teórico, quanto através de seu aspecto prático associado à ação. São aspectos de um mesmo *nous* com distinções e funções correspondentes. O mesmo intelecto (*nous*) pode ser entendido tanto como o pensamento teórico (*διανοια θεωρητικη*) quanto como o pensamento prático

⁷² *EN* 1098^a4: “του λογον εχοντος”

⁷³ *Ibid.*, 1098^a5: “επιπειθεσ λογωι”

⁷⁴ *Ibid.*, 1098^a5: “εχον και διανοουμενον”

(*διανοια πρακτικη*)⁷⁵. Suas atividades têm por objetivo o alcance da verdade, embora a atividade do primeiro se proponha a alcançar uma **verdade teórica**, e a do segundo, uma **verdade prática**. Assim, ambas atividades são constitutivas da capacidade intelectual humana.⁷⁶ É compreensível que Aristóteles conceda à contemplação seu valor intrínseco. Pois, quem cultiva o *nous*, nesse caso, seria o mais feliz dos homens e mais caro aos deuses

Ora, aquele que exerce a atividade segundo o intelecto (*κατα νοον*) e o cultiva parece desfrutar ao mesmo tempo da melhor disposição de espírito e ser extremamente caro aos deuses. Porque, se os deuses se interessam pelos assuntos humanos como nós pensamos, tanto seria natural que se deleitassem naquilo que é melhor e tem mais afinidade com eles (isto é, o intelecto), como que recompensassem os que o amam e honram acima de todas as coisas, zelando por aquilo que lhes é caro e conduzindo-se com justiça e nobreza. Ora, é evidente que todos esses atributos pertencem mais que a ninguém ao filósofo. É ele, por conseguinte, de todos os homens, o mais caro aos deuses. E será, presumivelmente, também o mais feliz. De sorte, que também neste sentido, o filósofo será o mais feliz dos homens.(1179^a24-33)

Podemos pensar a razão pela qual este argumento em favor da contemplação encerra o cap.8 da *EN-X*. Ao longo de todo esse capítulo, Aristóteles se depara não só com o problema de saber exatamente se a *eudaimonia* é uma contemplação ou uma atividade das virtudes éticas, como também com a relação entre as ambas formas de *eudaimonia* e as suas condições respectivas de efetivação, já que “ambas as formas de felicidade necessitam das coisas fundamentais à vida (*των αναγκαιων*)”(1178^a26)

Em que medida a contemplação poderia ser *pensada* junto com aquela atividade das

⁷⁵ Cf. *EN* 1139^a27-28. Para Aristóteles, o intelecto (*νοον*) é a parte racional da alma cuja função é o pensamento (*διανοια*). Nesse caso, o pensamento pode ser prático se apreende a verdade moral que resulta da escolha deliberada e do desejo reto, ou seja, a verdade das ações do domínio ético. E o pensamento pode ser teórico se apreende e contempla a verdade através das definições e demonstrações no campo da matemática, da geometria, etc.

⁷⁶ *EN* 1139^a26-31: “O pensamento relacionado ao estudo, e não à ação ou à produção, tem seu bom ou mau estado em ser falso ou verdadeiro, visto que a verdade é a função daquele que pensa. Mas a função daquilo que pensa sobre a ação é a verdade de acordo com o desejo reto.” A atividade do pensamento prático não é menos importante que a do pensamento teórico, e nem inferior, porque ambas atividades, embora distintas por natureza, são valorizadas por Aristóteles como atividades intrinsecamente valiosas e constitutivas da felicidade humana.

virtudes éticas, visto que ambas são discutidas conjuntamente e avaliadas segundo as condições práticas que Aristóteles nos força a examinar? Ora, o Estagirita já tinha sublinhado, de um modo até bastante pragmático, que a nossa natureza não seria auto-suficiente para os fins da contemplação (1178b34), uma vez que o contemplativo também necessita de bens externos para manter seu corpo. Ou seja, para manter a elevada atividade do *nous* eram necessários outros bens; não poderíamos negar estas condições, pois se fizéssemos isso, a própria contemplação seria impossível, mesmo que a consideremos a atividade mais auto-suficiente. A dificuldade parecer ser esta, a saber, como conciliar tais condições com esta suposta auto-suficiência da contemplação.

Esta dificuldade é tão considerável que, um pouco mais adiante no cap.9, ele recorre imediatamente ao fato de que aqueles que não tiverem condições adequadas de educação nem forem habituados e moldados pelas boas virtudes, não serão capazes de assimilar as razões da atividade contemplativa. Nesse caso, seria difícil incorporar o ideal filosófico. Mas, mesmo que sejam precárias as condições reais de efetivação, Aristóteles diz que ao menos é possível viver de acordo com as virtudes éticas. Porém, como fazê-lo, sabendo que a argumentação (*ο λογος*) e o ensino (*η διδασκη*) não têm uma influência considerável sobre a maioria dos homens? A educação através da assimilação de bons hábitos se impõe como uma solução.

É preciso cultivar primeiro a alma de quem aprende (*την του ακροατου ψυχην*), por meio de hábitos (*τοις εθεσι*), tornando-o capaz de gostar e de sentir aversão da maneira correta, analogamente ao modo com que se prepara a terra que deve nutrir a semente (1179b25-27)

Esta solução dada no cap.9 assinala uma condição intrínseca à *eudaimonia*: a educação

na virtude. Aristóteles pressupõe que o ouvinte seja “educado”, o *pepaideumenos*.⁷⁷ Não é, portanto, sem refletir sobre tais condições, e sem considerar esta dificuldade, que Aristóteles expõe seu argumento em favor da contemplação. Ele mostra aos seus ouvintes “educados” que tal ideal contemplativo é tão possível e válido quanto qualquer outro ideal, como o do ideal justo ou temperante. No fundo, como aspectos de uma mesma vida feliz, são atividades igualmente escolhidas por si mesmas e realizadas com plena excelência.

De nenhum modo, o ideal contemplativo diminui a importância da atividade das virtudes éticas e, muito menos, as suas justificativas negam, contradizem ou se opõem àquelas outras explicitadas logo no início da discussão (cap.6). Ao contrário, todas as justificativas que Aristóteles fornece, seja para a contemplação, seja para a atividade das virtudes éticas, se complementam e se afiguram como razões igualmente válidas.

Nesse sentido, não há uma asserção categórica de que a atividade contemplativa é a única forma de *eudaimonia perfeita*. Nem se pode afirmar que as duas formas de *eudaimonia* apresentadas por Aristóteles sejam irreconciliáveis, uma sendo superior à outra. É evidente que são caracterizadas diferentemente como a vida política e a vida filosófica, cada uma perseguindo fins diversos, mas isso não nos permite deduzir que Aristóteles esteja dizendo que a vida filosófica é a única forma de felicidade. O filósofo atribui à atividade das virtudes éticas um valor considerável, mesmo que a chame de felicidade de uma maneira secundária (*δευτερωσ*). Isso pode dar a impressão de que ela seja desvalorizada em relação à contemplação, que por sua vez, seria superior e primeira em relação àquela. No entanto, isso também não nega o fato de que ambas sejam as formas de felicidade tão

⁷⁷ Veremos com mais cuidado e aprofundamento essa questão no capítulo 4 da Terceira Parte, *A lei educativa e os bons hábitos*.

possíveis quanto justificáveis do ponto de vista racional e, ainda, atividades cujas excelências tornam-nas complementares uma com a outra. E Aristóteles justifica tanto uma quanto outra, pois, como veremos, ele apresenta a contemplação como uma atividade constituinte da *eudaimonia*, *uma atividade tão essencial quanto as outras atividades consideradas virtuosas*.⁷⁸

Por isso, as reflexões e os argumentos desenvolvidos nos cap.7-8 complementarizam os do cap.6. Se os cap.7-8 desenvolvem o argumento em favor da contemplação, não o fazem sem considerar também que esse ideal é incluído na definição da *eudaimonia* como “atividade conforme à virtude”⁷⁹. Ora, quando Aristóteles retoma a sua discussão, ele revalida novamente o argumento apresentado no cap.6, de sorte que temos uma continuidade argumentativa que se torna razoavelmente convincente.

Portanto, tanto a atividade contemplativa quanto a atividade das virtudes éticas seriam válidas dentro da concepção de *eudaimonia* de Aristóteles na *EN* I-X. Não seria possível vê-las como competindo entre si, pois tanto uma como a outra são perfeitamente convincentes e razoáveis para os seus ouvintes. Essas também eram as opiniões dos sábios como Sólon e Anaxágoras, mas, como Aristóteles observa: “contudo, embora essas afirmações também tenham um certo poder convincente (*πιστιν*), a verdade em assuntos práticos é mais bem percebida pela observação dos fatos da vida, já que estes são o fator decisivo (*το κυριον*)” (1179^a18-20). Assim, se a argumentação através da razão tem seus

⁷⁸ Discutiremos nos próximos capítulos a relação entre a atividade contemplativa e a atividade ético-política no contexto de uma vida excelente. Veja especialmente os capítulos *As relações entre as virtudes* e *O contexto político da felicidade* (Segunda Parte) e *A contemplação no contexto da vida excelente* (Terceira Parte).

⁷⁹ Desse modo, a contemplação se complementaria numa atividade ética e politicamente virtuosa, sem que uma se sobreponha à outra. Ambas estão, por assim dizer, compreendidas e incluídas na definição geral da “atividade da alma conforme à virtude”.

limites e nem todos escutam os argumentos, já que obedecem mais à paixão, o caminho da virtude ética ainda permanece uma condição indispensável e fundamental para a felicidade.

Mas, então, desdobra-se uma via que se pode trilhar: a senda da virtude, como mesmo Aristóteles nos assevera, é “rara”, “louvável” e “bela”⁸⁰. Por isso mesmo, ainda nos falta elucidar melhor o que Aristóteles chama de “atividade da alma conforme à virtude”. Por que é necessária uma vida virtuosa e quais são as condições para que ela seja concretizável? Falta-nos ainda percorrer um longo caminho para entender o que é uma atividade virtuosa e feliz, já que, revela-nos o filósofo, a felicidade exige a atividade de *uma vida completa*. (1101^a17) Portanto, a pergunta que agora precisaríamos responder é a seguinte: por que razão exatamente a felicidade depende do exercício completo de todas as virtudes? À medida que a alma humana se realiza na sua completude (de acordo com as virtudes), ela será mais capaz de alcançar uma vida feliz e completa?

⁸⁰ EN 1109a29: “...σπανιον και επαινετον και καλον”

Segunda Parte

A felicidade e o bem-viver na polis

1. *A concepção da alma virtuosa*

Nos capítulos anteriores, discutimos a noção de felicidade e vimos que ela se definia para Aristóteles como *atividade da alma de acordo com a virtude*, atividade esta que integra as virtudes éticas e intelectuais. Assim, no nosso horizonte de interpretação, configura-se uma noção de felicidade mais *integradora*. Nesse sentido, podemos dizer que há na felicidade aristotélica as idéias de *integralidade* e de *holisticidade*.

Ou seja, só seria possível uma vida feliz, se o homem puder conduzi-la como um ser integral e holístico, e não apenas como um ser contemplativo, ou mesmo como um ser corajoso. Sob tal perspectiva, Aristóteles tende sempre a enfatizar a vida feliz como uma atividade da alma virtuosa. Atividade que se dá pela operação (*εργον*) da própria alma no seu sentido mais integral e pleno. Não podemos, assim, desenvolver uma parte da nossa alma (por ex., a parte teórica/contemplativa), considerando que a única atividade suficiente para nos assegurar a felicidade seria a contemplação. E, por conseguinte, considerá-la *a felicidade por excelência*, sendo as demais formas de atividade virtuosa apenas “degraus” inferiores que nos levam a ela, como se fossem subordinadas e secundárias.

Se aceitarmos tal leitura, correremos o risco de comprometer toda a ética aristotélica. Ora, Aristóteles não cansa de insistir em que a felicidade é uma atividade da alma

considerada na sua totalidade¹. O ser humano se torna feliz na medida em que a sua alma age de acordo com a virtude, desenvolvendo-se numa atividade plenamente completa, integrada e holística. É uma atividade que envolve toda a alma, já que esta é um bem superior na escala dos bens que compõem a felicidade.

Na conhecida divisão dos bens entre os bens externos, os bens do corpo e os bens da alma, Aristóteles torna explícita a sua doutrina: a felicidade reside nos bens da alma (*EN* 1098b15; b19) A divisão dos bens já era professada por Platão nas *Leis* (743e)². O mestre de Aristóteles salientava que a alma era um bem elevado, em relação aos bens externos e ao bem do corpo, um bem de supremo valor, de cuja importância não deveríamos descuidar. Para sermos felizes, precisaríamos valorizar e cultivar a alma. Mas, Aristóteles acrescenta um dado novo: a felicidade depende não só da alma, mas, da sua *atividade*, da sua *energeia*.

Ora, os bens têm sido divididos em três classes, e alguns foram descritos como externos, outros como relativos à alma ou ao corpo. Consideramos como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma, e como tais classificamos as ações e atividades da alma...É também correto identificar o fim com certas ações e atividades, pois desse modo ele vem incluir-se entre os bens da alma, e não entre os bens externos.(*EN* 1098b13-20)³

Ou seja, é preciso que a alma exerça e desempenhe a sua atividade, efetivando-se e atualizando-se de modo completo. A atividade da alma virtuosa é essencial para qualquer cidadão da *polis* no contexto da boa vida. Assim, o político, como todo aquele que estuda a

¹ Cf. *EN* 1102^a18.

² Veja *Leis* 743e (Platão, *Tutte le opere*, V, trad.ital.Roma, Newton & Compton editori, 2005, pp. 251): “Entre todas as coisas são três em torno das quais se concentram as atenções dos homens, o cuidado da riqueza ocupa o último e terceiro lugar, se é corretamente estabelecido, o cuidado do corpo a posição intermediária e o cuidado da alma (*τησ ψυχης*) o primeiro lugar...” O Estagirita aceita essa divisão conhecida por Platão e pelo público em geral de filosofia, mas reformula a sua própria definição de bem orientada por sua filosofia prática; cf. *Pol* 1323^a22-27, sobre a divisão dos bens.

³ Cf. *EE* 1218b32-38: “Todos os bens são exteriores ou dentro da alma, e os bens da alma são os mais escolhidos, segundo a distinção estabelecida também nos tratados exotéricos. Com efeito, o saber, a virtude, o prazer se encontram na alma, sendo uma parte ou a sua totalidade pensados por todos os homens como um fim.”

ética, deve se preocupar em definir a alma, com o propósito de educá-la para a virtude. (*EN* 1102^a24).

Com efeito, a alma humana é uma totalidade num processo contínuo de atualização, cujas partes relacionam-se entre si cooperando e contribuindo uma com a outra na realização da felicidade. Embora tenha nela as partes irracional e racional, ela é um ser total atualizando-se em direção à superação do conflito psíquico, à integração de suas partes distintas, a uma espécie de atividade harmônica. Aristóteles nos explica que na alma considerada como um todo existem duas partes: a parte privada de razão/irracional (*αλογον*), e a parte racional/que tem razão (*λογον εχον*)⁴. Na parte irracional, encontramos aquela faculdade “vegetativa” (*θρεπτικον*), responsável pela nutrição e pelo crescimento, que não participa da parte racional, e nem é, por natureza, uma parte da virtude propriamente humana.

A alma tem uma parte racional (*λογον εχον*), e outra parte privada de razão (*αλογον*). Que elas sejam distintas como as partes do corpo ou de qualquer coisa divisível, ou distintas por definição, mas inseparáveis por natureza, como o côncavo e o convexo na circunferência de um círculo, não interessa à questão com que nos ocupamos de momento. Do elemento irracional, uma subdivisão parece comum e ser de natureza vegetativa. Refiro-me à que é causa da nutrição e do crescimento...ora, a excelência desta parte parece ser comum a todas as espécies, e não especificamente humana...deixemos de lado a parte nutritiva, uma vez que, por natureza, ela não participa da excelência humana (*ανθρωπικεσ αρετησ αμοιρον πεφυκεν*).(*EN* 1102^a29-1102b13)

É que a parte nutritiva nem será relevante para a atividade humana virtuosa. Se o homem só vive as ações virtuosas e viciosas em atividade consciente, aquela parte não terá uma importância significativa para a sua atividade racional, já que ela funciona mais durante o sono, num estado passivo da alma.

⁴ Cf. *EN* 1102^a29; 1141^a1, 1145^a3.

Mas, ainda na parte irracional, encontramos também a faculdade “apetitiva” (*επιθυμητικον*) e, de um modo geral, aquela faculdade “desiderativa” (*ορεκτικον*), que inclui a primeira. A parte desiderativa, a *orexis* que engloba as partes do querer (*βουλεσις*)⁵, do temperamento (*θυμοσ*)⁶ e do desejo (*επιθυμια*)⁷, é facilmente persuadida a seguir a parte racional, o *logos*⁸. Ou seja, é naturalmente suscetível aos ditames da razão. Tende a cooperar com o *logos*, no processo de desenvolvimento harmonioso da alma.

Parece haver na alma ainda outro elemento irracional, mas que, em certo sentido, participa da razão...Por conseguinte, o elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, a parte vegetativa não tem nenhuma participação na razão, mas, a parte apetitiva e, em geral, a parte desiderativa participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta (*κατηκοον*) e lhe obedece (*πειθαρχικον*) (1102b29-32).

Ou seja, na medida em que participam da razão e obedecem às suas ordens, elas podem ser vistas como “racionais”. O filósofo utiliza a imagem dos filhos que escutam o pai (1103^a3). Desse modo, há um processo de inter-relação recíproca entre as partes da alma, esta considerada como uma totalidade em ação, cujo movimento envolve os elementos irracionais e racionais do ser humano, resultando na própria atividade virtuosa da alma.

Por isso, Aristóteles afirma que enquanto “no homem continente, o elemento irracional obedece à razão, no temperante (*σωφρονοσ*) e no corajoso (*ανδρειου*) ele é mais dócil (*ευηκωωτερον*), pois concorda em tudo com a razão (*παντα ομοφωνει τωι-*

⁵ Rackham traduz *boulesis* por “wish”(vontade ou querer). Refere-se ao desejo racional, que é capaz de se adequar à parte racional.

⁶ Aristóteles chama essa parte por *thumos*, palavra que, em grego, pode significar paixão, espírito, coração, ira, valor. No contexto, o filósofo a utiliza para denominar a parte ardente e impetuosa do *temperamento, do ímpeto, da cólera*. Podemos concordar com Irwin (1999;323) que traduz por *spirit*, e esclarece que é “um desejo não-racional pelos objetos que parecem bons, não meramente prazerosos” e se produz por causa dos sentimentos enérgicos do agente. Encontram-se outras traduções como “*ardeur*”(ardor) de Bodéus (2004;372) ou “*anger*” (cólera) de Ross (1995;1815). Trata-se de um sentimento vigoroso e irracional que obedece mais facilmente à razão do que o mero desejo da *epithymia*.

⁷ É um desejo não-racional por um objeto prazeroso, como os desejos movidos pelas necessidades biológicas.

⁸ O *logos* é a parte propriamente racional da alma humana, da razão que faz com que os seres humanos, enquanto seres de razão, tenham consciência do bem, e não meramente do prazer. (IRWIN, 1999, p.346).Cf. *Pol* 1253a7-18.

λογω)⁹. Pressupõe-se o princípio de harmonia, já que o elemento irracional fala com a mesma voz da razão. Os sentidos de sintonia, concordância e harmonia estão sugeridos no verbo *homophonei*, reforçando a noção de uma totalidade harmônica em processo. Processo este que se manifesta, ora de modo desarmônico no incontinente, ora de modo harmônico no continente. Mas, no corajoso e no temperante, ou seja, nas almas virtuosas dispostas a agir conforme à razão, a harmonia almejada se concretiza de modo mais constante e estável. É esta idéia fundamental que Aristóteles persegue: mais do que salientar uma visão dualista e antagônica entre ambas partes distintas, ele propõe uma visão integradora e harmoniosa da alma, sem deixar de perceber que no processo de harmonização da alma ocorrem conflitos e desarmonias.

Assim, temos um quadro psicológico importante, onde se visualizam as partes da alma e as suas funções correspondentes. Cada parte tem a sua função específica no todo. Para que haja uma ação virtuosa completa, é necessário o funcionamento completo das atividades de cada parte da alma. Embora a parte vegetativa seja importante, ela não contribui diretamente para nenhuma ação virtuosa racional, já que ela se relaciona à função estritamente biológica de nossa alma. Isso não impede que ela seja, em certa medida, importante para o funcionamento do corpo e da alma humana. Mas justamente porque pertence também aos animais e às plantas, e não somente ao homem, ela não desempenha um papel determinante para a felicidade *humana*. Ou seja, ela não é *parte constitutiva da essência humana*, pois, não nos distingue enquanto “ser prático-racional”.¹⁰

Então, nesse caso, o que constitui propriamente a essência do homem? É preciso compreendê-la para que possamos compreender também a felicidade humana. Não é difícil

⁹ EN 1102b28-29.

¹⁰ Cf. EE 1219b26-1220a13.

compreender que a essência do homem é a sua alma enquanto atividade virtuosa. Basta que tenhamos em mente uma pessoa que age equilibradamente nos prazeres e nos sentimentos, sem estar numa atitude de excesso ou de deficiência em relação a eles. Uma pessoa que age adequadamente, conhecendo as razões e as circunstâncias apropriadas, e assim mantém-se numa disposição moderada em relação aos seus desejos e às suas emoções. E, em tal atitude, que é capaz de responder apropriadamente a cada caso particular de sua ação com plena efetividade. Estamos, assim, próximos da idéia fundamental do virtuoso aristotélico.

Com efeito, o ser humano que age virtuosamente, dispõe-se de maneira excelente naquilo que realiza a sua essência humana. Para atualizar a essência especificamente humana, serão necessários o bom desempenho e a compreensão racional inerente à ação. Ou seja, o indivíduo agirá *bem* e compreenderá a verdadeira razão de suas ações. É razoável dizer com Aristóteles que a essência do homem consiste na sua atividade racional excelente (1098^a14-16). Nesse aspecto, o homem só é *homem* verdadeiramente se agir conforme à sua parte racional, integrando os seus desejos, sentimentos e ações, numa ordem harmônica modelada pela razão. Assim, quando ele realiza bem a sua tarefa (*ergon*), que consiste numa “atividade da alma” (*ψυχησ ενεργειαν*) e, precisamente, nas ações realizadas com a razão (*μετα λογου*), ele se torna “um ser feliz”, integrado e completo.

Ora, ao dizer que a função do homem bom (*σπουδαιου ανδρος*) é realizar bem as ações, Aristóteles diz simplesmente que sua função residirá na realização completa, na completude. Isto é, se o homem completa (*apoteleitai*) uma obra e pratica bem (*εϋ*) as suas ações, isso não significa uma mera execução.¹¹ O homem ainda terá de fazer com que as

¹¹ Em 1106b8-10, Aristóteles afirma que, se todo conhecimento realiza bem (*εϋ επιτελει*) a sua obra (*εργον*), visando a sua mediania (*προσ το μεσον βλερουσα*), a virtude também visará a mediania, e será mais precisa do que a toda arte em geral, toda *techné*. A felicidade é uma obra a ser realizada através da

ações (*πραξιεις*) sejam acompanhadas pelo *logos*. Assim, agir excelente e racionalmente torna-se o próprio fundamento da felicidade humana.

Essa noção de completude nas ações excelentes significa, em última instância, a forma própria da atividade humana, quando esta se completa e se perfaz de modo pleno na dimensão racional. Guiado pela razão (*meta logou*), o homem realiza-se a si mesmo. Nesse processo de realização, ele põe as virtudes em ato, atualizando-as na sua vida.

Dentre elas, especialmente, as virtudes éticas são importantes na medida em que possibilitam ao homem agir numa disposição mediana em relação às suas ações e aos seus sentimentos (Cf.1106b16-28). Desse modo, enquanto o homem pratica a virtude ética, ele se mantém numa disposição (*εξις*) por meio da qual se comporta de modo apropriado e correto. Comportar-se bem (*ευ*) ou mal (*κακως*) depende da maneira como o homem se dispõe nos seus sentimentos (*παθη*) e nas suas ações (*πραξιεις*). Mantemo-nos (*εχομεν*) bem ou mal na medida em que nos dispomos violentamente (*σφοδρωσ*) ou fracamente (*ανειμενωσ*) nas ações e nos sentimentos. Se, porventura, mantemo-nos numa atitude de exagerada cólera, e a situação não pede esse tipo de ação e de sentimento, não estamos agindo virtuosamente, porque estamos excedendo e ultrapassando a mediedade. Mas, os homens são virtuosos e felizes na medida em que se dispõem a agir de modo moderado.¹²

Sendo assim, o homem que realizar as virtudes éticas, manter-se-á em harmonia com os seus sentimentos, seus desejos e suas ações. Não só agirá, como sentirá as suas emoções de

virtude, que alcança a mediania justa e correta. Essa mediania ou meio-termo é aquilo que todo grego apreciava na arte, na vida e na filosofia.

¹² Em relação à chamada “doutrina da mediedade ou do meio-termo”, seria estranho que alguém pensasse que exista uma mesma ação mediana e apropriada para todas as pessoas. De fato, segundo Aristóteles, não é possível que haja um mesmo meio-termo para todos. E, até para um indivíduo que confronta várias situações diferentes, não existe um meio-termo igual. O termo de Aristóteles é *meson* e se aplica “relativamente a nós” (*προσ ημασ*), de acordo com o contexto específico em que nos situamos. Cf. *EN* II, 6, 1106^a32-1106b9.

modo equilibrado em cada circunstância particular. Ora, como se trata de um processo de habituação através do qual ele vai modelando o seu caráter, a sua alma se tornará, por assim dizer, flexível e capaz de agir nas circunstâncias. A alma virtuosa adquirirá esse aspecto holístico e *harmônico* a partir de uma atividade constante e permanente, em que os elementos irracionais vão se harmonizando com a atividade da razão.¹³

Contudo, não há uma dominação de uma parte racional sobre a outra irracional. Tal dominação resultaria num desequilíbrio, numa desarmonia no que diz respeito à justa proporção e à beleza ética de nossas ações. Ao contrário, uma profunda harmonia deve surgir naturalmente, visto que, por natureza, o ser humano tende a ser racional e excelente. Trata-se de um processo simultaneamente natural e social, em que cada virtude é socialmente adquirida por meio das próprias práticas virtuosas; cada virtude atualiza com excelência a função do homem. A alma humana se encaminhará para a completude, a partir do momento em que compreende que cada virtude realiza a sua função.¹⁴

Sendo a felicidade uma atividade da alma de acordo com a virtude, é evidente que a alma deve agir de acordo com cada virtude. Mas, o que significa agir de acordo com cada

¹³ Ocorrendo a harmonia entre a parte racional e a parte irracional da alma, as virtudes éticas e as virtudes intelectuais poderão se coordenar e realizar a completude humana. A harmonia se realiza no prudente, pois este articulará as virtudes éticas com a reta razão (*orthos logos*), e ainda assim, verá a completude de toda prática virtuosa. Uma boa discussão dessa questão se encontra em Sarah Broadie (1991), pp.61-78.

¹⁴ Não há motivo para supor uma diferença intransponível entre a *Ethica Eudemia* e a *Ethica Nicomachea*, no que diz respeito ao argumento da função do homem. Na *EE* 1219^a35-39, diz-se que “como é única e mesma a função da alma e da virtude, a função da virtude será uma *vida virtuosa*. Isso é, então, o bem completo, que era precisamente a felicidade”. Em seguida, a felicidade é definida como *atividade da alma boa*, sendo uma atividade de uma vida completa segundo a virtude completa. Na *EN* 1098^a8-9, diz-se que a função do homem é a atividade da alma segundo a razão, sendo que a função de um homem é a mesma de um virtuoso (*σπουδαιου*). A diferença não é tão enorme a ponto de gerar uma diferença conceitual. Ainda em *EN* 1098^a13-20, Aristóteles diz que é uma certa vida, (*ζωη τινα*) que é a atividade da alma (*ψυχην ενεργειαν*) e as ações dela acompanhadas pela razão. Isto é, a vida de um homem virtuoso (*σπουδαιου ανδρος*). Trata-se da mesma idéia essencial, porém expressa de modo distinto. Considerando o vocabulário aristotélico (*ergon, psyche, energeia, spoudaios, dzoe, arete*), podemos dizer que na *EE*, sendo a felicidade *uma vida virtuosa* (*ζωη σπουδαια*) e a atividade da alma boa (*ψυχησ αγαθησ ενεργεια*), ela será a atividade de uma vida completa de acordo com a virtude completa. E na *EN*, ela é a atividade da alma de acordo com a virtude, e se houver mais virtudes, de acordo com a virtude excelente e mais completa, e ainda numa vida completa. No fundo, ambas éticas afirmam que a felicidade é a atividade da alma virtuosa.

virtude? É evidente que numa situação de perigo iminente, a alma agirá *de acordo com uma determinada virtude*, a saber, a virtude da coragem. Em vista disso, Aristóteles se preocupa até em dizer que o corajoso deverá agir visando a “nobilidade”, ou seja, o fim nobre-belo-bom. Isso justifica-se pelo fato de que há um valor intrínseco em qualquer ação virtuosa, cuja excelência reside na própria incondicionalidade do valor moral. O filósofo aprecia e julga que esse é o verdadeiro fim de nossas ações éticas. De fato, todas as nossas ações serão éticas sob a condição de manifestarem a sua nobilidade, ou seja, na medida em que se tornem fins intrínsecos, escolhidos por si mesmos, e não com vistas a outros fins. Por exemplo, o verdadeiro corajoso age em função da nobilidade, e não de uma recompensa em dinheiro. Ele age e compreende racionalmente que a sua ação é corajosa por si mesma. A sua ação se mostra incondicional, digna de ser escolhida por uma justificativa intrínseca. Portanto, ele não é forçado a ser corajoso. Ele sabe por que realiza tal ação e não outra.

Da mesma forma, o temperante agirá com a virtude da temperança em relação aos prazeres e às dores de modo intrinsecamente apropriado. Agir de acordo com a virtude não significa outra coisa senão agir conforme a nobilidade. Através de tal ação, o homem se desenvolve e amadurece, em cada momento, em cada situação de sua vida. A cada circunstância, será conveniente o uso de uma virtude. Portanto, sua felicidade será constituída pela presença das virtudes, porque cada uma lhe auxilia em cada caso particular.¹⁵

¹⁵ Há um belo livro de Nancy Sherman, *The Fabric of Character* (1989), que propõe um modelo de desenvolvimento humano que subjaz ao processo de habituação e de formação do caráter. Esse modelo leva em conta a relação completa e harmônica entre a parte irracional e a parte racional do homem. Assim, mesmo que uma criança tome as razões do adulto a partir de uma relação exterior a ela, ela irá internalizar as crenças e as razões do adulto maduro, e a sua própria razão irá modelar o seu desejo. Trata-se não de uma educação “dura” e “coercitiva”, mas, de um processo de maturação lenta e harmônica. Na medida em que ela se torna educável e capaz de se desenvolver graças à educação, ela poderá passar de um estágio a outro, adquirindo a capacidade racional. Todas as virtudes são essenciais no processo de confrontação com o mundo (p.166), já que existem diferentes situações que exigem diferentes virtudes. Aprendendo as diversas matérias e,

A virtude é a disposição pela qual o homem pode se tornar bom (*agathos*). Ele só se torna eticamente **bom** e um ser humano completo, porque a virtude lhe permite realizar de modo excelente a sua função humana (*EN 1106a22-24*)¹⁶. Não podemos desvalorizar as virtudes éticas, concebendo-as num grau derivativo e secundário. Segundo essa leitura, a vida ética seria menos valiosa em relação à vida intelectual. Elas poderiam ser combinadas na vida de um mesmo indivíduo, que tanto viveria uma vida ética como uma vida intelectual. Nesse caso, a “vida mista”, composta pelas atividades ética e intelectual, teria num nível primeiro e mais elevado, a vida intelectual, e num segundo nível, a vida ética. Ambas vidas seriam “felizes”, mas a vida intelectual participaria da felicidade no sentido mais essencial, enquanto a vida ética participaria num grau menor e secundário.

Essa leitura parece ser tão “platonizante” como a leitura exclusivista, já que a ênfase recai na forma ideal de felicidade: a vida intelectual. Ambas leituras sugerem uma escala hierárquica da noção de felicidade. De um lado, a leitura platonizante enfatiza a idéia de uma felicidade calcada numa vida mista, em que a vida intelectual predomina sobre a vida ética. Em outra perspectiva, a leitura exclusivista sustenta o princípio de que há duas vidas distintas, e não suscetíveis de serem combinadas: a vida ética e a vida intelectual. Esta última seria a vida mais feliz, e o indivíduo teria de escolhê-la como seu fim supremo. Seria seu fim exclusivo e dominante. Em contrapartida, quem vivesse a vida ética, seria feliz num grau menor e secundário.

De qualquer forma, ambas leituras sustentam a prioridade da contemplação como um fim supremo na constituição da alma humana, de sua felicidade e de sua atividade virtuosa. É

sobretudo, artes liberais como a música, que induzem à ação virtuosa, o indivíduo poderá viver uma vida de prazer e de felicidade. Cf. *Pol* 1337b5-1338^a13.

¹⁶ A frase grega “*η του ανθρωπου αρετη ειη αν η εξις αφ’ ης αγαθος ανθρωπος γινεται*”, literalmente quer dizer “a virtude do homem seria a disposição a partir da qual o homem se torna bom”; “*αφ’ ης εν το εαυτον εργον αποδωσει*”, significa “a partir da qual lhe permitirá a função”. (1106^a22-24)

como se pensássemos que a ética aristotélica fosse fundada no puro platonismo. Todas as ações humanas seriam realizadas com vistas à *theoria*. A felicidade humana hierarquicamente se dividiria em dois aspectos, podendo ser combinados ou não, sendo que um aspecto seria melhor, mais perfeito e valioso, e outro, menos perfeito e significativo. Talvez fosse um pouco estranho que Aristóteles sustentasse essa escala de valoração, de tal modo que a vida ética seria significativa apenas na condição de servir e promover a vida intelectual, ensejando o uso de uma virtude estritamente teorética.

Sabemos que minimizar a vida ética e privilegiar a vida teorética, acarretaria uma incompreensão da própria totalidade do ser humano, do seu ser enquanto agente virtuoso que se engaja e se dispõe apropriadamente em cada momento prático de sua existência. É nesse sentido que procuramos uma interpretação mais holística da alma e da sua felicidade. Quanto mais a alma realiza as suas virtudes, mais será propensa a uma vida feliz e completa. Justamente porque as virtudes realizam o homem, no sentido da completude harmoniosa da alma, da integração das suas ações e de seus desejos, do desenvolvimento holístico de seu ser.¹⁷

Ora, especialmente sem a virtude, o homem não agirá corretamente, o que significa, para Aristóteles, que ele não terá uma conduta acertada em relação aos sentimentos e às ações. A virtude, de um modo em geral, é uma disposição de caráter, um estado, uma *hexis*, que nos permite a escolha racional (*proairesis*) no que diz respeito à mediedade (*μεσσηση*) das ações e dos sentimentos. **Hexis** literalmente quer dizer “estar possuindo, possessão”, cuja

¹⁷ Em *Reason and Human Good in Aristotle*, Cooper (1986, 152) sugere que Ollé-Laprune e Gauthier sustentam essa concepção de vida mista composta pela atividade contemplativa e pela atividade moral. Sendo secundária, a atividade das virtudes éticas participaria da essência da felicidade num grau menor, enquanto a atividade do pensamento puro ou do espírito seria, por essência, a própria felicidade. Por outro lado, os exclusivistas como Kraut, *Aristotle on the Human Good*, pp.21, e Kenny *Aristotle on the Perfect Life*, pp.88-89, sustentam que há duas vidas distintas, situadas em níveis distintos, e até incompatíveis entre si. Ambos tipos de interpretação podem ser criticados, levando em conta a concepção holística da felicidade que aqui proponho.

origem provém do verbo grego *echo*, que significa ter, manter, etc. Pode-se entender *hexis* como um tipo de estado de caráter do indivíduo que “é disposto a fazer F porque inclui a tendência a fazer F nas ocasiões corretas, já que o estado foi formado pelas atividades repetitivas, isto é, pela habituação na prática regular de ações F”(IRWIN, 1999, p.349). Não se trata de um hábito adquirido mecanicamente, mas de uma disposição cultivada por um processo prático resultando numa certa tendência de ação sempre quando ocorrem determinadas circunstâncias.

Aristóteles diz que é uma *disposição proairética*, ou seja, de escolha, de seleção, de decisão. A virtude, como disposição de escolha cultivada pelo processo prático-educativo, tende a escolher racionalmente, já que toda escolha vem acompanhada pela razão e pelo pensamento (1112^a16). As virtudes são **escolhas** (*προαιρεσις*) ou **não sem escolhas** (*ουκ ανευ προαιρετωσ*). Em última instância, elas mesmas são escolhas racionais. Impregnadas de razão, elas permitem uma certa disposição prática e racional na conduta ética (1106^a3). O fato é que elas escolhem a mediedade, o meio-termo, a **mesotes**, relativamente às nossas ações que tanto podem ser excessivas como deficientes. A sua tarefa é nos dispor numa certa atitude moderada e conveniente a cada circunstância.

Como precisamos sempre agir de modo conveniente e correto em cada situação, será fundamental a disposição prática que determina a medida correta de nossas ações. Através da confrontação com o mundo prático, Aristóteles se preocupa em fornecer uma espécie de diagnóstico capaz de abarcar o sentido das escolhas humanas. Com o desenvolvimento de suas capacidades cognitivas, é possível ao homem modelar o seu caráter, as suas ações em toda situação particular. Como diz Aristóteles:

(...) Em relação aos sentimentos se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que nos dispomos de um certo modo

(διακεισθαι πωσ) (EN 1106^a4-7)¹⁸

Por isso, ele reforça a importância da virtude. É ela que nos permite dispor de um certo modo, determinando a mediania entre os dois vícios, o excesso e a deficiência.

A virtude (*αρετη*) é, pois, uma disposição de escolha (*εξις προαιρετικη*) que consiste numa mediedade, relativamente a nós (*εν μεσοτητι ουσα τη, προσ ημασ*), que é definida por referência à razão (*ωρισμενη, λογωι*), isto é, à razão com referência a qual o prudente definiria (*φρονιμοσ ορισειεν*). É uma mediedade entre dois vícios, o do excesso e o da deficiência.(1107^a1-2)¹⁹

Podemos agir na mediedade e nos dispormos de uma certa maneira (*διακεισθαι πωσ*) graças à virtude que “acerta o meio termo”(στοχαστικη του μεσου) nesse difícil e delicado equilíbrio. Por isso, graças a uma disposição de escolha racional (*εξις προαιρετικη*) que nos leva à mediedade, à ação correta, e à felicidade, podemos agir de modo ético e racional.²⁰

¹⁸ Em relação às situações particulares e difíceis, em que se admitem as possibilidades de erro e de acerto, Aristóteles sublinha que a virtude será louvável, pelo fato de atingir o meio-termo. Cf. 1109b13-27.

¹⁹ Leio essa definição de virtude, tomando a tradução de Irwin. Ele toma a expressão *horismenei logoi* e traduz por “definida por referência à razão”(1999, 25). Bodéüs discorda de tal expressão, tomando *horismene logoi*. Assim, a sua tradução é bem diferente: “...a virtude é um estado de decisão que consiste numa mediedade fixada relativamente a nós. É a sua definição formal e é assim que definiria o homem sagaz.” Ambas traduções são possíveis dados os manuscritos existentes, mas, prefiro a de Irwin, porque a de Bodéüs descaracteriza o papel da razão na determinação da mediedade.(2004, 116)

²⁰ Cf. EN 1107^a8; 1109^a20-24.

2. *As virtudes*

Não é casual que Aristóteles, após a sua discussão sobre a divisão da alma, tenha justamente sublinhado a importância das virtudes na modelação da alma. Por que ele discutiria a divisão da alma, e em seguida, estabeleceria que a mesma distinção das partes da alma equivale à distinção entre as virtudes éticas e intelectuais, antes de prosseguir no estudo das virtudes (livros II-VI)? E, ainda, conceberia que da mesma forma que as partes da alma podem se harmonizar, as virtudes éticas e intelectuais podem se harmonizar na figura do virtuoso, e sobretudo, na sua conduta ética?

A relação complementar e recíproca só se torna possível porque, em *EN* II, 2, 1103b33-36, Aristóteles postula que há uma reta razão (*ορθοσ λογος*) que orienta a ação (*πραττειν*), que a conduz de uma certa maneira em relação às outras virtudes (*πως εχει προς τας αλλασ αρετας*). A reta razão é o próprio ponto de articulação entre as virtudes no campo da *praxis* humana. Quem age com a reta razão, articula racionalmente de modo prático e correto as suas ações. Se um homem temperante age de acordo com a reta razão, ele desejará as coisas corretas, na maneira correta, no momento correto, tal como *o logos* ordena (Cf. 1119^a21; 1119b15-18). A parte apetitiva de sua alma se harmoniza com a razão (*το επιθυμητικον συμφωνειν τω, λογω*). O mesmo ocorre no corajoso, quando este suporta os perigos com vistas à nobilidade, e tal como a razão lhe prescreve (Cf. 1115b13; 1115b20). Por isso, Aristóteles diz em *EN* III 5:

Quanto às virtudes em geral, esboçamos uma definição do seu gênero, mostrando que são meios, e também que são disposições de caráter; e, além disso, que certas ações produzem-nas, e elas nos causam a praticar as mesmas ações de acordo com as próprias virtudes, tal como a reta razão prescreve (1114b26-29)

Ora, essa articulação adquire um sentido muito preciso, porque a razão humana prática (a reta razão) ordena racionalmente (*ταττει*) o que se deve fazer e o que se deve evitar em determinada situação. Por exemplo, se o sujeito age de acordo com a temperança, ele o fará de modo efetivo com o auxílio da reta razão. Noutras palavras, ele agirá conforme a uma virtude ética guiada e orientada pela virtude da prudência (*φρονησις*). Portanto, Aristóteles já explicita no livro II, para depois, confirmar no livro VI (Cf. 1138b18-36) que a prudência determina conjuntamente com as outras virtudes (e não separadamente) a mediedade de nossas ações com vistas à realização da felicidade.

Em todas as disposições de caráter (*εν πασαις γαρ ταις ειρημεναις εξεσι*) que mencionamos, assim como em todos os demais assuntos, há uma meta a que visa o homem dotado de razão (*τον λογον εχων*), ora intensificando, ora relaxando a sua atividade, e há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meio-termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta razão (*κατα τον ορθον λογον*) (1138b21-25).

Se admitimos a articulação entre a virtude da prudência (reta razão) e as outras virtudes (disposições de caráter), podemos admitir também a articulação entre a parte que se refere ao nosso caráter e a parte que se refere ao nosso pensamento. Ou seja, o indivíduo poderá associar uma parte irracional suscetível de se orientar pela parte racional com aquela parte propriamente racional, respectivamente, a virtude de caráter com a virtude da prudência que orienta toda a ação correta.

De fato, Aristóteles sugeriu uma pequena enumeração das virtudes importantes no contexto da divisão da alma, quando no final de I.13, ele menciona as virtudes da liberalidade e da temperança. Estas são compreendidas como virtudes éticas, porque se referem ao caráter do homem (*ηθουο*), e as virtudes intelectuais/dianoéticas são aquelas virtudes da parte intelectual do homem, tais como a sabedoria, a inteligência e a prudência.

Essa primeira enumeração já revela que Aristóteles deixa bem explícita a sua concepção ética: não é possível sermos felizes **sem a presença das virtudes éticas e dianoéticas**.

É evidente que o homem deve exercer ambas espécies de virtude, tanto as que estão conectadas à sua disposição de caráter como aquelas que são associadas à sua atividade pensante. No fundo, todas devem ser atualizadas a fim de que o homem possa se tornar um ser completo. Como devemos, então, compreender a relação entre as virtudes, uma vez que Aristóteles já nos indicou a importância delas para a definição da felicidade? Em primeiro lugar, lembremos que:

o bem humano (*ανθρωπινον αγαθον*) torna-se uma atividade da alma de acordo com a virtude, e se há mais virtudes, de acordo com a melhor e mais completa. (1098^a17-19)

Assim, todas as virtudes estão integradas num processo de atividade, de *energeia*. Não nos caberia escolher uma virtude tal como a virtude da sabedoria e agir estritamente de acordo com ela. Ou ainda, escolher a virtude da prudência, e ignorar a virtude da sabedoria. Tanto num último caso como no primeiro, incorreríamos numa atitude unilateral e parcial. A identificação parcial do homem com um aspecto de sua alma criaria uma desarmonia, uma incompletude.

O que Aristóteles simplesmente diz é que “se há mais virtudes”, o homem agirá segundo a virtude “melhor e a mais completa”(1098^a19). Tal virtude manifestaria nela a excelência e a completude de todas as outras virtudes. Ou seja, pelo fato de ser a melhor e mais completa, ela é capaz de englobar as demais virtudes. Há uma relação de complementaridade e de integração, e não de dominação ou de mera participação.

A virtude mais completa postulada em *EN I, 7* – no final do argumento da função do homem – não excluiria a atividade das outras virtudes. Ela não seria mais aquela em relação

a qual todas as outras virtudes seriam escolhidas (leitura intelectualista-exclusivista). Como também não seria considerada a virtude mais perfeita em função da qual as outras seriam meras formas imperfeitas que dela participariam num nível inferior (leitura intelectualista de viés platônico). Em suma, 1) a virtude melhor e mais completa não é hierarquicamente exclusiva e dominante em relação às outras. E, também, 2) não é uma forma platônica mais perfeita da qual as outras seriam formas participantes.

Ambas leituras implicam na desconsideração de algumas características que o próprio filósofo declarou em várias passagens da *Ethica Nicomachea*: em primeiro lugar, a idéia do valor intrínseco e incondicional da nobilidade excelente (*καλον*) atribuído por Aristóteles a cada virtude (1097b3; 1115b22); em segundo lugar, a relação essencial e intrínseca de cada virtude com a outra (1145^a1); e, em terceiro lugar, todas as virtudes estão conectadas de modo holístico, isto é, de modo complementar e cooperativo, na realização da função humana e da felicidade humana.(1144^a5-10).

Agir segundo a virtude mais completa não significa escolher *uma virtude mais perfeita*, como alguns comentadores (Kraut e Kenny) sugerem. Como se o homem, diante de duas possibilidades de felicidade - a vida contemplativa e a vida política - não pudesse senão optar por uma delas. Ora, nesse tipo de leitura, como a vida contemplativa é aquela que se realiza segundo a virtude da sabedoria - e esta é a virtude perfeita - o homem, nesse caso, escolherá a vida de um sábio filósofo. Logo, somente através dessa escolha parcial, torna-se-á um homem mais feliz e perfeito.

Contudo, podemos compreender a frase “se há mais virtudes, segundo a virtude melhor e mais completa”(κατα την αριστην και τελειοτατην), considerando a virtude da

justiça²¹. Porque Aristóteles diz que a virtude da sabedoria é apenas uma parte (*μεροσ*) da virtude total (*ολησ αρετησ*), uma virtude tão essencial quanto a prudência na realização da função humana (1144^a5). No livro VI, 12, a função ou o *ergon* se define de um modo constitutivo e essencial pelo fato de se realizar de acordo com a sabedoria, a prudência e a virtude ética.

Então, em primeiro lugar, diremos que elas (a sabedoria e a prudência) são necessariamente escolhidas por si mesmas (*καθ' αυτασ αναγκαιον αιρετασ αυτασ ειναι*), porque são as virtudes de cada parte da alma, mesmo se nenhuma delas produzisse nada. Além disso, elas, de fato, produzem, mas, não como a arte médica produz a saúde, e sim como a saúde produz a saúde. É assim que a sabedoria produz felicidade, pois **sendo ela uma parte da virtude total** (*τησ ολησ αρετησ*), torna o homem feliz, porque lhe é inerente e se atualiza. E ainda, a função (*εργον*) do homem somente se completa quando está de acordo com a prudência (*κατα την φρονησιν*) e a virtude ética (*την ητικην αρετην*), pois, esta faz com que nosso objetivo seja certo, e a prudência, com que escolhamos os meios corretos. (A quarta parte da alma, a nutritiva, não tem nenhuma virtude que contribua para a função do homem, pois não depende dela agir ou não agir). (EN 1144^a1-6)

Ou seja, não é possível superestimar a sabedoria, a prudência, ou a virtude ética isoladamente, porque todas as espécies de virtude estão integradas na virtude total; todas realizam a função humana. Se Aristóteles diz que a sabedoria é **parte da virtude total**, ela pertencerá à virtude da justiça? O que seria exatamente essa virtude total? Diz-se que é um tipo de justiça baseada no respeito à lei e ao interesse comum da comunidade política. A própria função dessa virtude é assegurar a integração das demais virtudes, e associada ao contexto prático e político, possibilitar as relações éticas no seu sentido mais pleno.

Essa forma de justiça (*δικαιοσυνη*) é, portanto, **uma virtude completa** (*αρετη τελεια*), porém não em absoluto, e sim em relação ao nosso próximo. Por isso, a justiça é considerada muitas vezes a maior (*κρατιστη*) das virtudes, e “nem Vésper, nem a estrela d’alva são tão admiráveis; e proverbialmente, “na justiça, estão compreendidas todas as virtudes.”E ela é a virtude completa

²¹ Os exclusivistas como Kraut e Kenny, lendo *teleiotaten* como mais final, mais perfeita, compreendem a virtude da sabedoria como aquela virtude mais perfeita.

no sentido pleno do termo (*μαλιστα*), por ser o exercício da virtude completa (*οτι της τελειας αρετης χρησης εστιν*). É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros. (EN 1129b25 e ss)

A justiça, sendo a virtude completa, inclui as outras virtudes, visto que ela permite a socialização, isto é, a atividade pela qual o ser humano se torna cidadão se relacionando com um outro cidadão, exercendo as várias virtudes em qualquer situação social. Ora, ela requer o uso completo de todas as virtudes. Assim, na medida em que o homem se torna liberal, ele age de acordo com a virtude da liberalidade, distribuindo e dando os bens de modo excelente. Se ele age conforme à mediedade corretamente determinada pela prudência, ele estará agindo sob as determinações racionais da razão prática. Mas, ele pode ainda ser “justo”, ao distribuir para si e para um outro o que é igual de acordo com a proporção. (1134^a1 e ss). Desse modo, ele é ao mesmo tempo, liberal, prudente e justo.

As virtudes da liberalidade, da prudência e da justiça resultam numa prática mais completa e auto-suficiente. Nesse contexto ético-político, o homem se torna liberal, prudente e justo, em última análise, um ser social e politicamente virtuoso. Justamente o virtuoso (*αριστος*) utiliza a virtude não somente para si próprio, mas para o outro (1130^a7-8). Por essa razão, se todas as virtudes particulares como a temperança, a prudência e a sabedoria são exercidas acompanhadas pela justiça, elas terão como finalidade a relação harmoniosa e proporcional com o outro. Portanto, a justiça é a virtude completa (*τελεια*) e a maior das virtudes, porque é exercida com vistas ao outro e à comunidade política. A justiça, cujo exercício pertence ao homem mais virtuoso:

não é uma parte da virtude (*ου μερος αρετης*), mas **a virtude total** (*ολη αρετη*), e a injustiça contrária não é uma parte do vício, mas um vício completo. (1130^a8-10)

Assim, viver segundo a virtude completa, significa viver de modo proporcional e justo na relação com os membros da comunidade política. Na medida em que se relaciona com o outro, o homem está exercendo as virtudes de modo mais completo. Aí está o significado filosófico do que entendemos por **viver de acordo com a virtude completa**: viver de acordo com as virtudes da sabedoria, da prudência, etc., numa relação justa com a comunidade política. Sem a justiça, as outras virtudes permaneceriam incompletas, inefetivas do ponto de vista prático-social.

Por isso, é no contexto das relações humanas que devemos abarcar a importância da ética e o desempenho das virtudes. Para clarificar melhor a questão: por que motivo as virtudes se integram? A razão é simples. Elas estão enraizadas no tecido social, isto é, determinam a racionalidade das ações éticas em relação com a comunidade, a lei, o bem-comum, em última análise, com todo cidadão da *polis*. É a partir desse solo político-social que as virtudes podem ser conectadas como elos de uma só cadeia. Assim, elas permitem uma justificação social e racional da atividade ética, uma fundamentação prática. Asseguram uma compreensão racional de nossas decisões, tanto no que diz respeito aos meios, como ao fim escolhido. Assim, o homem compreende gradativamente que as suas decisões devem ser impregnadas de uma inteligibilidade racional. Isso faz com que ele tenha a compreensão de que suas ações e decisões são escolhidas por si mesmas, e não com vistas a nenhum outro fim.²²

²² Bodéüs (2004, 342) comenta que a prudência nos permite atingir o fim último, na medida em que faz a ligação entre todos os desejos particulares. É ela que articula corretamente os nossos desejos e a escolha de nosso fim. “Sem ela, cada um dos desejos se tornaria um fim autônomo. Com ela, ao contrário, nenhum desejo pode ser orientado senão em relação a um mesmo fim, o qual não pode ser atingido em cada ocasião, senão quando possuímos todas as virtudes (o que quer dizer a virtude perfeita ou ainda a justiça...” Ora, a virtude da justiça, como vimos, é principalmente a virtude completa, porque é o uso completo da virtude (*teleia tês aretês chrêsis*). Aliás, a definição é idêntica àquela dada em *Pol.* 1328^a38, 1332^a9: “atividade e uso completo da virtude”. Há uma cooperação entre as virtudes éticas, a prudência e a justiça, na medida em que

Na medida em que o homem compreende de maneira efetiva que seus atos são *racionais*, isto é, impregnados de *logos*, ele se convence verdadeiramente de que deve praticar um ato X, e não Y ou Z em relação a seu próximo. Por isso, Aristóteles diz que quem exerce a justiça, exerce uma virtude mais completa. Mas isso não significa que a virtude da justiça se sobrepõe às outras virtudes, como, por exemplo, à prudência ou à sabedoria. Quem age de modo justo, necessariamente age em conformidade com a prudência, pois é esta que assegura a articulação correta e racional dos meios e do fim escolhidos. Noutras palavras, a adequação entre os meios e o fim na escolha e na ação. Quando todas as virtudes éticas são acompanhadas pela prudência (1144b28), nossas ações e escolhas se fundamentarão na esfera da racionalidade, e conseqüentemente, agiremos virtuosamente no caminho da felicidade.

Ora, Aristóteles se assemelha a Sócrates e a Platão no que diz respeito à justificação racional de nossas ações. Mas, particularmente, Aristóteles se diferencia deles pelo fato de estabelecer uma justificação racional *prática*: não é mais possível uma fundamentação metafísica da ação. Quer dizer, a ação não é fundamentada ou justificada por uma Forma ideal de Bem apreendida pela razão teórica. O Estagirita não admite, portanto, a idéia platônica de Bem como instância fundadora da ação ética, da qual todas as outras formas de ação seriam derivadas. Isso significa que a racionalidade da ação ética se constrói num processo de agenciamento baseado na atividade do pensamento prático. Este último tem como seu objetivo traçar as regras da ação ética, elaborando uma norma extraída da própria experiência da vida, e não de um plano metafísico de Formas abstraídas. Enfim, esta norma racional de conduta prática seria posteriormente reconhecida e vivida pelos cidadãos

comprendemos que os desejos e as ações devem ser articuladas racionalmente, e numa relação política justa com os cidadãos que vivem na *polis*. Cf. Bodéus (2004), pp.231.

virtuosos da *polis*.

Daí por que Aristóteles atribua uma imensa importância à prudência, já que ela delibera com excelência tanto sobre um fim particular como sobre um fim geral de nossa vida, a saber, a felicidade que consideramos o fim mais elevado.

Se, pois, é próprio dos prudentes (*φρονιμων*) o ter deliberado bem, a excelência da deliberação (*ευβολια*) será a correção (*ορθοτησ*) no que diz respeito àquilo que conduz ao fim de que a prudência (*φρονησισ*) é a concepção verdadeira.(1142b31-34)

Ora, o prudente é aquele que delibera de modo correto sobre um fim particular, uma ação específica a ser realizada numa dada situação. Mas, alcança também uma concepção verdadeira (*αληθησ υποληψισ*) em relação ao fim mais amplo e geral, a saber, a felicidade. Portanto, a prudência como uma virtude intelectual prática não pode ser vista como um meio instrumental que serve a um outro fim, seja aos bens externos, seja à virtude da sabedoria. Nem poderá ser “dominante” em relação à sabedoria, ou sobre a melhor parte da alma (1145^a7). Segundo o filósofo, “assim como a arte médica não domina a saúde, pois não se serve dela, mas fornece os meios de produzi-la, e faz prescrições no interesse da saúde, mas, não à saúde”,²³ a prudência prescreve e escolhe os meios corretos, deliberando excelentemente sobre as ações que nos conduzem ao fim escolhido.

Ele ainda diz que a virtude ética permite-nos alcançar o fim, enquanto a prudência nos leva a adotar os meios que levam ao fim.²⁴ Ora, isso não deve ser entendido como se a prudência servisse à virtude ética, apenas porque esta última determinaria o fim geral (*το τελος*), enquanto aquela adotaria os meios (*τα προς το τελος*). O fim escolhido racionalmente somente pode ser alcançado porque os meios são corretamente assegurados

²³ *Ibid.*, 1145^a8-10.

²⁴ *Ibid.*, 1145^a6.

pela prudência. Mas, os meios (a palavra pode gerar equívocos) não são instrumentais, e sim, fins intrinsecamente escolhidos por si mesmos, visto que é por meio de ações práticas virtuosas que alcançamos corretamente a felicidade. Não há subordinação, mas uma conjunção direta entre as virtudes éticas e a virtude da prudência na busca da felicidade. Trata-se mais de ver a **cooperação** entre as próprias virtudes, uma vez que o próprio filósofo afirma que não é possível ocorrer a separação delas.

Do que se disse fica bem claro que não é possível ser bom na acepção estrita do termo sem a prudência, nem ser prudente sem virtude ética. E desta forma, podemos também refutar o argumento dialético de que as virtudes existem separadas umas das outras, e o mesmo homem não é perfeitamente dotado pela natureza para todas as virtudes, de modo que poderá adquirir uma delas sem ter adquirido uma outra. Isso é possível no tocante às virtudes naturais, porém não àquelas que nos levam a qualificar um homem absolutamente de bom; pois, a presença da prudência, que é una, implica ao mesmo tempo, a presença de todas (*αμα γαρ τη, φρονησει μια υπαρχουση, πασαι υπαρξουσιν*) (1144b30-1145^a2)

As virtudes possuem um valor intrínseco, cada qual sendo inerente a uma parte da alma.²⁵ Nesse caso, as virtudes da prudência e da sabedoria correspondem às partes distintas da alma, àquelas partes intelectuais e racionais escolhidas por si mesmas, mesmo que elas não produzam nenhum resultado imediato. É fundamental que ambas sejam consideradas pelo valor intrínseco próprio a cada uma, visto que são partes da causa formal da felicidade.²⁶ Ambas virtudes da alma desempenham funções importantes na atividade humana e, quando vêm associadas à justiça, elas permitem a realização da função do homem, cuja própria essência é ser um animal político dotado de *racionalidade*.

²⁵ Cf. *EN* 1144^a1-2. Aristóteles expressa claramente dessa forma: as virtudes (*τασ αρετασ*) sendo (*ουσασ*) cada uma (*εκατερων μοριου*) da alma.

²⁶ Como diz Irwin num breve comentário (1999, p.252): “Aristóteles mantém o intrínseco valor da sabedoria e da prudência. Estas são partes da causa formal da felicidade”. Ou seja, a forma da felicidade, por definição, é explicada simultaneamente pelas atividades virtuosas da prudência e da sabedoria. Há uma explicação formal do fato de o indivíduo ser feliz. Assim, como dizemos que “ele é saudável porque seu corpo está numa condição saudável, que é...(dando detalhes); portanto, dizemos em que consiste a saúde. Similarmente dizemos ‘ele é feliz porque ele é sábio e...(adicionando outros componentes)’; portanto dizemos em que consiste a felicidade” .

Podemos perceber a concepção de uma atividade cooperante e holística entre essas partes da alma no *De Anima*. A função do intelecto teórico não é agir, mas apenas pensar. Falta-lhe um componente do desejo (*ορεξις*). Este último só se encontra associado ao intelecto prático. É na união entre o desejo e o intelecto que realizamos as ações. Por isso, Aristóteles diz que “tampouco a parte intelectual (*το λογιστικον*) ou que é chamada por inteligência (*νους*) imprime o movimento”(432b27-28). Se uma ação precisa ser realizada, é necessário que ao intelecto se acrescente o desejo, aquela parte irracional que nos impele para algum objeto sensível percebido. Quando tal desejo se associa com o intelecto, tal união resultará numa ação. Considerada isoladamente, a inteligência especulativa não age, não persegue e nem evita alguma coisa.

A inteligência especulativa (*ο θεωρητικος*), com efeito, não considera nenhuma ação (*πρακτον*) a realizar, e não diz nada em relação ao que se evita e ao que se persegue, enquanto que a ação sempre implica a fuga ou a perseguição de alguma coisa. (*DA* 432b27 e ss.)

A parte teórica da alma humana, *ο nous theoreticos* considerado por si só, não age e não realiza nada, mas apenas “pensa” (*νοει*). Poderá apenas pensar, mas não agir. Justamente porque o seu fim não é movimento (*κινεσις*) nem ação. Portanto, não se dirige a algum bem prático (*DA* 433^a30). Aristóteles dá o exemplo do incontinente, que pode possuir o conhecimento da medicina, mas não cura (433^a3). Ou seja, o que Aristóteles está dizendo é que a ação não depende da posse do conhecimento, porque este último por si só não é causa do movimento e nem da ação prática.

Do mesmo modo, a parte desiderativa, *α ορεξις* considerada isoladamente também não possui a capacidade de ‘mover’ o ser humano. Pois um continente pode seguir a sua parte intelectual e, assim, não agir de acordo com a sua parte desiderativa. Portanto, o que

engendra movimento e ação para a busca de um bem é a união entre a parte desiderativa (*ορεξις*) e a parte intelectual (*νοῦς*) da alma direcionadas a um fim desejado. Tal proposta de harmonização da parte irracional e racional proposta no *De Anima* condiz com aquela que vimos na *Ethica Nicomachea*.

O *nous praktikos* (que resulta dessa união) persegue o bem prático e, assim, realiza a felicidade humana no seu sentido mais efetivo. Aristóteles pensa que a parte desiderativa, o desejo, a *orexis*, deve se aliar ao pensamento prático, à *dianoia praktike*, para que se produza o movimento, a ação (*DA* 433^a13; 433^a18 e ss.). E esta ação conduzirá o agente ao seu bem prático (*πρακτον αγαθον*), a saber, a felicidade desejada. Nesse sentido, a ação dirigida ao bem prático é significativa. Não é outra coisa senão a ação justa do homem que se torna feliz, agindo e realizando as suas ações virtuosas na esfera concreta e efetiva da *polis*.

Em outras palavras, o bem do agente prático se encontra na mediação com a sua comunidade política. É somente por essa mediação que ele colocará em prática as virtudes, de sorte que elas possam cooperar e contribuir na plena realização da felicidade de si e do outro. Daí, então, ser necessária uma prática educativa de natureza ético-política, que possibilite a harmonização da alma, no sentido de que será preciso educar o ser humano tanto no exercício das suas virtudes éticas quanto no das suas virtudes intelectuais. A importância de cada elemento é significativa. A alma do ser humano deve ser considerada na sua totalidade envolvendo a atividade completa de todas as virtudes, e o conseqüente desenvolvimento delas implica na realização da alma humana.²⁷

²⁷ A esse respeito, Irwin diz que “a felicidade deve ser auto-suficiente porque inclui os bens [não-instrumentais] que são necessários para a realizar as capacidades da natureza humana.” (p.182). Isso não significa a máxima quantidade de cada bem não-instrumental (p.183). Ora, todas as virtudes devem ser incluídas porque “permitem a plena, racionalmente controlada, realização harmoniosa das capacidades

Compreende-se por que, nesse terreno político, “a atividade da virtude é a vida boa (*ζωη σπουδαια*)²⁸”, isto é, a vida virtuosa, excelente e nobre. Uma vida considerada como *atividade* excelente do ponto de vista ético-político, que envolve a totalidade humana com todos os seus aspectos irracionais e racionais. Assim, contrariando a opinião da maioria de seus contemporâneos, Aristóteles considera que a felicidade não pode ser apenas uma mera posse da virtude. O fato de alguém possuir a virtude não significa que ele é um virtuoso. Mesmo que tenha ou possua uma virtude racional prática como a prudência, se ele não exercê-la numa atividade, de modo algum conseguirá ser virtuoso e feliz.

É necessário aos olhos do Estagirita um novo caminho de compreensão, já que a maioria considera que a mera posse da virtude assegura a felicidade. A felicidade parecia depender de uma mera aquisição, e não de um exercício, de uma *praxis*, de uma *energeia*, em última instância, de uma atualização efetiva num contexto social.

De fato, no debate filosófico de seu tempo, Aristóteles percebeu que havia uma parcial identificação da felicidade com algum bem específico ou com um conjunto de bens. Uns podiam identificar a felicidade com a virtude (ética), outros com os bens externos. E, se ainda uns podiam identificá-la com a sabedoria (virtude racional teórica), outros podiam estabelecer uma combinação desses elementos com o acréscimo do prazer. Ou seja, os homens poderiam discordar quanto ao conteúdo da felicidade – se ela é a virtude da coragem ou a da sabedoria –, sempre sob uma perspectiva excludente. Poderiam discutir provavelmente se a felicidade envolveria prazer ou não, e se ela incluiria a prosperidade externa. Enfim, a discussão moderna entre inclusivistas e exclusivistas parece refletir o mesmo problema, problema este que causou tantas opiniões divergentes e contrárias, sobre

humanas.”(p.185). A virtude mais completa inclui outras virtudes, da mesma forma como o fim mais completo inclui outros fins não-instrumentais (1999, p.181).

²⁸ Veja *EE* 1219^a27.

a essência da felicidade. Aristóteles reuniu essas opiniões factuais, a fim de examiná-las e resolvê-las no sentido de apontar para uma nova e radical reformulação conceitual.

De modo geral, pensa-se que a felicidade é o que todos buscam. O ponto problemático surge quando se concebe, ora como um bem específico, ora como um bem composto, de natureza corpórea ou anímica. A própria idéia de que a felicidade se identificava com um bem específico criou aos olhos do filósofo um enorme problema. Em primeiro lugar, se alguém aceitasse tal opinião, não poderia conceber que outros bens seriam importantes. Limitado por essa identificação, ignoraria o valor intrínseco das virtudes, ou até sustentaria uma inversão total de valores, atribuindo mais valor à riqueza do que à sabedoria. Em segundo lugar, isso teria conseqüências na sua vida prática e política, já que nem mais agiria num sentido holístico e integral a partir de uma atividade completa. Em última instância, deixaria de realizar aquilo que é essencial ao homem: **a sua atividade excelente racional**.

Como vimos, a felicidade é a atividade, o exercício das disposições éticas, disposições estas que permitem que a nossa alma se desenvolva plenamente. Sendo assim, uma vida virtuosa será **prazerosa em si mesma** (*καθ'αυτον ηδυσ*)²⁹ para aqueles que verdadeiramente se esforçam por agir de acordo com aquilo que é mais fundamental no homem.

Por exemplo, se um cavalo é prazeroso para o amante de cavalos, um espetáculo para o amante de espetáculos, as ações justas também serão prazerosas para o amante da justiça (*φιλοδικαιω*)³⁰. Da mesma forma, explica Aristóteles, as ações conforme a virtude

²⁹ *EN* 1099^a9.

³⁰ *Ibid.*, 1099a9-11

(*τα καθ'αρετην*) serão prazerosas para o amante da virtude (*φιλαρετωι*)³¹. Nesse sentido, as atividades virtuosas serão, por natureza (*φυσει*), prazerosas para os amantes do nobre-belo-bom (*φιλοκαλοισ*)³². Assim, a vida das atividades virtuosas não conterà o prazer como uma espécie de mero ornamento, mas como algo intrínseco e inerente ao caráter do agente. Aristóteles conclui que aquele que não se compraz com as atividades nobres (*ταισ καλαισ πραξεσιν*) não será o homem bom/virtuoso, o *agathos*.³³

Ninguém diria que o homem é justo se ele não sente prazer praticando ações justas, tampouco generoso se ele não sentir prazer em relação às ações liberais, e similarmente em relação às outras virtudes. Sendo assim, as ações conforme a virtude são prazerosas em si mesmas (*καθ'αυτασ*). Mas são, além disso, boas e nobres, e possuem no mais alto grau cada um destes atributos, porquanto o homem virtuoso (*σπουδαιοσ*) discerne-as corretamente. (*καλωσ κρινει*) (1099^a18-24)³⁴

Os **philoaretois** e os **philokalois** são os agentes virtuosos no sentido mais verdadeiro da palavra, porque agem e sentem prazer intenso nas atividades virtuosas. Por isso, Aristóteles nos diz, sublinhando que as suas ações (*πραξεισ*) são “boas” (*αγαθαι*) e “nobilitantes” (*καλαι*). E tais ações serão ainda mais boas e nobilitantes para aquele virtuoso, o *spoudaios* que julga e discerne os momentos de sua ação de modo correto (*καλλωσ*). Desse modo, a felicidade passa a ser reconhecida por meio das ações virtuosas essencialmente agradáveis dos amantes da virtude, daqueles que agem visando o fim nobre.

Assim, para o filósofo, a felicidade se concretiza nas realizações práticas nobilitantes. Tal é a sua tese principal a partir do livro I da *EN* (cap.8-9-10) e que se apresenta com todo vigor durante todo o trajeto desde os livros II até X. Quando termina o livro X, após ter argumentado em favor da contemplação, Aristóteles não deixa de sublinhar o caráter

³¹ *Ibid.*, 1099^a11

³² *Ibid.*, 1099^a13-15

³³ *EN* 1099^a17-18

³⁴ Cf. *EE* 1214a1-9. Ver também *Pol.* 1338^b2-14.

prático de toda ética³⁵. Há uma proposta ético-política que visa a formação dos homens bons³⁶, ou seja, a nobilidade de seu caráter³⁷. E, por esse motivo, seria necessária uma educação na virtude (1179b30).

Os comentadores freqüentemente privilegiam um trecho para adotar uma perspectiva de interpretação, acabando por esquecer aquilo que é importante na ética aristotélica. Se observarmos que Aristóteles, contrariando as múltiplas opiniões de seus contemporâneos, esforçava-se por fornecer uma explicação razoável e filosoficamente coerente, devemos analisar cada livro da *Ética* buscando uma doutrina geral. Nesse sentido, perceberemos que, desde o livro I, Aristóteles estava preocupado com a nobilidade das ações e das decisões, aquilo que se designa pelo termo grego *kalon* em inúmeras passagens. O belo-nobre-bom, em vista do qual todo agente virtuoso prático realiza a sua ação seria uma norma, um valor imanente que justificaria todas as escolhas éticas.

³⁵ *EN* 1179b1-3.

³⁶ *Ibid.*, 1179b4.

³⁷ *Ibid.*, 1179b11.

3. *A vida virtuosa e a nobilidade*

Na *Ethica Eudemia*, Aristóteles argumenta de uma perspectiva bastante sintética e concisa sobre a noção de felicidade.³⁸ É evidente que há diferenças entre as formas de argumentação na *EN* e na *EE*. No entanto, percebemos que *ambas falam a mesma língua*: argumentam em favor de uma vida prática guiada pela virtude. A felicidade, nesse sentido, é uma atividade completa da alma envolvendo o uso completo das virtudes. Ela é orientada pelo critério da nobilidade, a *kalokagathia*. (*EE* 1249^a16).

Ora, na *Ethica Eudemia*, Aristóteles afirma que a felicidade se constitui pelo melhor/excelente (*αριστον*), e sobretudo, pelos fins excelentes dentre os bens da alma (*τα δε τελη εν ψυχη, και τα αριστα των αγαθων*). E, como a atividade ou a *energeia* é o melhor da disposição, isto é, aquilo que a disposição realiza da melhor forma, a virtude é compreendida como a melhor disposição (*βελτιστη εξισ*) da alma humana. Assim, a atividade da virtude (*τησ αρετησ ενεργειαν*) será o bem excelente da alma (*EE* 1219^a33). Como a atividade da virtude realiza a melhor disposição da alma do agente, ela será o próprio bem excelente, e em última instância, a felicidade.

Em *EE* 1219^a34-35, ele diz que “a felicidade é o excelente”, e por conseguinte, a “atividade de uma alma boa” (*ψυχησ αγαθησ*). É inegável que isso implica no exercício das qualidades éticas do agente. Ora, isso não deve ser compreendido segundo o conceito cristão de bondade, em que “ser bom” equivale a “amar e fazer bem ao próximo”. Estamos longe de uma concepção altruísta, ascética e espiritual. A alma boa também não é a subjetividade racional que se afasta de suas inclinações e de seus caprichos egoístas, a

³⁸ Esta é uma obra considerada autêntica pelos estudiosos aristotélicos em geral

subjetividade kantiana que impõe para si mesma as máximas morais de ação (lembremos do imperativo categórico). Desse modo, a vida virtuosa (*ζωη σπουδαια*) da alma boa não é uma internalização de valores éticos pré-estabelecidos, como ocorre na moral dogmática cristã. Tampouco é uma auto-determinação racional e universal em que os deveres éticos se impõem por uma racionalização subjetiva prática (como Kant sustenta na *Crítica da Razão Prática*). Portanto, ela é uma *praxis*, uma atividade das melhores disposições éticas do agente.

Daí por que Aristóteles diz que a felicidade seja *algo completo* (*τελειον τι*), aquilo que realiza plenamente a alma humana. O que completa e realiza a alma humana é a atividade da virtude considerada na sua dimensão mais ampla e holística. Nesse sentido, a alma humana poderá viver uma vida completa ou incompleta (*EE 1219^a36*), se estiver vivendo de acordo com uma virtude completa ou parcial. Se ela viver de acordo com uma virtude parcial (*μοριον*), a sua vida será, por conseguinte, incompleta. Mas, se ela viver e agir por uma *energeia*, uma efetivação de sua virtude total (*ολη*), então, ela abraçará a felicidade.

A felicidade (*η ευδαιμονια*) deverá ser uma atividade (*ενεργεια*) de uma vida completa (*ζωησ τελειασ*) de acordo com a virtude completa (*κατ'αρετην τελειαν*)".(1219^a38-39)³⁹

³⁹ Utilizamos a tradução bilíngüe da *Ethica Eudemia* de Pierluigi Donini (2005, 28). Donini traduz “κατ'αρετην τελειαν” por “secondo virtù perfetta”, isto é, “segundo a virtude perfeita”. Encontramos na tradução espanhola de Carlos Megino Rodríguez (2002), “conforme a uma virtud perfecta”, e na francesa de Émille Lavielle (1999,46), “selon une vertu parfaite”. Rackham (1952,238) traduz por “in accordance with perfect goodness”. Mas, na de J. Solomon (1984, 1930) editada por Barnes, a expressão traduzida “in accordance with complete excellence”, exprime de modo mais apropriado a idéia da completude, tanto no sentido de “vida completa”, quando Aristóteles usa essa expressão, para enfatizar a duração completa de uma vida, como no sentido da realização integral através da “virtude completa”.Veja o artigo *Bonheur et complétude* de Pierre Destrée (2003), p.68-69, em que a virtude completa é vista como a *kalokagathia*, por meio da qual o homem verdadeiramente feliz se auto-realiza. Para Destrée, tal virtude permitiria a união da virtude da sabedoria com a da prudência, reconciliando os gêneros da vida humana, a saber, a vida contemplativa e a vida prática numa mesma vida feliz. Os dois gêneros de vida seriam assimilados e combinados numa mesma existência completa. Podem ser vistos não como “tarefas entre as quais os homens teriam de escolher, mas como aspectos de uma mesma vida, dado que eles não são senão o exercício de uma parte da razão”(p.68).

De acordo com essa doutrina essencial que encontramos na *Ethica Eudemia* e na *Ethica Nicomachea*, o homem teria de agir conforme à variedade das virtudes, e não somente de acordo com uma virtude específica como a sabedoria. O ideal do homem feliz está longe de ser um sábio contemplativo, pois, este último é somente *um* dos aspectos do modo de existir humano. Tanto na *EE* quanto na *EN*, vislumbramos a importância conferida ao papel das virtudes, as quais desenvolvem o *caráter* do agente, aquilo que os gregos em geral e o próprio Aristóteles denominavam pela palavra *ethos*. O caráter ético se desenvolve e amadurece através de um tipo de educação nobre, de uma conduta ética orientada por um fim nobre (*kalon*). Assim, tanto na *EE* como na *EN*, não podemos deixar de refletir sobre a cultura e a educação, que só serão desenvolvidas efetivamente por meio do convívio social e humano. O homem culturalmente educado nas relações sociais é o virtuoso, o *spoudaios*, como muitas vezes é lembrado por Aristóteles. O *spoudaios* exhibe na sua conduta de agente o caráter, a nobilidade e a excelência de uma alma boa.

É como *virtuoso* que o homem pode se auto-realizar como ser completo. Mas, para ser virtuoso e feliz, não basta que o indivíduo tenha a sua auto-independência, a sua *autarquia* pessoal e individual no sentido de um auto-isolamento. Daí, a necessidade humana dos laços sociais. Sem estes vínculos sociais, o ser humano não alcançará a sua verdadeira essência e, portanto, a sua felicidade humana. Ora, somente no contexto da sociabilidade, o ser humano exerce a sua nobilidade, as suas qualidades éticas e, assim, torna-se um *spoudaios*. Assim, a *Ethica Eudemia* nos ensina que a felicidade é a atividade da alma virtuosa que persegue a virtude completa na sua existência considerada como um todo. Não é por outra razão que Aristóteles empreende um enorme esforço para mostrar que a felicidade se deve às atividades virtuosas, atividades que visam o nobre-belo-bom. Elas são intrinsecamente escolhidas por si mesmas e vistas como os fins do ser virtuoso.

Na *Magna Moralia*⁴⁰, a figura do *spoudaios* aparece como aquele que ama a si mesmo no sentido mais verdadeiro da palavra. O *spoudaios*, ao contrário do *phaulos* (vicioso), ama e deseja o que é nobre. Pratica as ações nobres e belas (*τα καλα*). Não ama a si mesmo no sentido egoísta, como o indivíduo que deseja acumular para si mesmo as honrarias, os prazeres, etc. Assim, enquanto o virtuoso é “amante” (*φιλαυτοσ*) do *kalon* (*MM* 1212b7), o vicioso é amante do útil e do prazer (*MM* 1212b8). Diz-se que o virtuoso é mais **amante do bom** (*φιλαγαθοσ*) do que **amante de si** (*φιλαυτοσ*) (*MM* 1212b19). Ou seja, ele ama o que é bom, o caráter correto das ações nobres. É por essa razão que ele ama a si mesmo. Em virtude da nobilidade, ele é considerado o bom, o *agathos* (*MM* 1212b20).

Ora, precisamente pelo fato de o virtuoso amar o *kalon* e praticar tudo com vistas a essa finalidade nobre e bela, ele não o fará de modo solitário (*MM* 1212b32). Se ele precisa agir nobremente, ele necessitará de um outro a quem possa conferir benefícios, um outro virtuoso com quem poderá conviver (*συμβιωσεται*) e praticar tais atos virtuosos. Portanto, ele necessitará da amizade, da *philia* (*MM* 1212b34).

Portanto, a analogia com a vida divina auto-suficiente (1212b34-35) não será apropriada nesse contexto. Com efeito, Aristóteles esclarece: não se trata da auto-suficiência divina, mas da humana.⁴¹ Nesse sentido, um indivíduo virtuoso e feliz não poderia se apartar de sua comunidade, alienar-se do seu meio, e viver como um ser solitário contemplativo. Não é possível que se possa conceber um homem feliz isolado da sua prática social.

No seu auto-isolamento, o homem poderia pensar que seria feliz na sua suposta independência em relação a um outro, ou em relação à sua comunidade. O fato de não estar atrelado aos interesses do outro, às solicitações e às exigências do seu meio, poderia levá-lo

⁴⁰ Uma obra ética cuja autenticidade é duvidosa, mas de que podemos nos apropriar, já que é um compêndio tardio da escola peripatética.

⁴¹ *MM* 1213^a8: “υπερ δε της αυταρκειας ου της του θεου την σκεψιν ποιουμεθα, αλλ’ ανθρωπινησ...”

a pensar que seria mais feliz. Ora, ocorre precisamente o contrário. Quanto mais ele se afastar dos outros, menos terá a possibilidade de exercer a atividade das virtudes e, portanto, mais estará privado daquilo que pensava possuir. Para Aristóteles, a felicidade, na medida em que se constitui pela atividade virtuosa, dependerá, nesse caso, da relação social estabelecida numa certa comunidade. Mas, em que sentido o homem feliz depende dessa relação?

Na minha interpretação, Aristóteles não está definindo tal relação somente baseando-se numa sociabilidade convencionalmente instituída. A razão é simples: a relação com o outro não deve ser entendida como uma relação de mera exterioridade, como se o outro fosse importante para mim nas trocas e nas utilidades da vida mundana. Não se trata também de uma relação baseada no prazer, como se o outro fosse agradável e prazeroso na medida em que satisfaz meu capricho pessoal.

Trata-se, antes, de uma relação baseada na *virtude*, na medida em que um e outro podem agir e contemplar as suas próprias ações virtuosas. Ou seja, contribuindo para uma existência feliz e venturosa, caracterizada justamente pelo exercício compartilhado das virtudes. Assim, enquanto seres racionais e virtuosos, eles conviveriam e compartilhariam as suas qualidades, as suas ações, os seus pensamentos. Por isso, Aristóteles recusa a tese de que o homem feliz seja um solitário (EN 1169b18). Ele insiste que o homem é um ser social (1169b20), convive naturalmente (*συζήην πεφύκοσ*), vive com (*συνημερευειν*) os seus amigos (*φιλων*) e os homens virtuosos (*επιεικων*).⁴²

⁴² Cf. EN 1169b18-23. Rackham, numa nota bastante elucidativa, explica que a partir da definição da felicidade como atividade prazerosa e virtuosa, a amizade se justifica da seguinte forma: “(a) as ações virtuosas de nossos amigos nos dão (por simpatia) o mesmo prazer que as nossas ações; (b) as atividades virtuosas (por ex. estudo) podem ser exercidas por muito mais duração (porque menos suscetíveis à fadiga); (c) os amigos virtuosos aumentam nossa própria virtude (porque inconscientemente imitamos seus atos). Então, os amigos úteis e prazerosos porque virtuosos (embora não úteis ou prazerosos amigos no sentido ordinário) são adjuntos necessários à felicidade.” (2003;558) Ou seja, os amigos virtuosos são como espelhos

Se a felicidade, como diz Aristóteles, é uma atividade (*EN* 1169b30-31), algo que vem a ser (*γίνεται*), e não um objeto adquirido (*κτηματι*), e se ainda, consiste em viver (*εν τω ζην*) e agir (*ενεργειν*), sendo uma atividade virtuosa e agradável por si mesma, ela será mais bem realizada e efetivada, quando ocorrer a *praxis* de contemplar as ações de si e dos outros (Cf.1169b32).

Em *EN* 1170^a1-1170b19, Aristóteles estabelece uma série de considerações que reforçam a concepção de que a felicidade será difícil para uma vida solitária. Se a atividade feliz é agradável e virtuosa, o homem precisa contemplar as ações do outro de modo que a sua atividade seja mais contínua (*συνεχστερα*) através da companhia dos outros (Cf.1170^a8).

Ora, o virtuoso, enquanto virtuoso, sente prazer nas ações virtuosas (*κατ'αρετην πραξεισι*) e, desse modo, agirá convivendo com seres virtuosos semelhantes a ele. Aristóteles diz que uma certa *askesis* da virtude decorre a partir do fato de conviver com os homens de bem (*συζηω τοισ αγαθοισ*)⁴³. Ele reitera que são os virtuosos e os felizes que exercem essa *askesis* de associação mútua nas ações virtuosas; assim, eles adquirem a consciência do viver (*το ζην*)⁴⁴. Por isso mesmo, através de uma prática coletiva os seres virtuosos poderão desenvolver a consciência de suas próprias ações.

Uma consciência que percebe (*τι το αισθανομενον*) que está exercendo as atividades:

que refletem as nossas ações virtuosas e, assim, contribuem para o exercício da felicidade. Bodéüs (2004, 487) sublinha, no entanto, que há um prazer de pensar de certa maneira, de ser perfeito, que faz com que aquele que compartilha desse prazer adquira a felicidade completa. Trata-se de um prazer intelectual que advém do fato de os agentes virtuosos compartilharem os seus próprios pensamentos e idéias de perfeição. A meu ver, essa leitura acentua não só o lado objetivo da ação virtuosa, como o lado subjetivo da percepção que se tem sobre a ação (p.484). Prefiro considerar a percepção como uma prática não só subjetiva como objetiva, e o ato de contemplar as ações virtuosas do outro (*to theorein*) como uma atividade objetivo-subjetiva, sem nenhuma diferenciação. O ser virtuoso contempla/percebe e age na simultaneidade de sua ação virtuosa. Por isso, a idéia de Rackham continua válida, porque agimos com os amigos e contemplamos as ações, numa mesma atividade.

⁴³ *EN* 1170^a13.

⁴⁴ *EN* 1170b27.

estamos conscientes de que andamos, ouvimos, sentimos e pensamos.⁴⁵ Há, portanto, uma consciência de nossa própria existência, e essa consciência ou percepção é vista por nós como algo prazeroso e bom, porque, é partir dela que percebemos que existimos e somos.⁴⁶ Estamos conscientes de que percebemos, pensamos e fazemos, e todas essas ações de ouvir, andar, pensar e sentir, são importantes quando *percebidas*. Ao perceberem que podem viver dessa forma, os virtuosos percebem, ao mesmo tempo, que tanto a sua existência é preferível (*αιρετον*) como a existência do seu amigo.⁴⁷ Assim, o filósofo conclui seu argumento, dizendo que:

Concordamos que a existência (*το ειναι*) de alguém é preferível porque ele percebe (*δια το αισθανεσται*) que ele é bom (*αγαθου οντος*), e esse tipo de percepção (*αισθησις*) é prazeroso por si mesmo. Ele deve, então, perceber a existência do amigo juntamente [com a sua própria], e ele fará isso quando eles conviverem (*συζηην*) e compartilharem as conversações e os pensamentos.(1170b8-13)

Torna-se evidente que uma existência compartilhada é mais prazerosa e mais feliz do que uma existência solitária, já que possibilita a consciência cada vez mais intensificada do próprio exercício da felicidade.

⁴⁵ Cf. *EN* 1170^a29-1170b1.

⁴⁶ *Ibid.*, 1170b1-5.

⁴⁷ *Ibid.*, 1170b6-8.

4. *O contexto político da felicidade*

Vimos na *Ethica Eudemia* e na *Ethica Nicomachea* a concepção de que a felicidade era uma atividade da alma virtuosa. Buscava-se definir uma vida suficientemente completa, a ponto de efetivar as virtudes éticas e intelectuais. Precisamos, nesse momento, dirigir nosso olhar para o contexto em que as virtudes adquirem a sua efetivação. Atualizadas e efetivadas no espaço privilegiado da cidade, elas são requeridas, por definição, na vida eudaimônica e virtuosa do cidadão. Por que elas necessitam desse espaço para serem atualizadas? E por que a *polis* seria, nesse caso, o espaço mais adequado para o seu desenvolvimento?

De certo modo, Aristóteles retoma sua reflexão sobre a vida nobre e virtuosa no novo contexto ético-político. A vida nobre e virtuosa, símbolo da vida feliz e do bem-viver, passa a ser fundamental para os cidadãos que vivem na *polis*. É necessária uma articulação entre as virtudes e a *polis* pela seguinte razão: o espaço da *polis* é o horizonte de ação das virtudes éticas, e por assim dizer, uma condição de possibilidade de sua existência.

Aristóteles nos diz freqüentemente que o ser humano vive numa comunidade de iguais, entre seres livres e capazes de deliberar e de julgar seus próprios assuntos humanos. A necessidade do outro é crucial para entender a articulação entre a virtude e a *polis*. Poderíamos conceber um indivíduo feliz fora da *polis* sem se envolver com os seus próximos? Como uma espécie de solitário, que por si mesmo, se auto-realiza e se torna feliz?

Tal suposição seria inconcebível para o filósofo. Os seres humanos, para serem felizes e virtuosos, necessitam de uma atividade, de um exercício (*ασκησις*) que possibilita o desenvolvimento de suas capacidades racionais excelentes. Tal exercício não se realiza de

modo isolado e separado do contexto comunitário. A companhia, o conviver (*συζην*), o compartilhar, a associação (*φιλια*) são condições que permitem a prática das virtudes, modos de sociabilidade que auxiliam e favorecem de modo efetivo o exercício da felicidade.

Por isso, torna-se difícil e problemático interpretar a felicidade, identificando-a exclusivamente com a atividade contemplativa. Tal atividade por si só não bastaria para o desenvolvimento da função humana e da felicidade humana. Assim, se o filósofo tivesse, por uma espécie de restrição, atribuído o conceito de vida feliz a uma vida isolada da comunidade política, a uma vida retirada dos interesses e das ações políticas, a saber, uma vida filosófica, teríamos de afirmar que somente os sábios filósofos seriam mais felizes. Por viverem uma vida filosófica, seriam os mais auto-suficientes e menos dependentes das necessidades externas. E, conseqüentemente, pelo fato de estarem constantemente na atividade da contemplação, alcançariam uma felicidade mais perene, mais prazerosa, e portanto, mais excelente. É evidente que isso provocaria uma dificuldade considerável na interpretação da felicidade, visto que ela seria entendida de modo muito restritivo: seriam considerados mais felizes aqueles que contemplam, e nesse sentido, os filósofos são *os únicos mais felizes*.

Contudo, não queremos negar o fato de que a vida filosófica seja uma atividade eudaimônica. A ela, de fato, Aristóteles atribui uma importância significativa. Em *EN* 1178b22-33, ele enaltece a atividade de Deus, à qual a atividade contemplativa seria, em certo sentido, semelhante:

Por conseguinte, a atividade de Deus (*του ενεργεια*), que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa (*θεωρητικη*); e das atividades humanas, a que mais afinidade tem com esta é a que mais deve participar da felicidade. Pois, um sinal disto é o fato de

não participarem os outros animais da felicidade, completamente privados que são de uma tal atividade. Como a vida completa dos deuses é bem-aventurada, assim, a vida humana o é na medida em que tem algo de semelhante (*ομοιωμα τι*) a tal atividade; mas, nenhum dos animais é feliz, porque de nenhum modo compartilham da contemplação. Assim, tanto mais se estende a contemplação, tanto mais se estende a felicidade, e quanto mais aos seres pertence o contemplar (*μαλλον υπαρχει το θεωρειν*), mais são felizes, não acidentalmente, mas segundo a própria contemplação, já que por si mesma é valiosa (*καθ' αυτην τιμια*). Por isso, a felicidade (*ευδαιμονια*) é uma certa contemplação (*θεωρια τισ*).

Quando Aristóteles afirma que a atividade divina é contemplativa, e que é em virtude de tal contemplação (*theoria*) que os deuses são bem-aventurados e felizes, ele pretende nos convencer de que podemos engajar-nos na atividade contemplativa. Podemos compartilhar de uma atividade da qual os outros animais não têm a mínima participação. E se a vida humana pode ser feliz porque tem algo de semelhante a tal atividade, por acaso não deveríamos contemplar? A atividade de contemplar (*το θεωρειν*) certamente distingue-nos como almas divinas racionais e, portanto, nos levará ao caminho de uma vida venturosa e feliz. Assim, ela pode pertencer (*υπαρχει*) a nós na medida em que exercermos a atividade dos estudos e das investigações teóricas. Através de tais atividades que visam objetos necessários e imutáveis, a saber, os objetos da ciência teórica, podemos viver a nossa existência, impregnando-a de felicidade divina. Essa possibilidade é viável, como diz Aristóteles, porque a contemplação é uma atividade da capacidade do conhecimento⁴⁸, ou seja, ela nem é uma *praxis* no sentido da ação moral, nem é uma ação que visa resultados extrínsecos como a *poiesis*, mas, uma atividade, uma *energeia*, que atualiza a potência, a capacidade humana de conhecer e de saber.

Por esta razão, ela é a parte essencial de nossa vida eudaimônica, isto é, ela *pertence* a nós, enquanto somos seres racionais dotados de inteligência, de *nous*. A virtude da sabedoria (*σοφια*) seria parte (*μεροσ*) da virtude completa (*ολησ αρετησ*), uma parte tão

⁴⁸ Cf. Irwin, *Nicomachean Ethics*, 1999, p.349.

essencial quanto a virtude da prudência (*φρονησις*). Ambas virtudes se associam uma com a outra. Completam, realizam e aperfeiçoam a função humana (Cf.1144^a1-7). Aristóteles diz que “quanto mais aos seres pertence o contemplar, mais são felizes”. Mas isso não significa que os seres humanos só serão felizes se dedicarem um período longo de sua vida a esta atividade.⁴⁹

Aristóteles não afirma nesse contexto que tal atividade seria a *única* que seria pertencente a nós no sentido de que apenas ela seria o elemento constitutivo da felicidade. Nesse caso, ele diria simplesmente que a felicidade é a contemplação. Ao invés disso, ele diz que a felicidade é uma certa contemplação (*theoria tis*), um tipo de atividade contemplativa. Longe de identificar a felicidade com a contemplação e, desse modo, produzir uma completa e absoluta identidade entre ambas, ele concebe a atividade contemplativa como uma dentre outras espécies de atividade. Em suma, todas atividades excelentes e racionais desenvolvem a nossa capacidade intelectual, incluindo tanto a prática quanto a teórica.

É evidente que a discussão da contemplação se integra ao contexto educativo. A partir de *EN 1179^a1*, Aristóteles encerra e conclui o seu raciocínio. Quem pensasse como Sólon estaria num caminho correto, pois este disse que os homens felizes são moderadamente (*μετριως*) providos de recursos externos; eles praticam as mais nobres ações (*πεπραγοτας δε τας τα καλλισθ'*) e vivem de modo temperante

⁴⁹ Kraut (1991), p.46, diz que “se uma vida humana tem mais contemplação que outra, então, é a melhor vida.” Tal leitura me parece superestimar o papel da atividade contemplativa. Em contrapartida, Irwin sustenta uma concepção mais plausível. Irwin pensa que a felicidade do ser humano inclui a atividade das outras virtudes, ao lado daquele entendimento dedicado à contemplação, ao estudo (1999, 311). O homem feliz não será dedicado exclusivamente ao estudo, porque será dedicado às ações nobres que se harmonizam com as virtudes de caráter, as virtudes da temperança, da justiça, etc. (p.312)

(βεβιωκοτας σωφρονως). São aqueles que, dotados de recursos moderados, realizam as atividades excelentes que visam o *kalon* (o nobre-belo-bom)⁵⁰.

Toda ênfase recai na valoração das ações nobres realizadas por meio do processo de habituação, conforme havíamos sublinhado desde o início de nossa análise. Se lermos os capítulos 8 e 9 do livro X, veremos uma continuidade argumentativa bastante esclarecedora que nos ajuda a compreender a importância de toda a ação ética orientada pelo princípio da reta razão. Ação ética que se afigura exemplarmente no indivíduo educado pelos hábitos e pela razão. Tal indivíduo é o virtuoso, o *spoudaios* que se apresenta com toda a qualidade positiva de um homem feliz. O virtuoso se apresenta sob as variações de figuras, como o temperante, o corajoso, o liberal, o magnânimo, o magnificente, o equitativo, o prudente e o sábio. Por detrás de todas essas figuras modelares, há sempre a mesma figura central: o virtuoso que age excelentemente e pratica as nobres ações. Vê-se que as suas ações nobres, belas e boas são avaliadas racionalmente de acordo com as circunstâncias de sua escolha. Desse modo, poderíamos admitir que o homem, agindo com sua disposição virtuosa, exerce uma atividade da alma conforme à virtude. Atividade esta que é a própria condição da felicidade, tal como Aristóteles estabelece na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia*.

A crença de que o homem feliz vive bem (*ευ ζην*) e age bem (*ευ πραττειν*), também concorda com o nosso argumento, pois é dito que praticamente [a felicidade] é uma forma de boa vida (*ευζωια*) e boa ação (*ευπραξια*) (EN 1098b20-22)

Que nós enunciamos exatamente o gênero e a definição de felicidade, disso testemunham as opiniões que comumente temos. De fato, o agir bem (*ευ πραττειν*) e viver bem (*ευ ζην*) são idênticos a ser feliz (*ευδαιμονειν*), e cada uma dessas coisas, a vida (*ζωη*) e a ação (*πραξις*) é um uso (*χρησις*) e uma atividade (*ενεργεια*) (pois [a vida] ativa é uma [vida] de uso, já que o ferreiro faz um freio, mas dele faz uso o cavaleiro) (EE 1219^a39-1219b8)

⁵⁰ EN 1179^a10-13

O filósofo se incumbem da tarefa de educar os seus ouvintes, de esclarecer que a felicidade é, sobretudo, um bem-viver, um bem-agir que busca sempre a atualização e o uso (*χρησις*) das virtudes. É uma boa vida e uma boa ação, ou seja, uma *eupraxia*, cujo valor reside em si mesmo. Nesse sentido, a nobilidade se revela na boa ação realizada e escolhida unicamente por si mesma. A ação é nobilitante e eticamente correta, quando não pretende produzir um fim extrínseco. Ela visa a si própria e, portanto, é impregnada pela excelência do *kalon*. É nesse sentido que podemos dizer que ela conduz à felicidade. Uma ação útil, instrumental e vil estará desprovida desse valor intrínseco da nobilidade. Ela visa o útil ou o prazer vulgar, e não o nobre-belo-bom, como diria Aristóteles. Assim, guiada pelas virtudes que manifestam a nobilidade, a vida feliz se fundamenta num princípio totalmente oposto ao princípio da utilidade ou da mera satisfação sensorial. Ela passa a ser a própria boa ação, o bem-viver de acordo com a atividade das virtudes.

5. *A polis como condição efetiva da felicidade*

Ao esclarecer o que compreende por felicidade nos tratados éticos importantes como a *Ethica Nicomachea* e a *Ethica Eudemia*, Aristóteles no final da *Ethica Nicomachea* anuncia o seu projeto político que completará a sua filosofia da natureza humana (EN 1181b15). Tal projeto continua com o livro da *Politica*, que é significativo para compreendermos a felicidade, tal como se concebe no interior de uma comunidade política idealizada pelo filósofo. Passaremos, então, à análise do livro I que nos permite compreender a felicidade num contexto social e político. Se as virtudes estão profundamente enraizadas num contexto da cidade, é importante dirigirmos o nosso olhar para esse terreno onde as virtudes desempenham um papel fundamental. Depois de considerarmos o papel da *polis*, veremos, posteriormente, quais são as condições que fundamentam uma vida virtuosa no interior da *polis*, conforme o modelo de constituição excelente estabelecido por Aristóteles nos livros VII e VIII da *Política*. E assim, ver-se-á como a concepção de *eudaimonia* se elabora e se desenvolve no contexto de uma vida feliz na *polis*.

Ora, tal atividade que constitui a vida feliz e virtuosa somente se dá no contexto da *polis*. Desde o livro I da *Política*, Aristóteles põe-nos uma questão *política* fundamental, que se apresenta, ao mesmo tempo, sob uma perspectiva ética. Mostra-nos que a cidade (*polis*) é a *condição fundamental* para que possamos “bem viver”(εὖ ζῆν)⁵¹. Por que razão ele sustenta isso, e quais são as implicações de seu argumento? De que modo ele concebe o bem-viver ou a boa vida nesse contexto? Ao esclarecermos isso, estaremos dando um passo importante na compreensão da felicidade aristotélica.

⁵¹ *Pol* 1252b30

Não podemos, com efeito, deixar de observar que é impossível uma vida feliz fora do contexto da *polis*, pois, é nesse contexto social e político que a felicidade mesma se realiza. A cidade, ao atingir a *auto-suficiência completa*, fornece as condições para a atividade virtuosa da alma de cada cidadão que nela vive. Presume-se, nesse sentido, que a *polis seja a condição para o desenvolvimento das atividades virtuosas*. É importante perceber que se a felicidade, para Aristóteles, é a atividade da alma conforme à virtude, é somente na *polis* que qualquer atividade virtuosa pode ser desempenhada. Vejamos o que é precisamente a *polis* e por que ela é a condição para a felicidade.

No primeiro capítulo do livro I da Política, Aristóteles põe em evidência o conteúdo de sua pesquisa. Como organização humana específica, a comunidade política adquire aos seus olhos um valor especialmente distinto. Aristóteles designa-a com a palavra *polis* (*Pol* 1252^a8). No mesmo momento em que delimita o seu objeto de estudo, ele também indica o seu método de investigação. Diz o filósofo que suas premissas iniciais se tornarão evidentes (*δηλον*) a partir de um exame segundo um método habitual. A expressão em grego é *kata ten hyphegemenen methodon*, indicando claramente que, para Aristóteles, há um método diretivo, orientador, ou seja, um modo de conduzir a investigação que instrui e guia toda a pesquisa. (*Pol* 1252^a18).

A observação metodológica auxilia-nos nas etapas da investigação sobre a *polis*. Assim, é necessário adquirir (*λαβειν*) sobre cada elemento investigado uma noção tecnicamente precisa (*τι τεκνικον*). Dado que a *polis* é um composto, um todo formado por partes, é necessário analisá-la, dividindo-a (*διαρειν*) até chegar a seus elementos indivisíveis. Em seguida, devemos observar como naturalmente os elementos se reúnem para constituírem o todo, nesse caso, a *polis*.

Daí, o motivo de Aristóteles dizer que é preciso “olhar” para o próprio desenvolvimento das coisas, – a expressão grega *ta pragmata phuomena* (as coisas nascendo) nos indica isso – as quais surgem precisamente por um processo natural (*Pol* 1252^a24). Assim, “veremos” (*θεωρησειεν*) os elementos a partir das quais a *polis* se forma e se constitui (Cf.*Pol* 1252^a18-26)

Nesse sentido, não é uma tarefa simples, mas Aristóteles insiste que, se procurarmos por esse método, veremos como suas afirmações se tornarão claras. É imprescindível, então, guiar-se pelo sentido do desenvolvimento natural, porque somente a partir do próprio caminho indicado pelo filósofo, torna-se possível compreender com mais clareza a noção de felicidade que guia praticamente a sua concepção geral de uma vida boa realizada no âmbito da cidade. Pode-se indagar o motivo pelo qual Aristóteles inicia a *Política*, refletindo precisamente sobre a *polis*, isto é, sobre uma comunidade, uma organização humana e social. A questão não é trivial se pensarmos na importância que Aristóteles atribui a ela.

A especificidade da *polis* é a premissa fundamental colocada por Aristóteles logo no início de seu argumento, argumento este que só será esclarecido posteriormente. Há outras comunidades que o filósofo menciona e define, como a família e a aldeia que são pequenas organizações importantes. No entanto, é a *polis* que possui características específicas próprias, as quais não são compartilhadas por outras comunidades. Sendo assim, qual é a diferença essencial que distingue a *polis*? Aristóteles nos assinala que:

Se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais suprema (*κυριωτατη*) de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais supremo (*κυριωτατου*) de todos os bens; ela se chama *polis* e é a comunidade política (*αυτη δ'εστιν η καλουμενη πολις και η κοινονια η πολιτικη*). (*Pol* 1252^a4-8)

Ou seja, somente a *polis* ou a comunidade política busca, como sua finalidade, o bem mais elevado. Assim, enquanto as outras comunidades se constituem meramente com vistas a algum bem (*αγατου τινοσ ενεκεν*), a *polis* visa o bem supremo. Aristóteles argumenta que somente uma comunidade deste tipo pode incluir as outras comunidades. Pelo fato de ser a “causa final” de um processo teleológico natural, a *polis* é a organização humana mais completa. Da mesma forma que o adulto é a causa final da criança, isto é, aquilo para o qual a criança tende naturalmente no seu processo de desenvolvimento, a *polis* é a causa final e última, em direção à qual todas as associações e comunidades se encaminham como por uma espécie de teleologia natural.

Nesse sentido, a *polis* define-se a partir do conceito de finalidade (*τελοσ*). Dado que uma organização humana como a *polis* realiza o fim mais elevado, depreende-se que somente ela é capaz de abarcar todas as outras organizações humanas. Seu *fim* possui um grau maior de universalidade. Trata-se, pois, não de uma universalidade abstrata e supra-sensível no sentido de ser desvinculada da *praxis* humana e social, mas de uma universalidade objetiva e concreta a ser construída e concretizada no plano da atividade humana. Assim, é nesta mesma atividade que o filósofo encontra a realização do bem supremo. Se a finalidade da *polis* não fosse o bem supremo, a *polis* nem poderia ser definida como a comunidade que visa o bem mais importante de todos os bens. Logo, nem poderia incluir as outras comunidades no seu domínio e no seu fim supremo.

É por esta finalidade suprema ou *telos* supremo que Aristóteles pretende determinar a especificidade da comunidade política denominada *polis*. É inegável que se poderia contra-argumentar e, ainda, opor-se à tese de que a *polis* seja a comunidade mais abrangente. Mas, é preciso ver Aristóteles no seu contexto histórico, ou seja, compreender suas afirmações

filosóficas no horizonte específico de seu momento histórico – como fazemos assim com Platão – em que a *polis* significava o espaço cívico por excelência, o espaço da atividade política. A esfera política compreende não somente as ações deliberativas e judicativas, mas o espaço do exercício da razão e do convívio humano no seu sentido mais verdadeiro.

Se o bem supremo é o fim visado pela *polis*, é fundamental perceber que esse bem, então, está situado na esfera das ações humanas. Não se trata, pois, de um bem transcendente e localizável no plano formal das Idéias, mas de um bem situado na comunidade política dos cidadãos considerados livres e iguais.

Com efeito, o bem supremo se exprime pela *praxis* de uma comunidade política, pela ação excelente e racional de seus cidadãos. Assim, entendemos por que Aristóteles diz na *EN* que “toda arte e toda a investigação, assim como toda ação e toda decisão, visam a algum bem”(EN 1094^a1-3). Ele utiliza a expressão grega “em vista de um certo bem” (*agathou tinos*) que também encontramos em *Pol* 1252^a2. Concebe-se a idéia de que toda e qualquer ação visa um certo bem, mas que a ação da ciência política pretende um bem diferenciado, a saber, *o bem supremo, o bem mais excelente* ou *ariston agathon*.

Assim, a Política nos ensina que o bem supremo é somente possível de ser realizado pela comunidade *política*. É necessário apreender o sentido de suas afirmações iniciais e, sobretudo, as razões que levaram-no à sustentá-las. De fato, vemos em tais afirmações uma espécie de concepção de *praxis* situada na esfera humana. E, ao mesmo tempo, uma idéia de ação que visa um certo fim no espaço da comunidade política. Embora haja uma diversidade de ações e de fins correspondentes a elas, Aristóteles se vê na necessidade de buscar, tanto no plano teórico quanto no plano prático (sobretudo, neste último), o bem supremo que realiza a essência do ser humano enquanto ser social e político.

Daí que não seria plausível, segundo Aristóteles, desvincular o ser humano do espaço da

polis, ou seja, do seu contexto prático, social e político. É importante compreender a comunidade política como um espaço privilegiado, isto é, uma condição fundamental na realização da natureza humana, do seu fim supremo, em última instância, de sua felicidade suprema.

Com efeito, o filósofo conduz a nossa atenção para a importância da organização humana e de seu desenvolvimento *natural*. Assim, observando as práticas e as ações que ocorrem a partir de seu processo natural, Aristóteles procura distinguir a comunidade política na sua diferença específica em relação às outras comunidades. É ela que visa o bem supremo. É nesse fim, conforme vimos, que encontramos a essência da *polis*.

Há aqueles que negligenciam e esquecem a diferença específica e constitutiva da *polis*. Por exemplo, no diálogo platônico *Político* (258e e ss.), a *polis* é vista como qualitativamente igual às outras comunidades. É diretamente em relação a esse ponto de vista que Aristóteles discorda. Vejamos como isso se exprime, por exemplo, nas palavras do personagem Estrangeiro no diálogo de Platão. O Estrangeiro observa que, se um determinado cidadão é capaz de dar conselhos a um médico, é que ele tem a ciência médica, e pode, assim, ser chamado de médico (259^a). Assim, da mesma forma, ele admite que:

se um cidadão qualquer é capaz de dar conselhos àquele que reina um país, não poderemos dizer que nele existe a ciência que o próprio governante deveria ter?...Mas a arte de reinar pertence àquele que verdadeiramente é rei?(259b)...E aquele que a tiver, sendo rei ou simples cidadão, não terá direito, em virtude de sua arte, ao título real?...Poderíamos dizer o mesmo do senhor de escravos (*οικονομοσ*) ou do senhor do casal (*δεσποτεσ*)?...E haverá alguma diferença entre a administração de uma grande casa (*μεγαλησ οικησεωσ*) e a dignidade de uma pequena cidade (*σμικρασ πολεωσ*)?...Assim também...é evidente que só há uma ciência (*επιστημη μια*), quer se diga real (*βασιλικην*), política (*πολιτικην*) ou econômica (*οικονομικην*) (259c)⁵²

⁵² Veja *Pol* 259b-c (Platão, *Tutte le opere*, II, Newton &Compton, Roma, 2005, pp.35).

O personagem platônico afirma que qualquer indivíduo que possua o conhecimento da ciência política terá direito ao título real. Portanto, não há diferença entre um senhor de escravos e um senhor da casa: ambos possuem conhecimento da ciência política e serão considerados dignos de governar e exercer o seu domínio. Por isso, Platão afirma que “as figuras do político, do rei, do senhor de escravos e do senhor de casal são uma só coisa”(258e). A distinção entre uma família e uma polis, portanto, não existe. Em contrapartida, Aristóteles julga que tal ponto de vista não é verdadeiro (*Pol* 1252^a9). Pois, é possível observar que corresponde a cada estágio de desenvolvimento da organização humana uma figura-chave do poder. Assim, segundo Aristóteles, o líder de família, o senhor de escravos e o rei-estadista são figuras de autoridade diferenciados e delimitados em suas funções específicas, visto que correspondem a uma espécie determinada de autoridade e a uma organização humana específica (*Pol* 1252^a9-18).

Todas essas figuras se referem ao exercício de poder e de dominação de um determinado campo de atividade humana. Alguns acreditam (*οιοιονται*) que essas figuras sejam idênticas no sentido de que não há diferenças substanciais entre a identidade de um chefe político e de um líder de família. Pois, de acordo com essa crença, se todos possuem o mesmo conhecimento, eles devem ser o mesmo indivíduo e, portanto, possuir o mesmo direito à autoridade e ao poder. Nesse caso, o líder de família é o próprio chefe político, pois possui o conhecimento da organização e da administração de uma determinada comunidade humana. Daí resulta que a família e a *polis* administradas por uma mesma pessoa sejam comunidades *idênticas* situadas num mesmo nível.

Essa opinião difundida não é verdadeira segundo Aristóteles. Aqueles que não fazem a distinção de tais formas ignoram a especificidade (*ειδος*) de cada tipo de poder, ao mesmo

tempo em que não consideram as diversas formas de organização humana. Igualem, por assim dizer, a grande família e a pequena cidade (*Pol* 1252^a10-14), tratando-as como organizações de uma mesma estrutura. Ora, para mostrar que essa opinião não é verdadeira, o filósofo tenta examinar o problema de acordo com o seu método habitual de investigação. Tal método, como já apontamos, consiste justamente em estudar e observar as coisas em seus diversos estágios de desenvolvimento natural.

Assim, para o filósofo, é preciso, em primeiro lugar, conceber as primeiras uniões entre os indivíduos. As primeiras uniões ou organizações humanas são as famílias. Elas surgem por causa da perpetuação da espécie. Isto é, elas não são formadas por uma escolha deliberada (*προαιρεσῶσ*), mas por um impulso natural (*φυσικόν*). Os casais se unem pelo impulso natural de querer deixar um outro ser da mesma espécie (1252b29-30).

A família surge, cresce e se constitui para satisfazer as necessidades diárias da vida (1252b13). Mas, quando várias famílias se unem visando algo mais que as simples necessidades diárias, elas constituem o povoado (*κωμῆ*). Assim, este último é caracterizado pela semelhança e parentesco entre seus membros, porque estes são conhecidos como “alimentados com o mesmo leite”, ou seja, são semelhantes quanto aos laços de parentesco. Todavia, esta espécie de comunidade ainda não atingiu o grau de auto-suficiência (*autarkeia*), a completude do processo natural. É que a aldeia permanece ainda circunscrita à esfera de uma relação meramente baseada na semelhança genética de seus membros; ela não é suficientemente ampla para caracterizar a relação humana no seu sentido mais completo.

O processo de constituição das relações humanas resulta na formação da comunidade mais completa. Esta não visa apenas às necessidades básicas da vida e da sobrevivência,

como no caso da comunidade familiar, ou às necessidades de certos membros semelhantes, como na comunidade do clã. Ao contrário, a comunidade política surge para propiciar uma *vida auto-suficiente*, ou seja, uma vida feliz.

A cidade (*πολις*), enfim, é uma comunidade completa (*τελειος πολις*), formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o ponto máximo de uma auto-suficiência (*περασ αυταρκειασ*). Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar o bem-viver (*ευ ζην*). É por isso que toda a cidade existe por natureza (*φυσει*), se as comunidades primeiras assim o foram. A cidade é o fim (*τελος*) destas, e a natureza (*φυσις*) de uma coisa é o seu fim (*τελος*), já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo (*τελεισθεισης*), é a isso que chamamos a sua natureza, seja de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final (*το ου ενεκα*), o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a auto-suficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor (*βελτιστον*) dos bens. (*Pol 1252b28-1253^a1*)

Somente após uma observação metódica e minuciosa, Aristóteles chega a determinar a diferença específica da *polis* e a sua finalidade essencial. A *polis* é, então, capaz de promover a excelência e a *eudaimonia* de seus cidadãos, porque é uma estrutura de organização mais auto-suficiente do que as outras organizações humanas. Por isso, diz-se que ela é o fim (*τελος*), a completude do processo natural. Embora a *polis* seja composta de partes e de elementos que devem ser decompostos e analisados, ela é a causa final do processo, o ponto-limite, que se revela na completude de sua própria natureza.

É nesse sentido que o filósofo traz uma concepção nova, a partir da delimitação da função da *polis* e da sua gênese natural. Gênese que se faz e se desenvolve através do próprio desenvolvimento da natureza. Se as comunidades humanas se desenvolvem até alcançarem a completude de seu processo natural, o ser humano com sua natureza complexa se torna completo e auto-suficiente na medida em que se liberta das amarras da necessidade, e assim, alcança a dimensão de uma vida excelente vivida na *polis*. Ambos desenvolvimentos caminham juntos. Se a *polis* é entendida como essa comunidade que atingiu a auto-

suficiência (*αυτάρκεια*), é somente nela que o ser humano realiza o seu fim maior, a sua vida excelente (*ευ ζην*), isto é, a sua felicidade.

Se um indivíduo reconhece que o fim pelo qual ele age é o mesmo que o da sua cidade-estado, ele reconhece que seu próprio fim é o fim do outro. O bem individual e particular se estende até o bem coletivo. Aristóteles considera que isso seja possível para um cidadão grego pela razão de que ele pode agir em conformidade com a virtude da justiça. Uma virtude que é social e leva em conta a felicidade, o bem-comum da comunidade política. (*EN V, 1, 1129b15-19*) Assim, ele agirá para um bem mais completo e mais comunitário. Essa possibilidade é tão política quanto ética: o próprio bem parece ser, ao mesmo tempo, uma felicidade individual e coletiva. A minha felicidade e a dos outros.

Ainda que esse fim seja o mesmo para o indivíduo e para a cidade-estado, o fim desta última parece ser algo maior e mais completo, seja a atingir, seja a preservar, e embora seja preferível atingir esse fim para um indivíduo só, é mais nobre e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidade-estados. (*EN I, 1094b8-10*)

É em relação a esse bem político e comunitário que Aristóteles define que a felicidade é o fim mais completo e auto-suficiente, sendo um fim das ações (*EN 1097b20-21*). A felicidade é escolhida por si mesma, e nunca com vistas a outro fim. Ela é o fim último acima do qual não existe mais nenhum outro. Por isso, dizemos que ela é auto-suficiente. É o que torna a vida digna de ser escolhida e completa em si mesma.

Se a felicidade não fosse auto-suficiente, poderíamos sempre adicionar algum bem a ela, tornando-a mais preferível e melhor. Ora, se isso para Aristóteles não é possível, é porque deve haver um termo último no processo de escolha, porque caso contrário, as escolhas e os fins se sucederiam *ad infinitum*. Sendo assim, a felicidade poderia ser concebida nesse contexto como aquilo que torna a vida do cidadão mais completa e auto-suficiente.

Ora, a felicidade só pode ser vivida socialmente. Justamente devido ao fato de que o homem é um animal político que exerce as suas virtudes numa relação com o outro. Se cada cidadão da *polis* é compreendido como um ser-político, ele pode prestar seu serviço à cidade. Quando jovem e inexperiente, ele poderá ser um soldado e exercer a virtude da coragem. Mas, quando ele se tornar adulto e experiente, ele poderá legislar na assembléia, ou ser um jurado nas cortes exercendo as virtudes da prudência e da justiça. Também poderá fazer parte dos elementos participantes da tragédia, como um músico, e exercer outras virtudes.

Enfim, há uma pluralidade de situações nas quais ele pode se fazer um ser racional político e, portanto, conduzir uma vida cada vez mais virtuosa e feliz. È feliz aquele que escolhe não um bem específico, mas um bem comunitário, social e político. O fato de exercer as várias virtudes em várias situações diferentes lhe permite uma atividade mais completa do ponto de vista humano. Aristóteles nos diz em *Pol I*, 13, 1260b19, que “para que a cidade seja *virtuosa* (*σπουδαιαν*), é necessário que as crianças e as mulheres sejam *virtuosas*”. Essa observação, no final do livro I da Política, já remete necessariamente à importância das virtudes como condições essenciais e determinantes da felicidade. A cidade virtuosa (*πολιν σπουδαιαν*) só viverá de modo ético com a atuação das virtudes nas suas variadas formas. Virtudes como moderação, justiça, coragem e outras disposições morais são condições éticas sem as quais não é possível uma vida virtuosa tanto em relação à administração do lar quanto em relação à cidade.

Todavia, por que razão são necessárias as virtudes éticas nesse contexto? Alguns julgam que a função da economia doméstica é aumentar a riqueza, a fim de preservar a ordem do lar (*Pol 1258^a1*). Buscam imoderadamente a posse dos bens (*χρηματα*) e da propriedade

(κτησις). Decerto, eles confundem o *bem-viver/a felicidade* com a posse material. Imaginam que a felicidade se origina da acumulação dos bens externos, porém, sabemos que estes são apenas meios necessários para a vida. Segundo Aristóteles, a aquisição de bens não é em si censurável. De fato, há uma arte de aquisição (κτητικησ) que pertence naturalmente à economia doméstica e que atende às necessidades da subsistência (Pol 1256b27-28). A função real da economia doméstica é apenas dar e fornecer os recursos necessários à vida (Pol 1256b29).

Contudo, quando a arte de aquisição procura obter mais recursos, excedendo os limites necessários à vida, ela supõe que não haverá mais limite (περασ) para a sua obtenção. Quando isso ocorre, Aristóteles julga ilimitada (απειροσ) essa acumulação de bens, se admitimos a sua mera utilidade para uma boa vida (προσ αγαθην ζωην). Para uma vida virtuosa e feliz basta que tenhamos bens suficientes e necessários (Pol 1256b32). Daí, a razão de sua dura crítica à arte de aquisição conhecida como crematística (χρηματιστικη), uma vez que esta só visa à acumulação ilimitada e desnecessária de bens, propiciando o surgimento do vício da *imoderação*, da *intemperança*, e portanto, desviando os indivíduos do caminho do bem-viver. Por isso, Aristóteles nos esclarece que:

Esta espécie de crematística não tem limite quanto ao fim, porque o fim é a riqueza nessa forma, isto é, a aquisição de bens. Por oposição a este tipo de crematística, a arte de adquirir bens que se encontra relacionada com a administração da casa, tem um limite, pois a sua função não é a aquisição ilimitada de dinheiro. De certo modo, é evidente que toda a riqueza deve ter, necessariamente, um limite embora vejamos suceder o oposto: todos os negociantes aumentam sem cessar a riqueza própria. (Pol 1257b28-34)

Ora, os desejos em excesso levam os indivíduos a aumentar a sua riqueza, desvirtuando a função natural da arte de aquisição, que é a de prover o necessário para as condições de subsistência. Nesse caso, compreende-se o equívoco apontado por Aristóteles:

É certo que ambas coincidem na utilização do mesmo meio, já que ambas recorrem à propriedade, embora não da mesma forma; enquanto a forma doméstica da crematística persegue um fim distinto da acumulação de dinheiro, a crematística comercial procura a acumulação (*αυξησης*). Donde alguns pensarem ser tal a função da administração da casa e assim julgarem que esta acumulação é própria da tarefa da economia, acabando por concluir que é preciso manter e aumentar, ilimitadamente, a riqueza. (*Pol* 1257b35-42)

O que Aristóteles está dizendo é que, o cidadão, para ser feliz e viver bem, não precisará acumular excessivamente a riqueza, porque esta não é um componente essencial na definição de felicidade, mas apenas necessário. Na análise da *EN*, havíamos chegado à conclusão de que as atividades virtuosas da alma são componentes fundamentais da *eudaimonia*. Ora, é preciso dizer que Aristóteles não censura a riqueza, mas a riqueza imoderada, excessiva. A riqueza em excesso é efeito de um vício da alma. Vício que acaba corrompendo as almas dos indivíduos, tal como vemos no caso da história de Midas. Este, por causa de sua cupidez (*απληστιαν*), transformava tudo o que tocava em ouro. Nesse sentido, o vício da imoderação impede a existência virtuosa. Aristóteles percebe a causa desse problema, causa que é de natureza ética:

A causa desta atitude é a preocupação com o afã de viver, mas não com o bem viver (*το ευ ζην*); sendo este apetite (*επιθυμιας*) ilimitado, também eles desejam (*επιθυμουσιν*) meios sem limites para o satisfazer. Os que assim visam a vida feliz (*ευ ζην*), procuram o que dá prazer ao corpo; e como os prazeres corporais (*τας απολαυσεις τας σωματικας*) parecem depender dos bens possuídos (*εν τη κτησει*), centram toda a atividade em adquirir bens. (*Pol* 1258^a1-3).

Eles incorrem no vício da imoderação (*ακολασια*)⁵³, porque a sua concepção de bem-viver está totalmente equivocada, dado que eles pensam que serão felizes e viverão bem se desfrutarem dos prazeres corporais. Ora, tais prazeres são obtidos mediante a acumulação

⁵³ O vício da *akolasia* é discutido por Aristóteles na *EN* II, 7, 1107b7. Trata-se da disposição de excesso no que concerne às dores e aos prazeres. A virtude, que consiste no meio-termo (*μεσοτης*) é a moderação ou temperança (*σωφροσυνη*). Os homens podem ser chamados “moderados” (*σωφρονες*) se se conduzem de modo equilibrado no que diz respeito aos prazeres e às dores. Os *akolastoi* são os imoderados, aqueles que excedem nas suas ações, justamente porque desejam ilimitadamente prazeres corporais.

de bens materiais. Desse modo, eles se preocupam em viver de acordo com a atividade de aquisição de bens, a saber, exclusivamente com o comércio (*καπηλικήν*). Acreditam que quanto mais possuírem bens materiais, mais poderão usufruir dos prazeres corporais. Daí, esse apetite ou *επιθυμία* sem limite em adquirir os bens.

Ao perseguir o prazer em excesso (*εν υπερβολήν*), procuram também o que lhes pode proporcionar tal prazer. Se não podem alcançá-lo por meio da crematística, tentam fazê-lo por outros meios, usando todas as suas faculdades de uma maneira contrária à natureza. Não é função da coragem produzir riquezas, mas sim confiança; nem tão pouco produzir riquezas é função de um general ou de um médico, mas antes alcançar a vitória e a saúde, respectivamente. Ainda assim, alguns transformam isto tudo numa questão de dinheiro (*χρηματιστικασ*), como se o dinheiro fosse o fim de tudo e tudo tivesse que se orientar para tal fim. (*Pol* 1258a6-14)

Uma vida virtuosa conduzida na *polis* certamente não visará a acumulação excessiva de riqueza, uma vez que esta não é um fim digno de ser escolhido por si mesmo, mas um meio escolhido com vistas a um outro fim. No que concerne ao bem-viver, o principal objetivo é o exercício prático-político das virtudes, porque estas são consideradas os verdadeiros fins.

Por isso, os cidadãos deveriam conduzir uma vida nobre e virtuosa. Somente assim alcançarão a felicidade. É devido à *praxis virtuosa de seus cidadãos* que a *polis* também atingirá o seu fim supremo. Portanto, o fim principal da vida do indivíduo e da *polis* não é a riqueza, a honra, ou qualquer outro bem. Desse modo, o filósofo-educador opera uma inversão dos paradigmas, uma “reviravolta” dos valores “materialistas” que prevalecem naquele mundo antigo. Nesse aspecto, o fim supremo na ética aristotélica passa a ser a *praxis* da alma virtuosa no espaço ético-político.⁵⁴

⁵⁴ Em *Pol* 1324^a12, Aristóteles diz que “se alguém aprova (*αποδεχεται*) um indivíduo [feliz] por causa da sua virtude (*δι’αρετην*), dirá que é mais feliz a cidade (*πολιν ευδαιμονεστεραν*) mais virtuosa (*σπουδαυτεραν*).” Para a nossa tradução da *Política*, utilizamos o texto grego editado por D.W.Ross, *Aristotelis Politica* (1957). Também cotejamos as traduções inglesas de Rackham, de Reeve, de Benjamin Jowett editado por Barnes, de Kraut, a francesa de Pellegrin, e a portuguesa de Amaral/Gomes.

Terceira Parte

A vida feliz no melhor regime político

1. *A crítica de Aristóteles ao bem platônico*

Ao confrontar-se com a realização prática da felicidade, Aristóteles distingue um bem prático e realizável pelas ações humanas.¹ Onde precisamente ele avista esse bem tão característico? O filósofo já assinala, logo no início da *Ethica Eudemia*, que viver belamente (*ζην καλωσ*) é um bem cuja aquisição depende fundamentalmente do esforço, do cuidado e da atividade humanas. A expressão *to dzen kalos*, bastante recorrente na *Ethica Eudemia*, exprime a noção de uma vida excelente passível de ser desempenhada por todas atividades virtuosas.² Assim, é possível alcançarmos um bem humano prático através das atividades humanas. Vê-se, então, que esse bem, quando realizado com excelência, realmente satisfaz os desejos e as escolhas humanas, já que os homens sempre agem com vistas à sua própria boa realização.

Se, de fato, o bem-viver sucedesse pela sorte ou pela natureza, todos seriam desesperançosos (*ανελπιστον*): porque a sua aquisição não estaria em seu poder, nem alcançável pelo seu cuidado ou pela sua atividade.³ Mas, se ao invés disso, reside no fato de sermos de uma certa qualidade, [no caráter] do agente e nas suas ações (*πραξεισ*), o bem será, ao mesmo tempo, o mais comum e o mais divino: mais comum, porque seria possível a muitos participarem dele, e mais divino, porque a felicidade se encontra naqueles que conferem uma certa qualidade a si próprio e às suas ações (*πραξεισ*).(*EE* 1215^a12-19)⁴

¹ Cf., acima, *A felicidade na praxis*, p.7 e ss.

² *EE* 1214^a15: “*το ευ ζην*”. Cf. “*το ευδαιμονειν και το ζην μακαρισ και καλωσ...*” (1214^a30-31); “*το ζην ευ*”(1214b13); “*ευ και καλωσ ζην*”(1215^a10); “*το καλωσ ζην*”(1215^a13)

³ Pode-se cotejar a tradução de Solomon e de Donini. Ambos traduzem *epimeleia* e *pragmateia*, respectivamente por cuidado e atividade, cujos significados caracterizam a filosofia prática de Aristóteles.

⁴ Note-se bem a recorrência da palavra *praxis* remetendo-nos à idéia da felicidade como uma atividade prática.

É com um propósito educativo e prático que Aristóteles clarifica a natureza de seu objeto de pesquisa, apontando para aquilo que será realizado no contexto ético-político de toda vida humana. Como o próprio filósofo ressalta, é possível viver com excelência e razão por meio das ações virtuosas. Na *Ethica Eudemia*, ele confirma a sua idéia:

Alguns indivíduos não escolherão nenhuma forma de conhecimento, e nem mesmo os prazeres corporais, mas, as ações oriundas da virtude (*τας πραξεις τας αρ' αρετης*). Todavia, eles não agirão a partir da virtude simplesmente para alcançarem a glória, ou para obterem a fama (*μη μελλοντες ευδοκιμησην*)” (*EE* 1216^a20-23).

Decerto, a vida virtuosa não se baseará unicamente numa atividade teórica (as ciências teóricas, como a física), nem na busca dos prazeres corporais, mas ***nas ações oriundas da virtude***. Afinal de contas, o virtuoso não se engajará nas ações virtuosas para obter a glória e a reputação. A vida prática excelente só se torna convincente para aqueles ouvintes educados nos bons hábitos. Para aqueles predispostos a seguir uma vida feliz, com a determinação de realizar um bem prático através das atividades excelentes racionais. Não é por outro motivo que o filósofo elabora uma forte justificação racional para a vida ética. Vida ética que também é fundamentalmente política, envolvendo a atividade das virtudes no âmbito da *polis*.

Ora, as palavras e os argumentos de Aristóteles se dirigem, sobretudo, às figuras importantes incumbidas de certas funções práticas e políticas: o legislador, o governante e o político. São eles que justamente exercem uma finalidade mais prática e consistente no seio da cidade. Como filósofo-educador, Aristóteles põe o seu discurso em ação, discurso este que só adquire plausibilidade quando se torna um discurso prático, com um objetivo tanto

ético como político.⁵ É evidente que o discurso também se dirige aos cidadãos que poderão exercer atividades políticas. Se seguirem os argumentos de Aristóteles justificados pela prática e pelo uso da razão, torna-se-ão aptos a agir moralmente nas atividades virtuosas.

Podemos vislumbrar, então, o principal motivo de Aristóteles recusar um discurso metafísico no interior da sua Ética (Política). O saber propiciado pela Ética não é derivado de uma outra ciência. Ele possui sua própria esfera autônoma e específica. Portanto, não seria razoável vinculá-lo à metafísica, ou a qualquer outra ciência teórica. A ação ética não é uma dedução de princípios a partir de um sistema de fundamentos, cuja base sustentaria a sua coerência racional. É nesse sentido que podemos sustentar uma ciência propriamente ética ou uma ciência política. Ambas ciências, no fundo, buscam a mesma finalidade: o bem prático, humano e não-metafísico. Distinguem-se apenas porque a ciência ética busca um bem individual, enquanto ciência política, um bem coletivo. Mas, mesmo havendo essa distinção, não podemos separar uma da outra, porque ambas já estão enraizadas num mesmo projeto prático-político.

Aristóteles organiza as duas ciências num único projeto. Assim, ambas pertencem ao mesmo tronco: elas estão intimamente conectadas a um saber prático que se constrói nas ações humanas. Ora, se as nossas ações éticas fossem baseadas numa ciência teórica, poderíamos aplicar as normas derivadas de tal sistema a toda situação humana, a toda

⁵ Aristóteles esclarece a finalidade prática da ciência ética: como política, ela legisla sobre o que se deve praticar e o que se deve evitar. (EN 1094b5-7). Richard Bodéus, *Le philosophe et la cité*, p.47-48, defende que a ciência prática possui sua própria peculiaridade no fato de que ela não se submete às necessidades das outras ciências (teóricas e poéticas), mas, antes, circunscreve-se à própria ação ética, realizada pela faculdade da inteligência prática, a saber, a *phronesis*. “La science pratique apparaît ainsi comme une qualité cognitive de l’homme immergé dans l’action et se déterminant à l’action. En conséquence, il paraît difficile de l’assimiler, sans autres précautions, à une somme de réflexions scientifiques ou philosophiques (d’intérêt pratique) consignée en une série de discours servant à l’enseignement...” Bodéus insiste que “le fait, pour Aristote, de définir une science pratique comme la qualité de l’intelligence humaine que préside à l’action, donne à penser qu’une telle science, à ses yeux, ne s’exprime pas dans un discours et ne peut être assimilée à une quelconque étude **speculative**.” (p.50). Veja também para a discussão pp.78-79.

realidade contingente em que nos situamos. Mas como isso é totalmente implausível, restamos apenas um conhecimento contingente, a saber, um conhecimento menos rigoroso. Um saber prático cuja importância vital reside na capacidade de nos guiar a cada momento de nossa circunstância contingente e particular. Esse saber deverá, pois, estar atento à especificidade de cada caso, às particularidades de cada situação. Significa que, como agentes éticos e virtuosos, seremos capacitados a perceber as nossas ações e emoções, modelando-as sempre numa justa medida. Ora, isso não poderá ser *ensinado* por um conhecimento discursivo teórico, ou mesmo metafísico.

Como sabemos, Aristóteles se opõe radicalmente à concepção transcendente de bem difundida pela filosofia platônica. Esta implica várias considerações de ordem metafísica que ele não pode aceitar. Ele não pode aceitá-la, porque, se o bem que estivesse buscando fosse um bem apreendido por um conhecimento teórico, um bem metafísico, transcendente, este não seria “praticável” nem passível de ser “adquirido” pelo homem, (*ως ουκ αν ειη ουδε κτητον ανθρωπω*, EN 1096b35)

Em vários momentos de sua obra ética, Aristóteles se manifesta descontente em relação ao conhecimento teórico do Bem. Para ele, Platão apenas nos remete à esfera das formas transcendentais. É contra tal forma de ciência ética baseada nos pressupostos metafísicos que Aristóteles irá criticar o seu mestre. Daí a extrema necessidade de buscar um bem prático cujo ‘imenso peso’ (*μεγαλην ροπην*)⁶ se faz sentir na vida prática dos homens. O que lhe instiga a reflexão, de certo modo, é a possibilidade de um bem praticável, ou seja, um bem que fosse concretizável, um objeto de ação.

⁶ Cf. *Ibid.*, 1094a23.

Ora, o bem platônico não é suscetível de ser praticado pela ação humana, embora possa ser aplicado à realidade sensível. Por isso mesmo, quando Aristóteles declara a sua discordância daqueles que introduziram as Formas, ele justifica sua discordância pela seguinte razão: a Idéia ou a Forma do Bem é objeto de intelecção, e não de atividade, de atualização prática. Em outras palavras, é apenas objeto de conhecimento, e não algo útil no sentido de ser adquirido por um exercício prático humano. Como o conhecimento da Forma do Bem impregnado de transcendência não lhe satisfaz de modo suficiente, ele já desvencilha a tarefa ética de tal especulação teórica. Isso é ainda mais perceptível quando ele deixa tal investigação sobre a Forma do Bem platônico para a disciplina da Metafísica, a chamada Filosofia Primeira.⁷

Assim, se somos conduzidos ao exame do bem prático humano, àquilo que é realizável através do exercício de nossas atividades, as questões relacionadas à Idéia do Bem, as controvérsias suscitadas por ela, ou seja, questões de natureza teórica/metafísica não poderiam ser discutidas exaustivamente no contexto da Ética. Embora Aristóteles examine algumas aporias e pontos controvertidos na *EN* I-6, o fato é que isso não lhe prende o interesse, porque não lhe provoca aquela necessidade maior de argumentação, a qual precisamente se revela mais evidente e clara na Metafísica.

Ele mostra que, do ponto de vista prático, há um bem situado no plano da contingência. Ali os homens agem por decisões e atos, e não por puras intelecções abstraídas de seu conteúdo concreto. Na visão aristotélica, a delimitação do bem prático se sustenta por alguns princípios básicos. Quais são eles? Se levarmos em conta esses pilares de sustentação, a sua concepção ficará mais clara. Com uma clareza de síntese, Aristóteles, na

⁷ *Ibid.*, 1096b32: “Mas, presumivelmente, essa questão deve ser deixada de lado agora. Porque examinar com todo rigor é mais apropriado a outro [ramo] da filosofia. E o mesmo é a respeito da idéia [do Bem] (*τησ ιδεας*).

Ethica Eudemia, vê-se obrigado a exprimir de maneira mais clara possível o que seja a felicidade (*τι εστιν ευδαιμονια*, *EE* 1217^a20).

Dizemos, começando, em primeiro lugar, a partir das primeiras coisas, como se diz, daquilo que não é expresso com clareza (*ου σαφως*), procurando claramente (*σαφως*) esclarecer o que seja a felicidade (*τι εστιν ευδαιμονια*). Todos concordam que é o maior (*μεγιστον*) e o excelente (*αριστον*) entre os bens humanos (*των αγαθων των ανθρωπινων*) – e dizemos humano porque talvez poderá existir uma felicidade própria de algum outro ser superior, por exemplo de um deus. De fato, nenhum dos outros animais (todos aqueles que, por natureza, são inferiores ao homem) participam dessa denominação: não é feliz um cavalo, nem um pássaro, nem um peixe, nem nenhum outro ser, que em virtude do nome e da sua natureza, não participa de algo divino; entretanto, por outra forma de participar dos bens, um vive melhor, e outro, pior. (*EE* 1217^a18-30)

Ora, Aristóteles deixa explícito que a felicidade da qual estamos falando não é a felicidade própria de algum ser superior (*βελτιονος τινος αλλου των οντων*), a saber, de deus. Não se trata de alcançarmos a felicidade baseada numa condição divina, visto que o bem investigado e procurado é um bem, o “maior” e “excelente” entre os “bens humanos”. (*EE* 1217^a21-22). A felicidade, portanto, aqui naturalmente referida, é humana, e pode participar de algo divino, sem deixar de ser humana. Mas, o filósofo especifica a felicidade investigada, traçando os seus próprios limites. Assim, ela está situada entre duas condições totalmente distintas. Entre as condições divina e animal, está localizada a felicidade humana. Daí por que a felicidade corresponda à nossa condição humana, embora tal felicidade possa participar da condição divina. Todavia, Aristóteles prossegue esclarecendo que, além de ser humana, a felicidade é encontrada nos objetos de ação, ou seja, praticável pelas nossas atividades:

Porém, que as coisas sejam assim, é preciso examinar posteriormente; por ora, afirmamos que entre os bens, alguns são para o homem bens práticos (*εστιν ανθρωπω, πρακτα*), outros, não. Dizemos assim, porque alguns dos seres não participam do movimento, de modo que nem participam dos bens práticos. E, talvez, estes seres sejam de natureza perfeita. Certos bens, porém, são práticos, mas para seres superiores a nós. Já que damos à palavra *praticável* dois sentidos (os fins pelos quais agimos e os meios para atingi-los): por exemplo, estabelecemos a saúde e a riqueza como bens praticáveis (*των πρακτων*) tanto como as ações realizadas com vistas a elas (*τα τουτων πραττομενα χαριν*), as ações saudáveis e lucrativas - , é evidente que

a felicidade deve ser considerada como a melhor de todas as coisas praticáveis pelo homem.(*EE* 1217^a30-40)⁸

Há, para Aristóteles, dois tipos de bens. Duas classes de objetos de ação que correspondem a seres ontologicamente diferentes. Para os homens, existem os objetos de ação, os *prakta*, porque os homens são movidos pelo desejo e pensamento em direção a um certo fim (Cf.*EN* 1139^a32-34). É nesse sentido que os homens participam do movimento. O que causa o movimento das suas ações é a **escolha** (*προαιρεσις*), que também é definida por Aristóteles como “movimento”(κίνησις) ou causa eficiente. Escolha esta que justamente envolve a conjunção de dois elementos: o desejo (*ορεξις*) e o pensamento dirigido a um certo fim (*λογος ο ενεκα τινος*). Sem a cooperação do desejo e do pensamento, não haveria a determinação da escolha ética em direção a um fim prático. É apenas desse modo que os homens escolhem e alcançam os *prakta* da esfera contingente.

Em contrapartida, os seres que não participam do movimento, os seres situados num outro plano superior a nós, como os deuses, por serem imóveis e eternos, não perseguem os bens práticos. O que não quer dizer que não realizem outros bens de natureza e característica inteiramente distintas. Aristóteles admite que nesse caso existem bens para os deuses. Mas, como os deuses são superiores a nós, certamente, o filósofo não qualifica os bens práticos humanos com o mesmo sentido empregado para definir os bens divinos.

Percebe-se que, dessa forma, o bem a ser delimitado é prático, humano, contingente, circunscrito à esfera humana, e não divino e transcendente. Isso não significa que se torna

⁸ Segundo o tradutor espanhol Rodríguez, *Ética Eudemia*, p.55 : “Aristóteles chama ‘realizável’ (*praktós*) a tudo que está implícito no processo de realização (*praxis*), isto é, tanto as ações que se realizam nesse processo (por exemplo, as atividades saudáveis) como o resultado das ditas ações (por exemplo, a saúde).A felicidade é algo ‘realizável’ enquanto constitui o resultado da *praxis* conducente a sua realização.” As traduções “realizável” e “praticável” transmitem o sentido da ação que a palavra grega *praktos* carrega. Mas preferi traduzir por “praticável” porque esta palavra nos remete etimologicamente à palavra grega *praxis*, assim como aos termos do mesmo campo semântico como *eupraxia*, *prattein*, *prakta*, *praktikos*.

um bem menor, comparado com o bem da divindade. Aristóteles nem busca comparações. A equiparação está fora de questão. São dois planos de condição inteiramente diversos: a condição humana e divina. O homem não é um deus, embora possa ocasionalmente contemplar e participar de algo divino; ele busca e persegue a felicidade, que é o maior dos bens, o bem excelente entre os bens humanos.

Há, portanto, uma excelência própria ao viver humano. A felicidade consiste na própria realização humana, na atividade de todas as virtudes éticas adquiridas pela habituação, virtudes racionalmente orientadas para o fim nobre.⁹ Não seria razoável conceber unicamente a vida feliz a partir do predomínio de um aspecto intelectual-teorético. A felicidade é um bem situado dentro da nossa *praxis* real. Enquanto seres humanos, determinamos através de nossas escolhas e de nossas disposições de caráter aquilo que é um bem para nós. É compreensível que Aristóteles tenha sublinhado o aspecto humano das “ações praticáveis”, e não o aspecto teorético-contemplativo. Não parece restringir a vida feliz a nenhum princípio ou fundamento metafísico (por exemplo, à disciplina da Filosofia Primeira), nem a uma ciência teorética do tipo da geometria.

Decerto, Aristóteles mobiliza a sua crítica a Platão. Diz que sua teoria é vazia e puramente abstrata. É que ela pressupõe três opiniões (*doxais*, 1217b2):

- (i) Dizem que o bem excelente é um Bem-em-si (*αυτο το αγαθον*), cuja primeira característica é ser o primeiro dos bens, e a segunda, ser a causa cuja presença

⁹ A noção de uma vida excelente envolvendo todas as virtudes, incluindo a atividade da *theoria*, a contemplação, como uma atividade nobre-bela dentre outras se desenvolve na *EE*. Pode-se considerar que a felicidade consiste na atividade humana das virtudes, sem visar unicamente à contemplação divina, como seu único fim. Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, p.374: “Happiness, he says, is good activity of the distinctively human soul, a complex of rational and reason-heeding emotional parts. Each has its own type of virtue, and the virtue of the whole is the combination of the virtues of the parts...”

determina o ser de outros seres; ambas características pertencem à Idéia do Bem (*την ιδεαν του αγαθου*) (*EE* 1217b3-9);

- (ii) Da Idéia do Bem predica-se de modo verdadeiro (*αληθως*); por isso, as outras coisas são bens por participação (*καταμετοχην*) e por semelhança (*ομοιοτητα*) a ela, que é primeira e ontologicamente anterior aos outros bens (*EE* 1217b9-14);
- (iii) A Idéia de Bem, por estar separada (*χωριστην*) dos bens que dela participam, existe em si e por si, não sendo um bem útil (*χρησιμος*) tanto para a vida boa (*ζωην αγαθην*) como para as ações (*πραξεις*). (*EE* 1217b14–25)

Aristóteles critica o caráter abstrato e ideal da forma platônica de Bem. A ontologia platônica isolou uma Idéia de Bem, separando-a de todos os bens existentes e reais. Ocorrendo tal separação, uma Idéia de Bem seria um objeto de construção teórica, um ente inteligível que só existiria num mundo de formas igualmente inteligíveis. Nesse sentido, um bem subsistente em si e por si, separado de todas as realidades concretas, não seria útil para a vida virtuosa e para as ações. Se, nesse momento, o bem excelente pode ser praticável, serão necessárias as ações de uma vida virtuosa. A felicidade se atualiza pelas nossas atividades, e não por uma Idéia apreendida no plano extra-mundano.

E do mesmo modo [se poderia dizer] em relação à Idéia (*ιδεασ*). Pois, mesmo se há algum bem único (*εν*), predicado em comum, ou algum bem separado, ele próprio por si próprio (*χωριστον αυτο τι καθ'αυτο*), é evidente que não é a espécie de bem que o ser humano pode realizar pela ação (*πρακτον*) ou adquirir (*κτητον*); mas é desta espécie que agora estamos buscando. Talvez, entretanto, alguém possa pensar que é melhor conhecer a Idéia com vistas aos bens que podemos adquirir e realizar pela ação; pois [alguém poderá supor que] se tivermos isto como uma espécie de modelo, conheceremos também melhor os bens que são bens para nós, e se os conhecermos, atingiremo-los. Esse argumento certamente tem alguma plausibilidade, mas

parece estar em desacordo com as ciências. Porque cada uma delas, embora vise algum bem e procure suprir o que está faltando, omite o conhecimento da Idéia; mas se a Idéia for um auxílio tão importante, certamente não seria razoável para todos os artesãos não conhecê-la e nem mesmo buscá-la. (EN 1096b32-1097a8)

Na concepção platônica de Bem, a Forma do Bem é aquilo que “concede verdade aos objetos do conhecimento e o poder de conhecer ao conhecedor” (Rep.508e)¹⁰. Ou seja, ela é responsável por tudo que concerne à inteligibilidade e ao conhecimento do universo (sensível-inteligível). Daí por que Platão a conceba tanto sendo “a causa (*αιτιαν*) do conhecimento e da verdade” como ela mesma um objeto de conhecimento”. No entanto, se o conhecimento (*γνωσις*) e a verdade (*αληθεια*) são coisas belas, a Forma do Bem é algo distinto, separado e absolutamente mais elevado (*μειζονωσ τιμητεον*). Para Platão, a Forma do Bem é algo essencialmente separado e distinto das próprias coisas boas. Há, nesse sentido, uma distinção ontológica que separa um tipo de bem que é particular, e outro que é universal e situado numa esfera transcendente.

Por causa desse fato, Aristóteles não admite essa definição de bem como uma forma universal separada e isolada de outros bens. Por qual razão deveríamos considerar os outros bens escolhidos por si mesmos (*καθ'αυτα*), como bens subordinados e participantes da Forma de Bem? Pelo único motivo de que esta última é eterna? A crítica de Aristóteles à Platão é a de que ele separa conceitualmente a Forma de Bem, produzindo outro bem ontologicamente diferente, e ainda atribui-lhe um valor mais elevado. Do mesmo modo, exemplifica Aristóteles, por que uma coisa branca de maior durabilidade seria “mais branca” do que a outra coisa branca que dura um só dia? Ou por que haveria uma distinção ontológica entre o “o homem em si” (*αυτοανθρωπωι*) e o homem particular, já que para ambos a definição de homem é a mesma? Assim, não é possível que haja qualquer

¹⁰ Cf. Platão, *Tutte le opere*, IV, Newton & Compton editori, Roma, 2005, pp.341.

diferença entre “o bem em si” e “os bens particulares”, na medida em que ambos são, por definição, “bens”.

Toda essa crítica adquire relevância se consideramos de início um bem prático na sua própria efetivação prática. Então, só podemos falar de bens concretamente situados, bens suscetíveis de serem alcançados por nossas ações. Nesse sentido, a atividade das virtudes é tão representativa, a tal ponto que seja a própria realização prática do homem feliz. Não bastaria simplesmente *saber* ou *conhecer* a virtude por uma espécie de compreensão puramente intelectual (teorética), pois, para ser feliz, o homem necessariamente deverá *agir*, e agir em conformidade com as suas virtudes. Deverá, portanto, *praticar* virtudes como a amizade, a temperança, a liberalidade, agindo sob uma certa atitude de moderação das ações e das emoções. Podemos olhar para nossas ações e procurar agir na justa moderação, o que não significa que tal medida ou mensuração seja matematicamente exata em todas as situações e para todos os indivíduos. É por esta razão que o conhecimento exigido não é um conhecimento teórico (*theoretike*), ou a atividade da *theoria* simplesmente. Mas, ao contrário, um conhecimento prático que exige outra condição: uma razão prática e humana.¹¹

Para explicitar melhor a sua posição, Aristóteles não deixa dúvidas:

Assim, Sócrates, o Velho, pensava que o fim é conhecer (*το γινωσκειν*) a virtude (*την αρετην*), e inquiria (*επεζητει*) o que é a justiça, a coragem, e cada uma de suas partes. E o fazia, com efeito, razoavelmente, pois pensava que todas as virtudes são ciências (*επιστημασ*), de modo que conhecer a justiça (*ειδεναι δικαιοσυνην*) fosse, ao mesmo tempo,

¹¹ No sentido da determinação de uma conduta ética e de uma concepção normativa da *eudaimonia*, é importante observar que Monan, *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, p. 28, afirma com certa razão que Aristóteles possui em mente certas normas e princípios, que podem ser deduzidos de uma sabedoria prática, mas que, ao mesmo tempo, é certamente falso que estes princípios sejam matematicamente ou exatamente aplicáveis aos casos concretos singulares, com exatidão perfeita e total. Supõe-se que Aristóteles atribui uma margem de indeterminação – o que Platão não fez – às aplicações dos princípios. Monan considera que esse conhecimento moral se caracteriza menos pelo procedimento matemático do que pela percepção do prudente nas situações concretas (pp.26-28)

ser justo (*ειναι δικαιον*), pois, tão logo aprendemos (*μεμαθηκαμεν*) a geometria (*γεωμετριαν*) e a arquitetura (*οικοδομιαν*), somos (*εσμεν*) arquitetos e geômetras. Por isso, inquiria que coisa é a virtude (*τι εστιν αρετη*), e não como ou de que coisas ela surge (*γινεται*). (*EE* 1216b2-11)

Inquirir o que é a virtude: este era o objetivo de Sócrates segundo Aristóteles. Sócrates se preocupa em conhecer o que é a virtude. Por isso, o conhecimento teórico do que é a justiça já implica necessariamente a prática das ações justas e a aquisição das qualidades de um homem justo. Nesse caso, se eu conhecesse *o que é* a justiça, dando a sua definição essencial, eu seria necessariamente *justo*. Por que exatamente? De acordo com Aristóteles, Sócrates definia as virtudes como “conhecimentos”, ciências, *epistemai*. Assim, o conhecimento tornava-se a condição necessária para a vida feliz. Ora, o Estagirita, divergindo de Sócrates e de Platão, não admite que a aquisição das virtudes seja um resultado do conhecimento teórico. No entendimento socrático, bastaria ao sujeito do conhecimento aprender as virtudes, no sentido de conhecer uma boa definição do que é cada virtude, para que imediatamente possa agir como um ser virtuoso. Assim como um geômetra, após *conhecer* a definição do triângulo, (figura cuja soma de três ângulos internos é igual a dois retos) saberá imediatamente construir o triângulo, da mesma forma, aquele que conhecer o que é a justiça, será um homem justo. Ora, as ciências teóricas buscam justamente as definições rigorosas e exatas. Para tanto, é preciso conhecer e contemplar a natureza das coisas:

Mas isto ocorre com as ciências teóricas (*των επιστημων θεωρητικων*), pois não é próprio da astrologia, da ciência da natureza e da geometria outra coisa senão conhecer (*το γνωρισαι*) e contemplar (*θεωρησαι*) a natureza das coisas que servem de fundamento àquelas ciências, não obstante, nada impede que, acidentalmente, estas sejam úteis para muitas de nossas necessidades. (*EE* 1216b11-16)

Fosse identificada com a ciência teórica, a ética nem se preocuparia em nos tornar virtuosos através de nossas próprias atividades práticas. Entretanto, para Aristóteles, a

ciência ética não define o que é a virtude, mas busca as condições pelas quais podemos nos tornar virtuosos. Através de que modos, processos de habituação, desenvolvimentos práticos, a virtude pode surgir, isto é, tornar-se ato, concretizar-se pelas ações de um agente virtuoso? Portanto, não interessa à ética conhecer e contemplar a natureza das coisas, pois estas são as funções das ciências teóricas:

O fim (*τελος*) das ciências produtivas (*των ποιητικων επιστημων*) é diferente do fim da ciência (*επιστημη*) e do conhecimento (*γνωσεως*). Por exemplo, a saúde é o fim da medicina, enquanto uma boa legislação (*ευνομια*) ou alguma outra coisa semelhante é o fim da ciência política (*πολιτικη*). Certamente, é belo ainda conhecer cada uma das coisas belas: mas, ao menos, quanto às virtudes a coisa mais valiosa não é saber (*το ειδεναι*) o que é a virtude, mas conhecer quais os fatores pelos quais ela vem a ser. (*EE 1216b16-21*)

Se seguimos as indicações dadas pelo próprio Aristóteles, não há dúvidas de que a Ética, subordinando-se ao projeto da Política – cujo fim é a boa legislação (*eunomia*) – não terá como seu objetivo o conhecimento no sentido rigoroso de uma ciência teórica. Portanto, seu fim não será a *episteme*, ou o conhecimento intelectual (*gnosis*). Logo, ela não se preocupará em estabelecer uma vida virtuosa sobre os princípios de um conhecimento teórico-contemplativo. Se for correta essa interpretação do texto de Aristóteles, chegaremos a um outro processo de conhecimento: não se trata de pensar, conhecer e contemplar a virtude, senão de conhecer as condições práticas e reais pelas quais ela pode vir a ser, atualizando-se numa *hexis*, numa disposição de escolha racional.

Não queremos, de fato, saber (*eidenai*) o que é a coragem, mas sermos (*einai*) corajosos; e tampouco saber o que é a justiça, mas sermos justos, da mesma forma como queremos ser saudáveis mais do que conhecer o que é estar saudável, e estar em boa forma física mais do que conhecer que coisa é a boa forma. (*EE 1216b22-25*)¹²

¹² É notável a distinção de Aristóteles pelo uso dos verbos “conhecer” (*eidenai*) e “ser” (*einai*), que se contrapõem conceitualmente na sentença citada acima. Eles se referem aos campos do saber teórico e do saber prático, respectivamente.

O ser humano se tornará virtuoso, justo, corajoso, temperante e prudente, determinando-se pela *atividade da praxis*. Não desejará conhecer a virtude, mas se esforçará na prática para ser um virtuoso. Adquirirá a sua segunda natureza, a *hexis*, a disposição estável do caráter formada a partir de sua *praxis* virtuosa, de sua atividade mais autêntica, singular e humana.¹³

Todas as virtudes que se desenvolvem na *praxis* virtuosa favorecem a criação de uma disposição de caráter, e em última instância, *criam* a felicidade humana. Mesmo a contemplação como uma atividade da virtude teórica (a sabedoria) deve ser *criada* e engendrada no interior de uma *praxis* virtuosa. Ela adquire valor efetivo e proveitoso para aquele agente virtuoso que assimila o significado de uma atividade reflexiva e “teórica”. Desse modo, como entendermos a vida contemplativa e a sua contribuição à felicidade no contexto da vida excelente? Se Aristóteles valoriza a vida contemplativa e a atividade das outras virtudes práticas, como ele pensa e rearticula essa relação no seu discurso argumentativo? Não podemos deixar de perceber que a ética (pelo seu aspecto prático) integra a vida contemplativa como um de seus aspectos fundamentais. Assim, vejamos como se desenham os contornos que definem a vida contemplativa no quadro geral de uma vida excelente.

¹³ Aristóteles já disse que a felicidade depende do cuidado (*epimeleia*) e da ocupação (*pragmateia*), práticas fundamentalmente humanas. Ver *EE* 1215a12-17.

2. *A contemplação no contexto da vida excelente*

Tínhamos examinado a importância das virtudes no interior da discussão do próprio conceito de felicidade. Desde o início de nossa argumentação, vínhamos mostrando que, na ética aristotélica, a vida feliz não se efetiva sem a presença integral e holística de todas as virtudes. Se compreendêssemos a felicidade, identificando-a com o exercício humano de uma virtude específica (como a sabedoria teórica), estaríamos equivocadamente sustentando o ideal de uma vida contemplativa, como sendo a única condição mais elevada, mais capaz de satisfazer os critérios de uma vida auto-suficiente, feliz e virtuosa.

No entanto, Aristóteles não argumenta, ao longo de toda a *Ethica Nicomachea*, em favor de um único ideal, de um único tipo de vida que seria a felicidade no seu sentido mais próprio. A vida contemplativa não deteria o privilégio de ser a mais significativa e valiosa em relação às outras possibilidades de vivenciarmos uma vida feliz. Isso sucede pelo fato de que, embora ela possa contribuir para uma vida feliz na sua forma excelente e completa, ainda assim não podemos considerá-la plenamente satisfatória para a nossa condição humana.

Cuidadosamente Aristóteles salientou a importância de uma vida prática virtuosa, procurou definir as virtudes e as implicações que elas acarretam para a constituição efetiva do bem-viver. Situava, então, a sua audiência nos limites de uma vida cívica, política e significativamente virtuosa. A vida contemplativa implicando o exercício de uma virtude essencialmente teórica alçava-nos a uma condição sobre-humana e divina. (Cf. *EN X-7*) Mesmo que seja uma possibilidade para os homens, a vida contemplativa não será a condição propriamente humana. Nessa condição, os homens se caracterizam como seres

políticos capazes de uma linguagem humana ética. Embora o homem possa viver numa condição divina, ele está sempre situado na esfera humana. Assim, ele não poderá estar permanentemente contemplando, vivendo *sempre* numa atividade teórica. Ele poderá exercer tal atividade, mas apenas na medida do possível.¹⁴ Resta-lhe que a sua atividade mais característica será aquela que envolve o diálogo racional, o convívio harmonioso das relações éticas, em última instância, a atividade das virtudes éticas cultivadas no âmbito da *polis*.

Sendo tão essenciais a atividade ético-política e a atividade contemplativa, Aristóteles não poderia excluí-las de sua cidade virtuosa. Nem mesmo pretenderia subordinar uma à outra, ou considerá-las incompatíveis entre si. Parece-nos justamente o contrário: o filósofo nos convoca a uma prática excelente que inclui todas as atividades virtuosas. Como essa inclusão, ou melhor, essa harmonização entre as atividades se configura?

Ora, Aristóteles abre uma via possível através da qual podemos trilhar para alcançar a felicidade completa, considerando o longo percurso da vida humana. Tal trilha maravilhosa, sabemos, é a atividade contemplativa. Ela é uma aspiração. Um ideal a ser seguido. Contudo, esse ideal situado numa condição sobre-humana só nos seria possível (humanamente falando), contanto que olhássemos para o elemento dominante (*κυριον*) e melhor (*αμεινον*) de nossa constituição humana (*EN* 1178^a2-3). É provável que o homem possa viver de acordo com o intelecto, com o entendimento, o *nous*. Decerto, Aristóteles enaltece esse elemento divino em nós, dizendo que será mais feliz aquele que conduzir uma vida contemplativa. Mas, tal elemento divino é, no fundo, nós mesmos, nossa natureza. Sob

¹⁴ Cf. *EN* 1177b35-36: “εφ’ οσον ενδεχεται αθανατιζειν...”

certo ponto vista, parece-nos que é um elemento exterior que extrapola a nossa humanidade. No entanto, a conclusão de Aristóteles é a seguinte:

E, portanto, seria estranho se um homem escolhesse uma vida que não fosse a sua, mas a de um outro. Assim, tudo que foi dito antes aplica-se agora. Porque, aquilo que é próprio da natureza de cada ser é o mais elevado e o mais agradável para ele. Então, a vida segundo o intelecto (*κατα τον νουν βιοσ*) lhe pertencerá, se é que sobretudo isso é o homem. Portanto, este será o mais feliz (*ευδαιμονεστατος*). (EN 1178^a3-9)

Não há como negar esse elemento mais dominante, e ao mesmo tempo, mais agradável no interior da própria natureza do homem. Seria, de fato, estranho para Aristóteles que alguém escolhesse uma vida que não fosse aquela conforme à sua própria natureza, natureza no sentido de ser-lhe mais “próprio” e “familiar” (*οικειον*, 1178^a5). Logo, a vida de acordo com o intelecto será uma vida possível para o homem, já que há uma proximidade entre o homem e o seu elemento intelectual.

Em outras palavras, Aristóteles está dizendo: o homem é o seu intelecto, o *nous*. Nessa passagem, é plausível pensarmos no *nous theoreticos*. O exercício do intelecto teórico permite à natureza humana desdobrar-se num nível mais elevado. É evidente que o intelecto teórico é a sua parte mais divina – como diz o filósofo – a sua melhor parte. Exercitemos a nossa parte intelectual. É inegável que devemos, na medida do possível, “fazer tudo para viver de acordo com o que é o mais elevado em nós (*παντα ποιειν προσ το ζην κατα το κρατιστον των εν αυτω*)¹⁵, imortalizando-nos na nossa vida humana. Note-se bem: na medida do possível, devemos viver de acordo com o

¹⁵ *Ibid.*, 1177b35-36.

intelecto. Considerando as nossas limitações humanas, as nossas circunstâncias, em suma, as condições permitidas pela nossa natureza humana.¹⁶

Podemos, como seus ouvintes, ser convencidos pelo seu discurso. Todavia, ao introduzir essa possibilidade que amplia a compreensão da vida ética, Aristóteles tem o cuidado de reinserir esse ideal no contexto prático-político. Em tal contexto, a vida feliz se engendra através da atividade das virtudes humanas (*ανθρωπικαι*). Elas desempenham um papel indispensável à formação ética de todo ser humano que se situa no seu contexto prático.

Mas, se é importante esse desenvolvimento, essa formação humana, como exatamente Aristóteles se posiciona diante das práticas realizadas pelos seus concidadãos? O problema que se coloca, enfim, é saber em que condições se estabelece a existência de uma vida feliz. Será feliz aquele que alcançar a condição de um sábio contemplativo habilitado nas ciências teóricas? Em contrapartida, será feliz também aquele que viver uma vida prática e política? Será que Aristóteles coloca o problema exatamente nesses termos, a saber, de uma oposição excludente entre ambas alternativas?

¹⁶ Labarrière, em seu artigo “Comment vivre la vie de l’esprit ou être le plus soi-même?” *Aristote: bonheur et vertus*, p.104-5, diz que é impossível viver uma vida mista, combinando simultaneamente a contemplação e a atividade moral. De acordo com Labarrière, não se trataria de uma escolha de uma vida ou outra, à maneira exclusivista, pois, dada a impossibilidade de conduzir as duas formas de vida, só nos restaria aceitar a ordem expressa de viver de acordo com a parte teórica, mesmo que tenhamos uma “vida dupla”. Labarrière defende que a vida teórica é a prioridade última de nossa existência. Não concordo com esta “vida dupla”, em que a vida teórica seria a face mais superior, enquanto a outra lhe é inferior, ambas sendo faces distintas de uma mesma vida dupla. É de se notar que Aristóteles distingue as duas faces, mas não as separa e nem as dissocia, porque ambas se associam numa mesma vida feliz e virtuosa. Para discussão, veja Broadie (1991, p.398) em que é possível que ambas formas de vida sejam valoradas por suas razões intrínsecas. Veja também Natali (1989, p.224): “a nós parece, pelas razões indicadas, que a definição da eudaimonia como ‘atividade segundo virtude completa’ e a definição da eudaimonia como ‘atividade segundo a virtude melhor e mais perfeita’ não são entre si incompatíveis. Aristóteles mostra claramente compreender as duas concepções segundo uma aceção que as torna, sob muitos aspectos, equivalentes, e passa indiferentemente de uma a outra na parte final da EN I. Todavia não é claro como isto seja possível, nem quais possam ser as semelhanças e as diferenças entre as duas definições, segundo Aristóteles, visto que não se trata de opor a vida segundo todas as capacidades e excelências humanas à vida dedicada somente à contemplação”.

O ponto em questão não parece ser tão simples. Mas, torna-se-á menos embaraçoso, se fizermos um esforço interpretativo de manter-nos alertas às próprias observações que Aristóteles tece a respeito da felicidade. Por vezes, essas observações iluminam o trajeto trilhado pelo filósofo. Devemos estar aguçados para perceber o sentido do próprio texto. Com uma clareza que até nos surpreende, Aristóteles diz que é preciso manter em vista a possibilidade de uma vida feliz que requer, como sua justificativa básica, a prática excelente dos homens. Essa vida implica necessariamente a prática da habituação engendrada pelas vidas humanas. A forma pela qual ele nos convence e persuade os seus interlocutores se dá mais por meio das **práticas e fatos** realizados pela vida, do que por um conhecimento teórico. Aristóteles se apóia em alguns testemunhos: cidadãos privados, Sólon, Anaxágoras, os sábios. Vejamos como o próprio Aristóteles incorpora o argumento a favor de uma vida contemplativa no interior de uma prática virtuosa.

As opiniões dos sábios (*των σοφων δοξαι*) parecem concordar com nossos argumentos (*συμφωνειν δη τοις λογοις*). Estas considerações, então, produzem alguma convicção (*πιστιν*). Mas, **a verdade em questões sobre a ação** (*αληθεσ εν τοις πρακτοις*) é julgada **a partir dos fatos e da vida** (*εκ των εργαων και του βιου κρινεται*), já que estas são as que determinam [as respostas para tais questões]. Assim, devemos examinar o que foi dito, aplicando-o **aos fatos e à vida**. E, se isso concorda com **os fatos**, devemos aceitá-lo, mas se discordar, devemos abandonar os argumentos (*EN 1179^a17-23*)

A advertência sobre a necessidade de que seus argumentos sejam ancorados nos fatos e na vida, tendo como testemunhas justificadoras as opiniões dos sábios e a própria prática da vida humana na *polis*, permite a Aristóteles uma justificação da **verdade** ética. Esta será sempre uma verdade provada pela *praxis*, e não uma verdade demonstrada pelo encadeamento lógico. Uma verdade sobre as ações e nas ações. Na língua grega, literalmente, a expressão *en tois praktois* (empregada no dativo plural) significa *nas*

ações.¹⁷ Aristóteles está nos explicando que a verdade de seus argumentos é prática, porque se julga a partir dos fatos e da vida (*ek ton ergon kai tou biou*) concordando racional e praticamente com as circunstâncias concretas da vida humana. Daí por que o seu discurso argumentativo em favor da contemplação se comprova e se justifica nas ações, naquilo que é da ordem do prático e do agir humano. Não há como convencer os seus ouvintes, utilizando-se de argumentos que estejam em desarmonia com a *praxis* da vida ética. Portanto, seria plausível a possibilidade da vida contemplativa como aspecto integrado na dimensão da existência humana, e não fora dela. Feita essa advertência metodológica, Aristóteles parece realmente estar convencido de que ela será perfeitamente justificada e aceita pela crença comum.

Aquele que cuja atividade concorda com o intelecto e cultiva-o (*ο δε κατα νουν ενεργων και τουτον θεραπευον*), parecerá se dispor nas melhores condições e ser mais amado pelos deuses. Porque se os deuses cuidam dos homens, como parecem fazer, seria-lhes razoável se comprazer naquilo que é excelente e mais semelhante a eles, a saber, o intelecto (*ο νους*). E seria-lhes razoável beneficiar aqueles que mais do que tudo amam e honram o intelecto, na condição de que estes indivíduos cuidem daquilo que lhes é mais caro e, assim, agem correta e belamente. (*EN 1179^a23-29*)

Embora esteja aberta a possibilidade do ideal filosófico, a felicidade não consistirá somente numa atividade conforme à nossa parte intelectual teórica. Isso porque o contexto *prático* adquire aos seus olhos uma importância tal, que não se poderia ignorar que “praticamos (*πραττομεν*) uns em relação aos outros, as ações justas e corajosas, assim

¹⁷ Sherman (1989), p.30, discerne o ponto preciso em que se articula a reflexão prática dos fins éticos, reflexão que sempre incide sobre as circunstâncias: “Aristotle insists as requirement of virtue that we be open to inquiry and a reflective grasp of our ends. This includes reflection on our ends, conceived not abstractly, but embodied and clothed in **concrete circumstance**...Only in this way do we actively reflect on ourselves and on our lives...the virtuous agent lives a life in intimate union with others similarly committed to virtue. Through collaboration on projects and through listening to and identifying with the view points of others, an agents’s vision becomes expanded and enlarged.”

como aquelas que são de acordo com as outras virtudes (*τα κατα τας αρετας*)”¹⁸. No mesmo parágrafo, tomando uma atitude mais “engajada” e efetiva, Aristóteles assinala a sua posição: enfatiza o caráter humano de todas as virtudes (*παντα ανθρωπικα*, 1178^a14).

Desse modo, a vida virtuosa encarna o aspecto humano da felicidade:

Em seguida, [há a vida] conforme à outra virtude. Porque, as atividades humanas (*ενεργειαι ανθρωπικαι*) são de acordo com ela. As ações justas (*δικαια*), corajosas (*ανδρεια*) e as outras, em conformidade com as virtudes (*τας αρετας*), nós as praticamos (*πραττομεν*) uns em relação aos outros, observando o que é adequado (*πρεπον*), nos contratos e serviços, e também, em todas as ações (*πραξεις*) e afecções (*παθεσι*), já que todas estas parecem humanas (*ανθρωπικα*) (EN 1178^a9-14)

É fundamental sublinhar este fato: a vida feliz será vivida numa dimensão **humana**. Aristóteles percebe que as virtudes podem ser exercidas em toda a sua amplitude: nos contratos e serviços à comunidade política, nos sentimentos ou afecções, que um membro social sente em relação a um outro membro da mesma comunidade. Além disso, vemos que se manifesta uma dimensão humana que vai além da mera exteriorização convencional de nossas ações. A vida ética é uma vida compartilhada em ações e sentimentos, vivida nas práticas sociais, políticas e afetivas entre os seres humanos. À medida que agem de acordo com as virtudes, eles se guiam pelo que é conveniente nas relações humanas, seguindo aquilo que é adequado. É o que justamente a palavra grega *prepon* exprime, aquilo que é decente e adequado. Com essa compreensão, Aristóteles mostra algo que supera aquilo que entenderíamos como uma mera conveniência exterior.

As relações éticas são humanas porque acarretam o uso completo de todas as nossas virtudes. Sem as virtudes humanas como a coragem, a justiça, seríamos humanos de modo

¹⁸ Logo, no início do capítulo 8, o filósofo enfatiza essa relação social e mútua, que não é senão a relação ética vivida pelos cidadãos de uma cidade virtuosa.

incompleto, pois, elas contribuem para o desenvolvimento do ser humano na medida em que atendem às necessidades de cada situação humana. Auxiliam-nos a perceber e a agir de acordo com o que é mais adequado numa determinada circunstância particular. Assim, agir com a virtude da justiça, na relação com um outro, significa, por exemplo, restituir aquelas coisas em razão das quais estávamos em dívida para com um outro indivíduo. Mas, precisamente, o que faz com que a justiça, por exemplo, seja uma virtude constitutiva de nossa felicidade humana?

A sua necessidade se justifica, segundo Aristóteles, porque ela nos torna mais justos, no que se refere ao interesse comum, e porque em qualquer situação humana, ela é solicitada e requerida. Não é por outra razão que Aristóteles dirá “que o homem sem virtude (*ανευ αρετης*) é o mais ímpio e feroz (*ανοσιωτατον και αγριωτατον*) dos animais, e o pior (*χειριστον*) em relação aos desregramentos sexuais e glutônicos (*προσ αφροδισια και εδωδεν*).” (*Pol* 1253^a36-38).¹⁹ E por isso, a justiça, a *dikaiosyne*, que é uma virtude essencialmente humana, leva-nos a agir com mais cuidado e civilidade em relação ao próximo, para que não sejamos ímpios ou inescrupulosos. Como assevera Aristóteles, ela é tão constitutiva de nossa natureza humana, que é “política” (*πολιτικον*, 1253^a38). Ou seja, torna-nos seres políticos, enquanto agentes éticos capazes de agir convenientemente uns em relação aos outros. Como claramente explica Aristóteles: “Ora, a [virtude da] justiça é política, pois, a justiça [introduz] uma ordem (*ταξις*) na comunidade política (*πολιτικησ κοινωνιασ*), e a justiça distingue o justo [do injusto] (1253^a38-9).²⁰

¹⁹ Sigo a tradução de Pelegrin (1993), p.93.

²⁰ Seguimos a tradução de Pelegrin. A sentença na edição de Rackham traz em 1253^a38-9: *he de dike tou dikaiou krisis*. Mas, a edição de Ross (1957), temos *he de dikaiosyne tou dikaiou krisis*. Optamos pela edição de Ross, seguindo Pelegrin e Reeve (1998). Podemos interpretar assim como sugere Pelegrin: “a justiça é a instituição de uma comunidade política.” (p.93). Ou seja, a idéia principal é que a justiça estabelece a ordem na comunidade política. Reeve traduz “a justiça é uma matéria política, porque a justiça é a organização de

Devido ao aspecto mais essencial de nossa natureza humana, daquilo que podemos chamar de nossa “humanidade”, podemos perceber que não somente a justiça, mas todas as outras virtudes são essenciais ao desenvolvimento ético do ser humano. Para evidenciar a importância de todas as virtudes nas suas espécies mais variadas e complexas, Aristóteles já exclui aquilo que não devemos fazer, pois “erram completamente aqueles que dizem de modo genérico (*καθολου*), que a virtude é uma boa disposição da alma, uma boa conduta, ou qualquer coisa desse gênero”(1260^a26-28). Ora, ao invés de darmos um tratamento genérico de virtude, devemos seguir um outro caminho: “seria melhor *enumerar as virtudes* (*εξαριθμουνθεις τας αρετας*) tal como Górgias fez. Há formas diferentes de virtude. Para o caso específico da mulher, a sua virtude é o silêncio, enquanto para o homem a virtude é totalmente diferente (Cf. *Pol* 1260^a28-33).²¹

Para cada situação humana existe uma determinada virtude. Portanto, seria inadequado postular uma virtude universal e válida para todas as circunstâncias, situações e ações particulares, e universalmente idêntica em todas as pessoas. Além de existirem diferentes virtudes adequadas a cada situação (para a situação da guerra, por exemplo, a coragem

uma comunidade política e a justiça decide o que é justo” (p.5), muito próximo ao sentido dado por Pelegrin. Jowett (Barnes [1984], p.1988), traduz: “porque a administração da justiça, que é a determinação do que é justo, é o princípio de ordem na sociedade política.” Embora Jowett e Rackham tenham entendido como uma disposição judicial, não me parece ser esse o sentido, porque nesse contexto, a justiça é uma virtude ética que fundamenta toda a sociedade. A tradução de Sinclair (1992) evidencia esse aspecto: “The virtue of justice is a feature of a state; for justice is the arrangement of the political association, and sense of justice decides what is just”.(p.61)

²¹ É nítida a distinção estabelecida entre as virtudes. Veja o comentário pertinente de Zingano (2008, 77) a esse respeito: “Na *Política*, ao examinar as virtudes próprias ao homem livre, à mulher, à criança e ao escravo, Aristóteles observa que ocorrem de modo diverso em cada um: o escravo não tem faculdade deliberativa, a mulher a possui, mas falta-lhe autoridade, a criança a tem de modo *imperfeito* e “quem governa deve ter a virtude moral *perfeita* (pois esta é a função do mestre de obras *simpliciter*, e a razão é o mestre de obras)” (*Pol.* I 13 1260^a15-19)”

associada com a prudência), existem diferentes formas da mesma virtude para cada espécie de ser humano.²²

Com efeito, se somos virtuosos e agimos a partir da justiça, da coragem, e das demais virtudes em determinadas situações particulares, não pareceria razoável que dispensássemos o uso de tais virtudes humanas. Se, por um lado, da perspectiva de nossa condição humana, podemos viver de acordo com as virtudes éticas e a prudência, por outro lado, sem sairmos totalmente dos limites de nossa humanidade, podemos também dirigir o nosso olhar para o elemento dominante em nós, o intelecto, o *nous*. Essa vida humana que reflete em si a ação do *nous* ainda se circunscreve à esfera humana do agir, do sentir, e das demais ações práticas, que sempre envolvem o corpo e a alma conjuntamente associados.

Não podemos esquecer que o homem possui o corpo (*σωματος*), corpo que se configura conjuntamente com a sua alma num composto. O homem é um composto de caráter inteiramente complexo. Com efeito, o que somos senão esse composto humano atualizando-se em ações e pensamentos? Considerando, então, a multiplicidade das virtudes e a sua manifestação peculiar em cada classe de indivíduos, compreende-se bem por que as virtudes são humanas: elas vêm associadas ao nosso corpo humano. Em virtude desse fenômeno, constatamos que:

Alguns sentimentos/afecções parecem resultar do *corpo*, e a *virtude ética* (*η του ηθοσ αρετη*) está conectada com os outros sentimentos/afecções (*παθεισιν*) (EN 1178^a14-16).²³

²² Se o ser humano é homem, mulher, criança ou escravo, a virtude será sempre diferente, dada a especificidade de cada um. A virtude da justiça não se apresenta sob a mesma forma no homem e na mulher. Ou seja, uma mulher justa, devido à sua classe específica (*eidei*), é diferente de um homem justo. Assim como a virtude do escravo é diferente da virtude do senhor. Isso só é possível porque há classes específicas e distintas entre si. Cf *Pol* I-13.

²³ Na tradução de Bodéüs (2004), p.530, lê-se de maneira diferente: “...**la vertu du caractère** semble venir du corps...” Ele traduz a passagem *ενια δε και συμβαινειν* por “a virtude do caráter vem...”, subentendendo *enia*, **a virtude do caráter**. De modo mais próximo ao sentido grego, Irwin (1999), p.165, dá outra solução: “...some **feelings** actually seem to arise from the body...”. Sigo Irwin, embora seja realmente difícil o que

Aristóteles observa a natureza humana, descreve a sua dinâmica e revela os seus elementos corporais. Do ponto de vista ético, a psicologia das afecções possui uma profunda ressonância na determinação ética da escolha do agente. Ora, o agente está conectado corporalmente às suas afecções: o apetite, a cólera, o temor, a temeridade, a inveja, a alegria, o amor, o ódio, a tristeza, o ciúme, a piedade. Como diria Aristóteles, na alma humana se encontram inúmeras afecções acompanhadas pelo prazer e pela dor.²⁴ A virtude, nesse sentido, age em nossa alma no sentido de deixar-nos dispostos de um certo modo (*διακεισθαι πῶς*)²⁵ em relação às afecções. Somos chamados virtuosos se nos encontramos numa disposição comedida e adequada em relação às nossas afecções e ações.

A análise aristotélica penetra profundamente no funcionamento do corpo humano em cooperação dinâmica com a sua alma. A alma, por sua vez, age em constante processo de atualização com o corpo. Ela incorpora e se harmoniza com os elementos de sua própria constituição psico-física. Do ponto de vista psicológico-humano, Aristóteles nos transpõe à região precisa onde corpo e alma se conjugam harmoniosamente em suas atividades virtuosas. A parte irracional do homem correspondente aos seus sentimentos, poderá ser guiada numa bela harmonia, contanto que seja acompanhada pela sua parte racional e reflexiva.

Para a figura do temperante (que põe em ação a virtude da temperança), Aristóteles pinta a seguinte imagem. É possível que eu lute contra meus desejos mais recalcitrantes, embora isso não me torne uma pessoa temperante no sentido verdadeiro do termo. A continência

Aristóteles queira dizer com *enia*, literalmente “algumas”(ações éticas, sentimentos, afecções?). Creio que pelo contexto o mais provável seja a referência às afecções, aos sentimentos.

²⁴ *EN* 1105b21-24.

²⁵ *Ibid.*, 1106^a6-7.

(*egkrateia*) não engendra ainda a virtude da temperança. Só serei virtuoso depois de um longo processo de habituação, em que o próprio elemento não-racional de minha alma, a saber, o desejo, seja moldado e cultivado: minha ação virtuosa será esta harmonia entre o desejo e a razão. Isso tudo construirá meu caráter que, por sua vez, expressará os fins nobres e excelentes de minhas ações e avaliações racionais. É por isso que o agente virtuoso deve cultivar as capacidades disposicionais para sentir o medo, a cólera, a benevolência através do discernimento apropriado das circunstâncias. Alcançarei este justo meio-termo a partir da consideração crítica das circunstâncias apropriadas. Não se trata de reagir às situações ou às emoções de modo mecânico, e desse modo, sem consideração crítica. Ao contrário, minha ação é apropriada graças à minha capacidade constante de reavaliar uma dada situação e de saber agir numa perspectiva mais ampla e crítica.

Aristóteles diz que a intemperança assemelha-se a uma disposição voluntária, no sentido de que “o intemperante deseja (*epithymeí*) todas as coisas agradáveis (*hedeon panton*) ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite (*agetai hypo tes epithymias*) a escolhê-las (*aireisthai*) a qualquer custo, sente dor (*lypeitai*) não somente quando não as obtém, mas quando as deseja (*epithymon*), pois o apetite é acompanhado pela dor (*meta lypes gar he epithymia*)” (EN 1119^a1-5). Ocorre aí a imagem de uma atitude desarmoniosa do sujeito em relação aos seus próprios apetites. O intemperante não foi levado cegamente por uma ignorância a buscar tais prazeres, como poderíamos pensar de um autômato completamente irracional. Na verdade, ele *escolhe-os* por uma disposição voluntária. Por esse motivo, ele é mais passível de censura, já que a intemperança é uma desarmonia, um vício da alma resultante de sua escolha incorreta. Justamente isso se dá para aquele que não se habituou à uma vida racional e moderada quanto aos desejos corporais e irracionais. Por outro lado, a moderação ou a justa medida nas ações virtuosas é aquela que o temperante pratica no

sentido de que harmoniza os seus apetites em conformidade com a reta razão (*orthos logos*)²⁶

A razão (*λογος*) guia e coordena corretamente os desejos no sentido de harmonizá-los sob a sua prescrição. Não há a idéia de uma supressão da parte irracional nem de uma domesticação dela. Na *Magna Moralia*, afirma-se que o temperante não é um indiferente, um insensível aos prazeres e às dores. Ele é um indivíduo que sente os prazeres (*hedonai*) em função da nobilidade ética, porque é esta o alvo tanto da sua virtude como da sua escolha racional. De certo modo, a sensibilidade moderada do temperante sentirá os prazeres e as dores na justa mediedade. Assim, ele não será levado ao excesso, buscando o prazer e evitando a dor a qualquer custo. Terá a concepção de um fim moralmente bom e belo, ajustando os meios ao fim correto, agindo sempre diante do que a virtude lhe designa. E, então, praticará as suas ações em virtude de nenhuma outra coisa senão do belo-excelente. Não haverá outros fins senão aqueles que são adequadamente estabelecidos por sua virtude. Da mesma maneira, não haverá nada no campo de suas ações que não seja assegurado e avaliado pela prudência, prudência esta que lhe determina o que se deve praticar ou evitar.

Toda essa escolha acertada não resultará senão na harmonia criada entre o corpo e a alma, entre as ações e os fins, entre o agente virtuoso e as suas circunstâncias. De certa forma, isso resulta nas ações excelentes que expressam o caráter humano e virtuoso da alma humana.

²⁶ A expressão *orthos logos* é traduzida por “right principle” (Rackham, 2003, p.133). Essa tradução tende a ressaltar o aspecto de um princípio ordenador que regula as ações. A reta razão determinaria o meio-termo nas emoções e ações (*EN* 1138b20). Isso significa que ela é a própria prudência, cuja função é prescrever ordens sobre o que deve ser feito ou não (1143^a9). Ross traduz por “right reason”(p.1766). Bodéüs traduz “raison correcte, aproximando-se de Ross (p.178) e de Irwin, que por sua vez, escreve “correct reason”(p.48). Embora todas as traduções sejam sempre aproximações, a expressão **reta razão** – melhor do que princípio correto ou razão correta - exprime melhor a idéia de uma concordância dos desejos em relação à razão.

É claro que o homem temperante que assim é constituído, não deixa de sentir alguns destes prazeres [do tato e do paladar]. Tal homem seria não-sensível (*αναισθητος*). O homem temperante é aquele que é afetado por eles, embora não seja levado ao excesso destes prazeres no sentido de fazê-los desimportantes. É o homem temperante (*σωφρονα*) que pratica com vistas ao belo-nobre-bom e à nenhuma outra coisa (*αυτου του καλου ενεκεν και μη αλλου πραττοντα σωφρονα*). Porque aquele que se afasta do excesso dos prazeres (*ηδονων*) por causa do medo ou de outra coisa similar, não é temperante. Não chamamos outros animais de temperantes exceto o homem, porque neles não existe *λογος*, o qual experimenta o belo (*δοκιμαζοντα το καλον*) e o escolhe. Porque toda virtude (*πασα αρετη*) existe em função do belo e para o belo (*ου καλου και προσ το καλον*). Temperança, então, seria a respeito destes prazeres e dores, como aqueles que se originam do tato e do paladar. (*MM 1191b10-22*)

Por isso, no caso do homem temperante, atualiza-se a virtude da temperança, cuja tarefa consiste na harmonização das partes racional e irracional de sua alma. Aristóteles não poderia ser mais claro ao dizer que ele experimenta a nobilidade, porque a sua parte intelectual, o seu *logos*, experimenta a nobilidade do *kalon*, propiciando a harmonia entre a razão e os seus desejos irracionais.

O homem temperante se comporta moderadamente (*μεσσωσ χει*) a respeito dessas coisas. Ele não sente prazer nas coisas que o intemperante (*ακολαστος*) [sente], porém mais desgosta [delas]. Nem geralmente sente prazer nas coisas que não se deve, nem de modo excessivo (*σφοδρα*) em tais coisas, nem sente dor ou desejo quando estas coisas lhe faltam, ou somente de modo moderado/mediano (*μετριωσ*), nem mais do que se deve (*ουδε μαλλο η δει*), nem no momento em que não se deve (*ουδε οτε μη δει*), e nem de modo geral, nas situações similares. Mas, ele desejará (*ορεξεται*) moderadamente e da maneira como se deve (*ωσ δει*) os prazeres que conduzem à saúde e à boa disposição física e outros prazeres que não forem obstáculos para o belo (*το καλον*) ou além de seus recursos. Assim seria aquele que amasse estes prazeres mais do que é digno, porém o temperante não é deste tipo, mas de tal modo como a reta razão [lhe prescreve] (*EN 1119^a12-21*)

Dessa forma, o conceito de virtude aristotélica traz consigo uma gama de capacidades, porque devido a esta percepção complexa, o indivíduo pode se tornar um ser temperante, dotado de um juízo crítico e, assim, pode agir apropriadamente. Nesse sentido, o temperante agirá decentemente, seguindo aquilo que é decente (*prepon*) e apropriado em cada circunstância de sua ação virtuosa. Esta discriminação implica num certo

conhecimento de certas respostas efetivas, que podem ser compreendidas através de uma teoria intencional da emoção. Assim, as emoções devem ser guiadas por um processo de atividade racional, que as transforma em respostas seletivas e apropriadas aos aspectos **situacionais** de nosso ambiente social.²⁷ Deve existir, portanto, “um discernimento crítico”, uma percepção adequada para cada ação. Essa capacidade de discernir o que deve ser feito na circunstância é, de fato, o que constitui a própria ação ética.

Ora, os bens aos quais as nossas ações se referem e os interesses que perseguem nada têm de fixo (*εσθηκοσ*), tal como as coisas da saúde. E se assim é a argumentação de alcance universal, com mais razão, falta o rigor àquela que se dá sobre as coisas particulares (*περι των καθ' εκαστα*), pois, ela não se subordina à nenhuma técnica ou prescrição profissional (*παραγγελιαν*) e os próprios agentes (*τουσ πραττοντασ*) devem sempre olhar (*σκοπειν*) para as circunstâncias oportunas (*καιρον*), exatamente como no caso da medicina e da navegação.(*EN 1104^a4-11*)²⁸

Pode-se dizer que há uma perspicácia de olhar que incide sobre as circunstâncias e os casos, os quais, por natureza, fogem a qualquer fixidez ou precisão normativa. O homem virtuoso é aquele que age considerando aquilo que é “segundo os casos particulares”, *kath'hekasta*. Não terá tal acuidade de olhar, de perceber e de agir senão através da própria educação de suas virtudes, quando estas se tornam as disposições de escolha que lhe permitem determinar o meio-termo nas ações e nas circunstâncias.

Ora, se as virtudes determinam o meio-termo sempre relativo às circunstâncias e aos agentes, elas também propiciarão a necessária harmonia entre os lados irracional e racional do ser humano. Um agente virtuoso – se é virtuoso – escolhe o meio-termo adequado nas

²⁷ Nancy Sherman, *The Fabric of Character*, p.167: “Cultivating the dispositional capacities to feel fear, anger, goodwill, compassion, or pity appropriately will be bound up with learning how to discern the circumstances that warrant these responses. Hitting the mean in our affective response, i.e., getting the degree and nuance of the reaction and in general its inflection, would be inconceivable apart from some **critical judgment** which informed it.”

²⁸ Nesse trecho, prefiro a tradução de Bódéus, p.103, que traduz *kairon* por “circunstâncias oportunas”, o que enfatiza a idéia circunstancial daquilo que a cada momento se apresenta de modo bastante específico. A própria expressão grega *kath'hekasta* exprime os momentos particulares da ação, sempre singulares e não redutíveis a qualquer conhecimento de ordem universal. É sobre tais circunstâncias oportunas que incide o olhar dos agentes virtuosos.

circunstâncias particulares. Isso só ocorre devido àquela harmonia de sua alma, àquela disposição mediana de caráter cultivada pelos hábitos e pela razão, disposição que tanto se reflete nas suas emoções como nas suas ações. Assim, educar-se nas virtudes significa agir harmonizando as partes irracional e racional de sua natureza humana, levando em conta os elementos do corpo e da alma. Portanto, o agente dotado dessa disposição harmônica saberá escolher o meio-termo mais adequado na situação em que se encontra. Agirá, ainda, no sentido de ajustar o meio ao fim desejado. Essa conciliação entre os meios e o fim desejado nada mais é do que a escolha correta racional. Todavia, como essa escolha correta se opera no agente? Para Aristóteles, a escolha correta dependerá fundamentalmente da conexão entre aquela virtude racional prática (*φρονησις*) e as virtudes éticas. Dessa forma, no campo das ações e das emoções, é preciso entender que as virtudes se associam à natureza compósita do ser humano. Elas nos auxiliam na realização de nossas escolhas, fazendo com que nosso olhar se dirija às circunstâncias em que nos encontramos. Isso só é possível porque a virtude da prudência que determina a escolha dos meios e, de modo indireto, atua na determinação do fim, está conectada com as virtudes éticas.

Além do mais, a prudência é conectada (*συνεξευκται*) com a virtude ética (*τη, του ηθους αρετη*), e esta com a prudência, na medida em que os princípios da prudência são de acordo com as virtudes éticas (*κατα τας ηθικας εισιν αρετας*), ao mesmo tempo em que a reta razão das virtudes seja de acordo com a prudência (*το δ' ορθον των ηθικων κατα την φρονησιν*). E, estas [virtudes] associadas (*συνηρητημεναι*) com as afecções seriam em relação ao composto (*συνθετον*) (1178^a17-21)

Portanto, as virtudes relacionadas às nossas afecções trabalham conosco no sentido de nos conduzirem na escolha das ações mais apropriadas. Como as virtudes se relacionam ao

composto humano, elas são consideradas humanas²⁹. Por consequência, a vida de acordo com aquelas será a *eudaimonia*³⁰. É impossível negar a felicidade humana e o caráter circunstancial de nossas escolhas que sempre se reflete na determinação de nossos atos.

No entanto, sabemos também que para sermos felizes, devemos viver a vida de acordo com o intelecto. Com efeito, a felicidade oriunda da atividade do intelecto parece-nos “separada”. A razão está em que a parte teórica da alma representada pelo intelecto teórico poderá ser separada do corpo, visto que ela é não-misturada e impassível³¹. Tal felicidade constituída pelo intelecto puramente teórico poderia parecer situada fora da dimensão humana, separada de tudo aquilo que ocorre ao nosso composto corpo-alma. A idéia de que a atividade intelectual seja separada soa aparentemente estranha e desconcertante. Nada justificaria a sua presença na vida humana. Contudo, para Aristóteles, essa estranheza é apenas aparente.

A felicidade contemplativa não sugere algo estranho à condição humana: um ideal inatingível. Tanto a atividade contemplativa como a atividade político-ética podem ser praticadas com recursos moderados. Considerando, assim, os recursos necessários para o desempenho das atividades éticas e intelectuais, veremos uma diferença significativa. Para as atividades éticas cuja prática exige a presença atuante da liberalidade, da coragem, da justiça, etc, o homem que aspira a ser virtuoso necessitará de uma boa quantidade de recursos externos: “para as ações muitos recursos externos serão necessários, e quanto maiores e mais belas as ações, mais numerosos serão”(1178b2). Enquanto para as atividades puramente teóricas, serão necessários poucos recursos. Como diz Aristóteles,

²⁹ EN 1178^a21-22.

³⁰ *Ibid.*, 1178^a23.

³¹ Cf. *De Anima*, III-5.

quando em excesso, eles poderiam até ser obstáculos (*εμποδια*) à atividade contemplativa (*προσ γε την θεωριαν*).³²

De certo modo, a vida intelectual é tão essencial à nossa natureza que não podemos deixar de vivê-la, ainda mais se ela exige poucos recursos externos. Mas ela é essencial também porque é *auto-suficiente*³³, *livre*³⁴ e *ausente de fadiga*³⁵. Estas últimas características pertencem justamente às atividades desenvolvidas no tempo do ócio. Satisfeitas as necessidades de sobrevivência e do trabalho, os homens podem cultivar as atividades culturais e intelectuais. A atividade intelectual não anseia por resultados externos materiais e, por isso, ela é completa em si mesma. Para Aristóteles, o homem contemplativo não necessita de uma grande quantidade de bens externos para o exercício de sua contemplação. Por essa razão, ele é mais auto-suficiente e completo. Daí por que a contemplação possa ser parte constitutiva da felicidade completa do homem³⁶. Ela não exige tanta demanda de recursos como as outras atividades práticas. E por isso o homem que contempla tem menos fadiga do que outros homens. Pelo fato de a contemplação ser mais desatrelada das sobrecargas mundanas, ela passa a ser uma atividade impregnada de completude e de auto-suficiência. Ora, o próprio conceito de felicidade exige isso. A felicidade, por definição, não pode ser *incompleta*.³⁷ Por isso, a atividade contemplativa é

³² EN 1178b5.

³³ No original: *το αυταρκεσ* (1177b22)

³⁴ *σχολαστικον* (b22)

³⁵ *ατρυτον* (b23)

³⁶ Cf. 1177b24-25: “*ela poderia ser a felicidade completa do homem (η τελεια δη ευδαιμονια αυτη αν ειη ανθρωπου..)*.” Aristóteles usa o verbo *ser* no modo optativo potencial com partícula *an*, sugerindo a possibilidade de uma felicidade completa. Podemos traduzi-la assim: “Poderia ser...”

³⁷ *ατελεσ* (b26)

auto-suficiente, completa e mais agradável (1177b20), já que se distingue pelo seu valor e não visa nenhum fim além de si mesma³⁸.

Como já nos havia mostrado Aristóteles, ela pareceria ser a *única amada por si mesma*.³⁹ Por isso, ela nada produziria a partir de si mesma senão o contemplar.⁴⁰ Em contrapartida, procuramos adquirir⁴¹ a partir das atividades práticas algo mais ou menos além da própria atividade.⁴² Isso não diminui o caráter intrínseco e nobre das atividades virtuosas. É evidente que as atividades virtuosas práticas são dignas de serem escolhidas por si mesmas, implicando a nobilidade inerente à sua própria esfera moral. O filósofo ético mostra que, quando o agente virtuoso age, ele já se encontra num estado (*πωσ έχων*). Em primeiro lugar, ele deve saber (*ειδωσ*); em seguida, ele deve escolhê-las por si mesmas (*προαιρουμενοσ*); e, em terceiro lugar, ele deve agir a partir de uma disposição de caráter firme e não-mutável (*βεβαιωσ και αμετακινήτωσ έχων πραττει*).⁴³ Estas três condições desembocam na determinação do valor intrínseco e irredutível da atividade virtuosa.

Portanto, o agente prático age escolhendo (*προαιρουμενοσ*) a partir de uma disposição firme e não-mutável. Ele sabe daquilo que está escolhendo e escolhe as ações virtuosas por si mesmas (*δι' αυτα*). Temos aí uma epistemologia e uma ética prática: o agente *sabe* e *escolhe* as ações virtuosas. Não há sentido em dizer que ele as escolhe com o intuito de alcançar um fim alheio à sua própria ação virtuosa. Ele não procura obter nada além da

³⁸“ η δε του ενεργεια σουδη, τε διαφερειν δοκει θεωρητικη ουσια και παρ' αυτην ουδενοσ εφιεσθαι τε λουσ, εχειν τε ηδονην οικειαν...”(1177b18-21)

³⁹ EN 1177b1: “...δι' αυτην αγαπασθαι”

⁴⁰ Ibid., 1177b2: “ουδεν γαρ απ' αυτησ γινεται παρα το θεωρεσαι...”

⁴¹ Aristóteles usa o verbo *peripoieo* que significa “fazer alguma coisa sobre”. Ele usa-o na voz média, construindo *peripoioumetha* na voz média: ganhamos/procuramos ganhar/adquirir. Os sentidos de adquirir, ganhar, alcançar, estão associados. Veja Liddell & Scott, *Greek English-Lexicon* (1889).

⁴² 1177b3-5.

⁴³ 1105^a31-1105b1.

própria ação virtuosa, assim como o sábio-filósofo não contempla senão pelo próprio ato de contemplar. A ação virtuosa tem seu fim nela mesma.

Chegamos ao seguinte ponto: tanto a atividade contemplativa como a atividade ética são nossas atividades essenciais, as mais dignas de serem escolhidas em vista da nossa *eudaimonia*. Como o elemento dominante e melhor é o nosso intelecto, devemos desempenhar bem a sua atividade, cultivando-o na medida de nossas possibilidades. Levando em conta as limitações humanas, tal atividade também emergiria como um aspecto de nossa verdadeira natureza.

É evidente que quando o filósofo abre a via da contemplação, ele não a separa da *praxis* essencialmente moral do ser humano. Aristóteles não admite uma noção idealizada de um homem contemplativo feliz: mesmo sendo auto-suficiente e menos ligado às atividades éticas, aquele terá de assumir o caráter humano de sua contemplação, as imperfeições de seu intelecto humano. Ele atualiza a sua virtude teórica (*σοφία*) num tempo sempre precário e descontínuo. O seu próprio intelecto é humano, dada a natureza dos objetos de seu pensamento. Em *Met* 1074b31, Aristóteles dirá que certamente o pensamento humano poderá pensar a coisa mais indigna (*το χειριστον νοουντι*), já que seu pensar nunca se identifica de modo completo com o objeto pensado. Nunca há uma coincidência total. Mas, apenas o pensamento divino, por natureza, coincide com o objeto de seu pensamento (*η νοησις τω νοουμενω*).⁴⁴ No fundo, o intelecto humano sofre as interferências do mundo contingente e mutante. Ele pode aspirar a uma perfeição divina, mas dificilmente se manterá constante na atividade do pensar.

⁴⁴ *Met* 1075^a4.

O homem feliz – mesmo o sábio contemplativo na sua contemplação - não poderá evitar o mundo. Deverá agir a partir *deste mundo*, moldando-se às situações e readaptando-se sempre às dificuldades de cada momento. Não será um fatalista que delega a responsabilidade de suas ações às causas exteriores, como as mudanças momentâneas provocadas pela sorte. Nem será um sábio dotado de um saber previamente adquirido, de um conhecimento do tipo platônico-transcendente. E tampouco será somente o homem que contempla, distanciado das questões e das práticas virtuosas da comunidade política na qual vive e age. Ora, ele está sempre agindo nas circunstâncias, como dirá Aristóteles. A partir delas, e no confronto com elas, é que o homem se *tornará feliz*.⁴⁵

Considerando isso, a atividade contemplativa não seria mais peculiar aos seres humanos do que aquela das virtudes práticas. E mesmo em relação ao papel dos bens exteriores e dos bens do corpo nas atividades virtuosas, vemos que Aristóteles está longe de excluí-los, desprezando a sua importância numa vida feliz. Como observa Pierre Aubenque, Aristóteles não defende que o homem feliz seja um sábio auto-suficiente do tipo estóico, completamente livre das circunstâncias contingentes, imune ao acaso trágico e às vicissitudes do mundo.⁴⁶ A concepção estóica de felicidade sublinha a autonomia do indivíduo em relação aos eventos contingentes e circunstanciais. Por isso, a felicidade, nesse caso, repousa numa única condição: a virtude, símbolo da auto-suficiência e da

⁴⁵ Veja a analogia feita por Aristóteles: “E visto que as atividades, como dissemos, dominam a vida, nenhuma pessoa feliz poderia se tornar miserável, já que nunca fará ações odiosas e vis. Porque uma pessoa verdadeiramente boa e prudente (*εμφρονα*), suportará todos as contingências da fortuna decentemente (*ευσχημονωσ*), e a partir dos recursos (*εκ των υπαρχοντων*), sempre praticará as ações virtuosas (*τα καλλιστα πραττειν*), como um bom general fará um bom uso de suas forças na guerra, e o bom sapateiro fará bons sapatos a partir do couro que lhe dão, e o mesmo acontece com todos os outros artifices. Se é assim, o homem feliz nunca poderá ser miserável, mas tampouco cairá em infortúnios tão maus como os de Príamo.”(EN 1100b33-1101^a8)

⁴⁶ No livro *A Prudência de Aristóteles* (2003), pp.132-3, Aubenque assinala que é totalmente estranha a Aristóteles uma concepção autárquica de felicidade como concebiam-na os estóicos, herdeiros da tradição socrática. Na tese estóica, toda espécie de contingência (doenças, pobreza, etc) é desprezada pelo sábio. Segundo ela: “O sábio é feliz por definição, se a felicidade reside na virtude, se a virtude depende de nós e que todo o resto seja indiferente...”

felicidade absoluta. Nesse caso, a virtude não é senão o “auto-domínio” diante das contingências. Se o sábio estóico é virtuoso, será necessariamente feliz.

Ora, estamos longe da concepção estóica. Aristóteles não preconiza a completa auto-independência, já que o homem da *práxis* reside no mundo e age a partir das circunstâncias. Mesmo ele, o homem contemplativo, terá de “suportar” (*φερειν*) as contingências e as reviravoltas do mundo. Contudo, por que exatamente ele precisa agir e suportar o mundo, fazendo sempre um “bom uso” das circunstâncias, dispendo-as da melhor forma possível, tal como o general que faz bom uso de suas forças na guerra? Ele não atingiria a sua felicidade justamente liberando-se das contingências mundanas? Assimilando-se ao elemento divino presente nele, não estaria conquistando a felicidade através de uma atividade contemplativa?

Aristóteles responderia que a atividade teórica humana não resiste às contingências pelas seguintes razões: 1) a sua inteligência/contemplação estará sempre em potência (*δυναμις*), o que significa que a continuidade da inteligência (*το συνεχες αυτω-νοησεως*) será fatigante para ela⁴⁷; 2) sempre sucede que para o seu intelecto (*νους*) existirá algo mais valioso, a saber, o inteligível (*το νουυμενον*), que nunca coincide completamente com a sua inteligência (*νοησις*), ou seja, a inteligência sempre terá por objeto uma outra coisa mais excelente que ela mesma: o inteligível. Mesmo que se esforce por pensar o inteligível, nunca o intelecto humano (*ο ανθρωπινοσ νους*) atingirá a perfeição da Inteligência divina, que é a mais excelente (*κρατιστον*), já que ela pensa a si mesma (*αυτον νοει*) e seu pensamento é pensamento de pensamento (*εστιν νοησις νοησεωσ νοησις*). Logo, será impossível a qualquer intelecto humano

⁴⁷ *Met* 1074b29-30.

(*ο ανθρωπινος νους*) contemplar e pensar num tempo ininterrupto, pois tal modo de viver excelente (*διαγογε αριστη*) só nos é concedido por breve tempo. Apenas aos deuses será concedida a contemplação eterna, porque a sua inteligência pensa constantemente na unidade indivisível do “todo”, e não cada “parte”, cada fragmento isolado. Somente o intelecto divino pensará a si mesmo por toda a eternidade.⁴⁸

Apesar de todos os empecilhos a uma vida contemplativa na sua consumação plena e contínua, é possível ainda contemplarmos na medida de nossa capacidade humana, no âmbito de uma vida excelente. Se através da atividade contemplativa vislumbramos a nossa semelhança com os deuses, a felicidade humana deverá, de alguma forma, ser similar⁴⁹ à atividade de tal espécie, a saber, à *theoria*. Esta, pois, será dentre as atividades humanas⁵⁰ a mais eudaimônica.⁵¹ Na medida em que o ato de contemplar (*το θεωρειν*) for complementando as nossas atividades humanas, seremos mais felizes não por mera accidentalidade, mas segundo a própria contemplação.⁵² Ela é valiosa por si mesma.⁵³ Se formos alargando a nossa compreensão “espiritual”, aceitaremos que, por consequência, a felicidade será uma ***certa contemplação***.⁵⁴

Aqueles que enxergarem na contemplação o ideal de felicidade perfeita, concluirão equivocadamente que a felicidade é contemplação. No entanto, o filósofo não expressa esta identificação total da felicidade com a contemplação. Pode-se ler e compreender toda a passagem de 1178b24-33 não como a afirmação categórica da superioridade da contemplação sobre a atividade das virtudes éticas. Ao contrário, quando nessa formulação

⁴⁸ *Met* 1074b31-1075^a13.

⁴⁹ *συγγενεστατη* (*EN* 1178b24)

⁵⁰ *ανθρωπινων* (b23)

⁵¹ *ευδαιμονικωτατη* (b24)

⁵² *ου κατα συμβεβηκος αλλα κατα την θεωριαν* (b31)

⁵³ *καθ' αυτην τιμια* (b32)

⁵⁴ *ωστε ειη αν η ευδαιμονια θεωρια τις* (b32-33)

concisa, ele diz: “tanto mais se estende a contemplação, mais também a felicidade, e quanto mais àqueles pertencer o contemplar, mais serão felizes, não por mera accidentalidade, mas de acordo com a contemplação, porque por si ela é valiosa, de modo que a felicidade seria uma certa contemplação”, a contemplação é inserida no contexto da prática excelente, como um modo de atividade extremamente valiosa (*timia*).

Aristóteles exprime o valor da contemplação, declarando que, ***na medida em que para os homens há certa semelhança***⁵⁵ entre a atividade contemplativa e a atividade divina, poderíamos supor que se contemplássemos, seríamos felizes enquanto seres contemplativos. Seríamos aqueles que teorizam e pensam sobre as causas e os princípios do ser (o sábio-filósofo) ou como aqueles que analisam e estudam as entidades geométricas (o gômetra). Estaríamos próximos de uma certa atividade divina, sem que perdêssemos as características constitutivas de nossa espécie humana. Participaríamos dela na medida de nossas capacidades reais. A atividade contemplativa nos parecerá menos um ideal longínquo e distante na medida em que percebêssemos a semelhança entre as nossas atividades e a atividade divina. Assim, compreenderíamos a sua dimensão significativa e “valiosa” para a nossa existência. Engajando-nos nela, viveríamos uma vida mais meditativa, mais reflexiva no que diz respeito à atividade do intelecto teórico. Seríamos mais ***reflexivos***, já que o ato de contemplar, de ***meditar*** é uma forma complementar ao nosso modo de viver. Modo este que é essencialmente político, prático e social, como o filósofo havia salientado na sua caracterização da vida humana.⁵⁶

⁵⁵ *τοῖς ἀνθρώποις ἐφ’ ὅσον ὁμοίωμα τι* (1178b27-28)

⁵⁶ Para a discussão, veja como Broadie relaciona a atividade contemplativa ao contexto de uma vida excelente prática. A contemplação não dá à vida de seres essencialmente práticos um conteúdo requerido que a converteria numa vida não-prática. Ao contrário, ela atribuiria um valor de excelência ao mesmo tipo de prática excelente que todos cidadãos educados pela virtude já aceitariam (p.392)

Antes de sugerir essa complementação ou incorporação da vida contemplativa na nossa existência, Aristóteles havia dito que o filósofo, “sendo homem⁵⁷ e convivendo com muitos indivíduos⁵⁸, escolhe agir conforme à virtude⁵⁹.Então, ele **precisará** (*δεησεται*) de bens externos **para viver a vida humana**⁶⁰ (1178b7-8) Concluirá dizendo que:

Sendo homem (*anthropoi onti*) também **precisará** (*deesei*)⁶¹ dos recursos externos. A natureza do homem não é auto-suficiente para contemplar, mas precisa (*dei*) do corpo saudável⁶², da comida⁶³ e dos demais serviços (*EN 1178b34-1179^a1*).⁶⁴

Ou seja, ele necessita estar suprido por certas condições do mundo contingente. Para isso, ele precisa do convívio social que o auxiliará na prática das ações virtuosas. Ser-lhe-ia até impossível que contemplasse negligenciando as outras atividades ético-políticas.⁶⁵ Por esse viés, o homem (mesmo o sábio-contemplativo), enquanto homem, precisará de certas facilidades externas que lhe permitam exercer as suas atividades excelentes. No entanto, “não é preciso acreditar⁶⁶que muitos e grandes recursos sejam necessários (*δεησεσθαι*) para ser feliz (*ευδαιμονησοντα*) mesmo que ninguém possa ser feliz sem os bens externos.”(1179^a1-3).Uma quantidade moderada de recursos externos bastará para sermos felizes. Não precisaríamos de um excesso, porque isso geraria uma atitude intemperante.

Não nos surpreende que nos limites humanos, com recursos moderados, **será possível uma vida feliz, como daqueles que agem em conformidade com a virtude:**

⁵⁷ η, δ'ανθρωπος εστι (1178b6)

⁵⁸ και πλειοσι συζηι, (b6)

⁵⁹ αιρεται τα κατ'αρετην πραττειν (b6-7)

⁶⁰ προσ το ανθρωπευσθαι (b8)

⁶¹ Note que se trata do mesmo verbo δεω (precisar), usado em 1178b7 e repetido em 1178b34.

⁶² το σομα υγαινειν (1178b35)

⁶³ τροφην

⁶⁴ την λοιπην θεραπειαν

⁶⁵ Ackrill, J.L, no seu artigo “Aristotle on Eudaimonia”, p.76, diz que se atribuíssemos a prioridade máxima à contemplação, cairíamos no seguinte paradoxo: praticaríamos ações monstruosas que somente promoveriam a contemplação.

⁶⁶ ου μη οητεον (1179^a1)

(*εσται γαρ ο βιος ευδαιμων του κατα την αρετην ενεργουντος*, 1179^a8-9) Por isso, Aristóteles concorda com Anaxágoras e Sólon, para os quais a felicidade depende das ações virtuosas acompanhadas de recursos moderados. São felizes aqueles que providos *moderadamente*⁶⁷ de recursos moderados *tiverem praticado as nobres e excelentes ações*⁶⁸, *tendo vivido de modo temperante*.⁶⁹

Quem vive praticando as atividades que exprimem as suas virtudes, agirá, portanto, conforme à justa medida, já que elas o levam à escolha moderada de suas ações e emoções. Logo, ele buscará apenas recursos adequados para a sua felicidade. Assim, se a felicidade depende de certos recursos, isso não será numa medida exagerada ou excessiva. Quer dizer, a felicidade humana depende do agir virtuoso, e por isso:

É possível para o homem de recursos moderados (*μετρια κεκτημενουσ*) praticar o que se deve (*πραττειν α δει*).⁷⁰

⁶⁷ Cf.1179^a11. O uso do advérbio *μετριωσ* dá exatamente a idéia da disposição ética do agente: ele age e escolhe sempre o justo meio nas ações e emoções.

⁶⁸ *πεπραγοτασ δε τα καλλισθ'* (a12)

⁶⁹ *βεβιωκοτασ σωφρονωσ* (a12)

⁷⁰ 1179^a12-13

3. *A lei educativa e os bons hábitos*

A felicidade contemplativa é uma atividade excelente que não deixa de ser prática. Ela se integra na atividade ética. Não se trata de ir contra ou a favor da contemplação. Ela não é um ideal que se situa fora de nosso alcance. Dessa maneira, a verdadeira potencialidade para a contemplação é a prática auto-reflexiva. A contemplação se exerce paulatinamente como um elemento integrado na formação ética do agente. Ao ser educado nesse processo de reflexão, o agente irá refletir sobre o valor e a essência de toda prática virtuosa, a ponto de considerar a atividade contemplativa como digna de ser escolhida. Conseqüentemente, ele poderá adotá-la como atividade complementar que realiza as suas potencialidades e capacidades mais altas, mas considerando as condições apropriadas nas quais ela poderá ocorrer.

A audiência de Aristóteles se posicionará a favor da *theoria* se progressivamente compreender que tal atividade reflexiva pode enriquecer a sua vida moral. Não se trata de uma audiência de filisteus incapazes de compreender as formas apropriadas de abordar uma determinada matéria em questão. De certo modo, eles já estão sendo preparados para admitir as qualidades intrínsecas da atividade contemplativa. Ora, por meio da **educação**, eles são capazes tanto de distinguir o conteúdo ético da vida excelente como de aceitar o próprio valor da contemplação.

À medida que os ouvintes vão assimilando pela prática o valor de todas as virtudes, Aristóteles se preocupa em saber de que modo propiciamos as condições adequadas e favoráveis ao desenvolvimento da prática das virtudes. Ou seja, com o objetivo de implementar a prática delas, o filósofo não recorre mais aos ‘argumentos

filosóficos’(οι λογοι). Sem a presença atuante das práticas habituais, eles não surtirão nenhum efeito na formação ética de seus ouvintes. Para impulsioná-los⁷¹ à prática da virtude da nobilidade ética (καλοκαγαθια), haverá algo mais a ser implementado no âmbito da polis excelente. Como o argumento filosófico não é inteiramente suficiente para levar os homens à virtude, Aristóteles redimensiona o seu discurso ético, adaptando-o à audiência. É a partir desse instante que se torna necessária a educação virtuosa através dos hábitos.

Como já foi dito, o fim nas ciências práticas (εν τοις πρακτοις) não é contemplar (το θεωρησαι) as coisas e sabê-las (γνωναι), mas sobretudo praticar (πραττειν) estas. Então, se para a virtude (αρετησ) não é suficiente o conhecer (ειδεναι), deve-se esforçar⁷² para tê-la (εχειν) e usá-la ou [buscar] por outra maneira tornarmo-nos bons (αγαθοι γινομεθα). Se, os discursos (οι λογοι) fossem suficientes para torná-los virtuosos (επιεικεισ), eles ofereceriam muitas e grandes recompensas, segundo Teógnis, e seria preciso estar provido destas coisas (EN 1179b1-8)

Para que os homens possam se tornar bons (αγαθοι) e virtuosos (επιεικεισ), Aristóteles percebe que é necessário educá-los por meio de um processo mais prático, menos teórico. Como os homens não evitam as coisas vis⁷³ e viciosas por causa do sentimento de pudor (αιδοι)⁷⁴, e não se afastam delas em razão de um sentimento de vergonha (αισχρον)⁷⁵, eles dificilmente mudarão suas atitudes éticas através dos simples argumentos discursivos. Naturalmente a fala racional não os impelirá com força suficiente. Precisaremos do auxílio da lei, a qual se concretiza por meio da imposição do medo⁷⁶ e das punições.⁷⁷ É provável

⁷¹ προτρεψασθαι significa literalmente “voltar em direção a”, resultando no sentido de “impulsionar, exortar, atrair para si”. Aristóteles usa o verbo em 1179b8 e 1179b11.

⁷² πειρατεον (EN1179b4)

⁷³ των φαυλων (1179b13)

⁷⁴ EN 1179b12

⁷⁵ Ibid., 1179b13.

⁷⁶ φοβωι (b12)

⁷⁷ τιμωριασ (b13)

que a lei, pelo fato de ser imparcial, possa ser mais eficaz. A lei dotada de uma certa força objetiva e racional alcançaria maior êxito nesse processo educativo.

Afinal, a maioria dos homens vive segundo o *pathos*⁷⁸. Eles buscam prazeres que lhes são familiares e evitam as coisas dolorosas sem terem nenhuma noção do que é verdadeiramente belo e prazeroso.⁷⁹ Aristóteles descreve-os como extremamente difíceis de serem convertidos pelo *logos*. De fato, qual argumento racional ou *logos* poderá mudá-los?⁸⁰ (1179b17). Alguns homens de seu tempo consideravam que a virtude podia ser engendrada 1) por meio da natureza (*φύσει*), 2) do hábito (*εθελ*) ou 3) do ensinamento (*διδασχνη*)⁸¹. No entanto, segundo a concepção aristotélica de virtude, não podemos nos tornar virtuosos devido à causa *natural*, porque, nesse caso, estaríamos sendo entregues aos caprichos da natureza ou do mero acaso. A virtude, ao contrário, cria-se a partir do nosso esforço habitual (*EN* 1179b24-25). Tampouco poderá ser pelo *ensinamento*, em razão da própria inefetividade da instrução racional na maioria dos casos (b25). Por isso, Aristóteles dirá:

O *logos* (*λογος*) e o ensinamento (*διδασχνη*) não têm força (*ισχυει*) em todos os casos. Mas é preciso (*δει*) estar preparado (*προδιδειργασθαι*) pelos hábitos (*τοις εθεσιν*) de modo que a alma de quem escuta aprecie e deteste de maneira correta (*καλωσ*), tal como *será alimentada a semente*⁸² (1179b25-29).

A imagem da semente sendo alimentada pela terra é cheia de significado. O verbo grego *threpho* significa “alimentar”, “nutrir”. Num sentido mais figurado, quer dizer “educar”. Nesse caso, para Aristóteles, os homens serão como “sementes”, passíveis de serem

⁷⁸ *παθει* (b14).

⁷⁹ *του δε καλου και ως αληθως ηδεοσ ουδ' εννοιαν εχουσιν* (1179b15-16)

⁸⁰ O verbo mudar *μεταρρυθμισαι* significa “fazer mudar de cadência” (Bodéüs) .Daí a idéia de “reformatar”(Irwin), “desalojar” (Rackham) e “remover”(Ross).

⁸¹ 1179b22.

⁸² *θρεμουσαν το σπερμα* (b29)

educados por um longo processo de habituação prática. Estas sementes, se bem alimentadas e nutridas com a educação virtuosa, manifestarão o caráter (*ηθος*). Donde se percebe que *o caráter ético deve apresentar previamente uma certa afinidade com a virtude*.⁸³ Por que razão? O caráter vai sendo moldado pela educação e pelos bons hábitos de modo a ter uma familiaridade com as ações virtuosas. Assim, um indivíduo formado pela educação poderá amar o que é belo (*kalon*) e repudiar o que é vergonhoso (*aischron*).

Sendo moldado pela educação, o caráter do virtuoso se torna avaliativo e discriminativo. Aristóteles mostrou que o *spoudaios* manifestava uma tendência apurada de apreciar os prazeres “puros”⁸⁴ e “livres”⁸⁵. Ao *spoudaios* atribuía-se a capacidade de distinguir os valores (*τιμια*), o que o tornava diferente da criança (que ainda está numa fase imatura) e o diferenciava radicalmente do vicioso.⁸⁶ Desse modo, para o virtuoso existirão coisas realmente valiosas e prazerosas.⁸⁷ Ora, se para cada indivíduo a atividade é escolhida de acordo com a sua disposição, da mesma forma para o virtuoso existirá uma atividade mais digna de ser escolhida, a saber, a sua atividade *de acordo com a virtude*.⁸⁸

A virtude (*arete*) e a inteligência (*nous*) são os valores realmente importantes, e até mais dignos de serem escolhidos do que os prazeres corporais.⁸⁹ E somente podem ser adquiridos mediante uma prática habitual implementada pela educação. Com essa habituação, os homens serão efetivamente capazes de nobres alegrias e nobres aversões, apreendendo, por assim dizer, o valor de uma conduta ética. De fato, observa-se a resistência, a aversão e a

⁸³ *Ibid.*, 1179b30: “το ηθος προυπαρχειν πως οικειον της αρετης...”

⁸⁴ *ειλικρινους* (1176b20)

⁸⁵ *ελευθεριου* (b20)

⁸⁶ 1176b24-26

⁸⁷ 1176b26: “καθαπερ ουν πολλακις ειρηται, και τιμια και ηδεα εστι τω, σπουδαιω, τοιαντα οντα.

⁸⁸ 1176b27-29: “εκαστω, δε η κατα τον οικειαν εξιν αιρετωτατη ενεργεια, και τω, σπουδαιω, δε η κατα την αρετην”.

⁸⁹ *EN X 6 1176b19*

indisposição de certas almas: como elas mudarão suas vidas, uma vez que só parecem seguir a afecção (*pathos*)? A lei (*nomos*) deverá, então, se encarregar de fixar um modelo de conduta pelo qual os homens devem se pautar e aplicar os exercícios virtuosos a serem desenvolvidos.

É difícil desde jovem obter uma conduta correta para a virtude se não formos criados sob tais leis (*τραφεντα νομοις*); com efeito, viver de modo temperante (*σωφρονως*) e de modo resistente não é agradável à todos, sobretudo quando se é jovem. Por isso, a maneira de educá-los (*τροφη*) e os exercícios (*επιτηδευματα*) devem ser estabelecidos pelas leis, pois tais coisas deixam de ser dolorosas quando se tornam **habituais** (*συνηθη*) Mas certamente não é suficiente que recebam a educação e os cuidados adequados, já que mesmo quando se tornam adultos devem **praticá-las** (*επιτηδευειν*) e estar **habitados a elas** (*εθιζεσθαι*), necessitamos das leis que também abragem esta idade, e de modo geral, a vida, pois as pessoas, em sua maioria, obedecem mais à necessidade que aos argumentos, e mais aos castigos que ao sentimento do belo/nobre (*καλω*) (EN 1179b32-1180^a6).

Afinal, os legisladores deveriam exortar⁹⁰ os homens à virtude e impulsioná-los⁹¹ com vistas ao belo (*του καλου χαριν*), sabendo que eles progredirão gradualmente através dos hábitos⁹². A lei, enfim, tem esse poder coercitivo e possui uma regra (*logos*) que provém de uma certa prudência (*φρονησις*) e inteligência (*νους*). A lei como regra determinante e dotada de força passa a ser uma instância inquestionável que representa, em larga medida, a felicidade dos bons cidadãos e corrige as más ações. Funcionará precisamente como uma norma que imporá castigos (*κολασεις*) e penalidades (*τιμωριας*)⁹³, assegurando de modo mais eficaz as condições contingentes da felicidade. O legislador que possui um conhecimento prudente e inteligente será o mais habilitado para tal empreendimento. Com o cuidado (*επιμελεια*) e a prudência (*φρονησις*) ele estabelecerá os bons hábitos que tornarão os homens bons.

⁹⁰ *παρακαλειν επι την αρετην*. exortar à virtude.(1180a7)

⁹¹ O verbo *protrepethai* já foi usado antes referindo-se ao movimento de incitação à nobilidade ética.

⁹² *τοις εθεσι* (1180^a9)

⁹³ 1180^a9.

A condição para tal implantação das leis é a experiência (*empeiria*), e não o pensamento abstrato (*EN 1181^a2-3*). A prática determinada pela experiência marca a atividade dos políticos e a ciência política. Ora, para legislar, é necessário fazer uma seleção (*εκλογη*) adequada das leis, e isso só pode ser feito pela inteligência (*συνεσις*)⁹⁴. A evidência mais manifesta é que os médicos não se tornam experientes e hábeis pelos discursos escritos ou obras teoricamente compostas (*συγγραμματα*)⁹⁵. Aristóteles admite que os políticos experientes (*εμπειροί*)⁹⁶ tirarão proveito dessas composições. Mas é preciso que tenham a inteligência prática acompanhada por certas disposições éticas, sem as quais serão impedidos de julgar corretamente (*κρινειν καλωσ*)⁹⁷.

Os políticos e os legisladores dotados de excelência ética e de julgamento correto aplicarão as leis apropriadas com a finalidade de promover as virtudes na comunidade. Se a lei for essa instância racional baseada numa certa prudência e inteligência, ela certamente orientará a prática da virtude e engendrará nos cidadãos da *polis* as boas disposições éticas. Sem dúvida, uma boa educação depende da força educativa da lei, força esta que atualiza e opera no próprio processo formativo e ético do agente virtuoso.

Para se tornar [moralmente] bom, o homem precisa ser educado corretamente (*τραφηναι καλωσ*) e habituado (*εθισθεναι*)⁹⁸, para depois assim viver nas atividades excelentes (*εν επιτηδευμασιν επιεικεσι*), e abstendo-se de praticar voluntariamente ou involuntariamente as ações viciosas (*φουλα*), e isso só pode ser alcançado se os homens vivem de acordo com inteligência (*κατα τινα νοον*) e uma espécie de ordem correta (*ταξιιν ορθην*) que tenha autoridade; se assim for, a autoridade paterna não tem a força nem o poder coercitivo

⁹⁴ *EN 1181^a19*

⁹⁵ *Ibid.*, 1181b3

⁹⁶ *Ibid.*, 1181b6

⁹⁷ *Ibid.*, b10.

⁹⁸ Os termos utilizados por Aristóteles que se referem à habituação são: *to ethos* (o hábito); *tois ethesi* (por meio dos hábitos); *sunethe* (habitual); *epitedeueien* (praticar); *ethidzesthai* (habituar-se); *echein* (ter); *chresthai* (usar). Há outras referências ao domínio da experiência como: *empeiria* (experiência), *phronesis* (prudência), *epimeleia* (cuidado, atenção.) De modo geral, todos esses conceitos ressaltam o valor das práticas em detrimento de uma abstração teórica vazia.

necessários (como de modo geral não os tem um único homem, a não ser um rei ou alguém parecido), porém a lei tem esse poder coercitivo (*δυναμιν αναγκαστικην*), porque ela é um *logos* baseado em uma certa prudência (*φρονησεως*) e inteligência (*νου*). (1180^a14-23)

No fundo, aqueles que ficarem encarregados de assumir a boa educação terão de efetuar leis virtuosas⁹⁹. A mera compilação das leis não contribui para a educação na virtude, se não for acompanhada da experiência qualificada, das disposições éticas e práticas do agente político. Embora tenham colecionado muitas leis e constituições, os sofistas não passam de meros pretensiosos. Aristóteles conclui que sem a disposição ética (*hexis*), tais indivíduos não julgarão as coisas corretamente¹⁰⁰. Não poderão, afinal, completar a *filosofia das coisas humanas* (*anthropina philosophia*).¹⁰¹ Assim, perdendo de vista a realidade política e prática dos valores éticos, não reconhecerão as instituições que destroem e preservam a *polis*¹⁰². Tampouco compreenderão a estrutura de uma *polis* bem governada¹⁰³. Com isso, nem saberão qual é a constituição excelente na qual os cidadãos poderão desenvolver as suas virtudes e realizar a sua felicidade.

É importante que os políticos sejam corretamente educados na experiência (*empeiria*), na inteligência prática (*synesis*), na prudência (*phronesis*) e nas virtudes, para que possam, por sua vez, educar os membros da *polis* excelente. A educação é peça fundamental na prática dos agentes virtuosos. Sendo educados e educando na prática da virtude, todos os membros sociais se preocupam em construir uma sociedade virtuosa. De alguma maneira, todos que praticam as ações virtuosas, constituem conjuntamente a felicidade da *polis*.

É nesse sentido que podemos afirmar: a felicidade é *política* e se faz pelas ações éticas e políticas no interior de uma comunidade contextualmente dada. Ela se faz com a

⁹⁹ 1180^a35.

¹⁰⁰ 1181b10.

¹⁰¹ 1181b15

¹⁰² 1181b18-19

¹⁰³ 1181b20

participação de todos os cidadãos da *polis*, de todos aqueles que vivem uma vida auto-suficiente e virtuosa no domínio da excelência e do desenvolvimento ético. A questão agora é saber como Aristóteles compreende a felicidade da sua *polis* excelente nos livros VII-VIII da Política. Em que medida a felicidade envolve o exercício das virtudes? Qual é a relação entre os bens da alma (as virtudes) e os bens externos? É o que iremos ver no próximo capítulo.

4. *A relação entre as virtudes e os bens externos*

Percebemos que a felicidade, como uma certa atividade excelente, baseia-se no exercício efetivo das virtudes. Não há dúvida de que as virtudes são essenciais à felicidade humana.¹⁰⁴ É evidente que a atividade contemplativa do sábio-filósofo seria uma espécie de enriquecimento de nossa vida prática. Todavia, não consideramos a contemplação como um ápice na pirâmide hierárquica dos bens (como entende, por exemplo, Richard Kraut). Tampouco ela seria uma essência (*essence*) ou uma substância que determinaria o conteúdo da vida ética, tal como a substância determinaria seus acidentes, ou a causa, os seus efeitos.¹⁰⁵ Segundo René A. Gauthier, a relação entre a vida ética e a vida contemplativa se daria por uma “relação de hierarquia ontológica”: a vida ética participaria da vida contemplativa, assim como o acidente participaria da substância. E ambas terminariam por compor uma vida sintética (*la vie synthétique*), onde o valor eminente e ontologicamente mais elevado estaria na vida espiritual da contemplação.¹⁰⁶

Ambas visões parecem equivoocar-se pela seguinte razão: elas sempre subordinam a vida ética à vida contemplativa, seja pela concepção de uma forma hierárquica de fins (Kraut) seja pela relação de hierarquia ontológica (Gauthier). A inconveniência suscitada por estas teses resulta no seguinte fato: os fins da vida ética não seriam fins verdadeiramente dignos de serem escolhidos por si mesmos. Havendo sempre um fim mais elevado, os outros fins seriam meros apêndices subordinados a este último. Onde, então, enxergaríamos o valor

¹⁰⁴ Como afirma Aristóteles: “Que então a cada um resulte tanto de felicidade na medida em que possui a virtude e a prudência e que aja conforme a elas, que isso seja um ponto sobre o qual estamos plenamente de acordo...” (Pol 1323b21-24).

¹⁰⁵ René-A. Gauthier, *La morale d’Aristote*, PUF, 1958.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.111.

intrínseco de certos fins, cuja característica mesma seria a de serem perseguidos por si mesmos? Nesse caso, como encontraríamos o valor genuíno e irredutível das atividades virtuosas?

A atividade contemplativa é apenas um aspecto da totalidade. Ela faz parte do processo prático da vida feliz.¹⁰⁷ É um complemento essencial. Contrariamente ao que pensam Kraut e Gauthier, não sustentamos que as atividades virtuosas resultariam num fim último como a contemplação, ou que as atividades virtuosas estariam participando de uma essência mais elevada cujo paradigma seria a forma contemplativa. Podemos, assim, ver por outro prisma: a felicidade só será possível nas *múltiplas* formas de exercício das virtudes. Ela envolve, portanto, a ativação de *várias virtudes* específicas no âmbito de uma vida prática.

Não se pode esquecer que uma vida de tal excelência exige um desabrochamento completo das virtudes humanas. Exige, por assim dizer, um percurso completo relativamente estável e desimpedido de obstáculos de natureza material. Sem dúvida, ela precisa de recursos externos para que as atividades virtuosas floresçam em sua plenitude. Para que possam, por assim dizer, desabrochar sem nenhum impedimento. O que não significa que a felicidade dependa do acaso e das circunstâncias externas. A única condição essencial é que pratiquemos as virtudes com êxito mediante nossas escolhas racionais. Caso isso não ocorra, seríamos afetados substancialmente pelas vicissitudes da sorte. Ora felizes,

¹⁰⁷ Pode-se vislumbrar a vida feliz como uma vida de virtude prática, enriquecida pela atividade teórica. A vida feliz pode ser descrita tanto como teórica quanto como prática. Essa leitura é razoável, pois atenua as diversas formas de concepção intelectualista (como as de Kraut, Cooper e Kenny) que privilegiam exclusivamente a atividade teórica. Para a discussão a esse respeito veja Broadie, *Ethics with Aristotle*, p.412-413, e Sherman, *The Fabric of Character*, p.166. Destrée, *Bonheur et complétude*, in *Aristote: bonheur et vertus*, cujas interpretações nos parecem mais razoáveis. Cf. também os exclusivistas: Kraut, *Aristotle on the Human Good*, p.156, “Aristotle on The Human Good: An Overview” in *Aristotle’s Ethics Critical Essays*, pp.88-9; Cooper, *Reason and human Good in Aristotle*, p.162; Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, p.88-89; Labarrière, “Comment vivre la vie de l’esprit ou être le plus soi-même?” in *Aristote: bonheur et vertus*, p.104-5. Por outro lado, os inclusivistas: Ackrill, J.L, no seu artigo “Aristotle on Eudaimonia”, in *Aristotle Critical Essays*, p.76; Irwin, *Nicomachean Ethics*, p.181.

ora desventurados, seríamos como uma espécie de camaleão mudando de cor a todo instante: uma permanente instabilidade. Outra imagem aristotélica é a da casa construída precariamente (*σαθρωσ*), o que significa que seremos sempre inseguros, vacilantes de acordo com as mudanças da sorte (*EN 1100b8*).¹⁰⁸ Se a felicidade fosse instável, fundamentada em bases frágeis e mutantes, quaisquer mudanças seriam capazes de abalá-la. Ora, segundo Aristóteles, a felicidade, por princípio, deve estar enraizada na estabilidade das atividades virtuosas.

Não seria incorreto sermos guiados [em nosso juízo], pelas vicissitudes (*τυχαισ*) de um homem? Porque o bem ou mau sucesso não está nelas, mas a vida humana, como dissemos, necessita delas. As atividades de acordo com a virtude são dominantes (*κυριαι*) na felicidade, e as atividades contrárias [viciosas] são dominantes em seu contrário (*EN 1100b9-11*)

A vida feliz, portanto, é fundamentalmente baseada nas atividades virtuosas. Contudo, as vicissitudes da sorte contribuem em certa medida para a sua realização. Os favores da boa fortuna somente poderão nos auxiliar na medida em que praticamos as atividades virtuosas. Como estas são fatores dominantes na vida humana, seria incorreto pensar que a felicidade fosse condicionada por outras causas. Dessa maneira, os bens externos facilitam o seu desenvolvimento, mas apenas como elementos coadjuvantes na realização da vida feliz.

Por outro lado, como dependem dos caprichos da sorte, tais bens são sempre contingentes e precários, faltando-nos sempre quando contrariam as nossas expectativas. Em determinados casos – como Aristóteles reconhece – eles poderão ser desejados em excesso, o que certamente nos levará à desmedida e, conseqüentemente, às atividades viciosas. Sendo buscados em excesso e mal utilizados nas ações, podem, ao invés de

¹⁰⁸ Liddell & Scott, *Greek English-Lexicon* (1889), traduz *σαθρωσ* por “apodrecido”, “pouco sólido”, “quebrado”, e a expressão *σαθρωσ ιδρυμενοσ* por “construída em fundações pouco sólidas”. Podemos, então, pensar que a felicidade não poderá ser dependente de bases inseguras, instáveis e impermanentes.

contribuir para as atividades virtuosas, causar a nossa infelicidade. Portanto, quando não forem acompanhados pelas virtudes – já que são estas que asseguram a sua benéfica e correta utilização – tais bens deixarão de ser “bens”. Aristóteles faz essa recomendação: os bens materiais poderão cooperar conosco, desde que sejam corretamente usados em função das atividades virtuosas. Quando se associam à atividade das virtudes, os bens externos podem facilitar e ampliar as nossas ações éticas. É nesse sentido que eles deverão ser acompanhados pelas atividades das virtudes, uma vez que sabemos que elas são ‘dominantes’, determinando nossa felicidade no sentido mais verdadeiro e essencial.¹⁰⁹

Por outro lado, seria estranho que Aristóteles excluísse completamente os bens externos. Seria mais incoerente ainda, se quisesse considerá-los como elementos dominantes e essenciais, uma vez que faria com que a felicidade fosse dependente da boa ou má sorte. Assim, Aristóteles argumenta que:

- (i) As atividades virtuosas são elementos dominantes da felicidade, porque estão menos dependentes dos bens externos, da boa ou má sorte;
- (ii) Os bens externos são elementos menos determinantes, porque dependem de uma série de circunstâncias favoráveis ou desfavoráveis da sorte;

¹⁰⁹ As virtudes são essenciais e dominantes na concepção da felicidade. Os bens externos decorrentes das vicissitudes podem facilitar as atividades virtuosas, mas eles não são dominantes como as virtudes, embora devam ser incluídos na definição da felicidade. Veja Irwin, “Permanent Happiness: Aristotle and Solon”, p.10, para quem os bens externos se integram na definição de felicidade: “He means that in the right circumstances virtuous actions make the decisive-contribution to happiness; we are to assume a reasonable level of external goods and then notice the role of virtue and virtuous action.” Porém, numa abordagem totalmente distinta, Kraut, *Aristotle on the Human Good*, p.254, assume que eles apenas devem ser considerados elementos positivamente vantajosos para as nossas atividades virtuosas. “(...) the lack of such goods as good birth, good children, and beauty puts one into a worse position ‘to do fine things’, that is, to act virtuously.”

- (iii) E, como a felicidade se define essencialmente pelas atividades das virtudes, os bens externos não poderão ser elementos que determinam de modo essencial a felicidade.
- (iv) Mas, eles podem ser incluídos na vida feliz, na condição de não prejudicarem as atividades virtuosas. Por exemplo, o homem justo valorizará, em primeiro lugar, as ações justas, e em segundo lugar, os bens externos para a realização das mesmas. Portanto, os bens externos apenas têm utilidade benéfica quando estão a serviço das atividades virtuosas.

Sob essa perspectiva, a vida feliz inclui *as virtudes* e *os bens externos*. De modo geral, Aristóteles, tanto na Política como na Ética, assume que deveríamos valorizar mais as virtudes do que os bens externos. Na verdade, ele assume claramente que o bem-viver – sinônimo de vida feliz – não pode existir sem a atividade das virtudes. É que elas permitem ao homem o pleno desenvolvimento das suas potencialidades. Sem as virtudes, o homem não age como deveria agir enquanto homem, porque, por natureza, ele é um ser capaz de distinguir o justo do injusto, o bem do mal, o conveniente (*to sympheron*) do nocivo (*to blaberon*). Isso só é possível na medida em que exerce as virtudes práticas. São elas que possibilitam o discernimento daquilo que é eticamente bom, levando o agente humano a praticar as ações corretas e excelentes. Por isso mesmo, as virtudes não são exercidas sem o contexto da comunidade política, uma vez que, sem a *polis*, o homem perde seu caráter essencialmente humano. A razão é que ele é um ser político capaz de viver uma existência baseada nas virtudes. É fácil agora compreendermos a necessidade de uma vida ético-política.

(...) é claro que a *polis* é uma daquelas coisas que existem por natureza, e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, existir como *sem-polis* (*ο απολις*) será um ser vicioso (*φαιλος*) ou sobre-humano (*κρειττων*) (como o “sem clã, sem leis, sem lar” de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates”), e se poderia compará-lo a uma peça isolada de um jogo. Agora é evidente que, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, o homem é um ser vivo político (*πολιτικον ο ανθρωπος ζων*). 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 (*λογον*). 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 doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala também tem a finalidade de indicar o conveniente (*το συμφερον*) e o nocivo (*το βλαβερον*), e portanto também o justo (*το δικαιο*) e o injusto (*το αδικαιο*); a característica específica (*ιδιο*) do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem a percepção (*αισθησιν*) do bem (*αγαθου*) e do mal (*κακου*), do justo e do injusto; é a comunidade desses sentimentos que produz a família e a *polis*. (*Pol.* 1253^a2-18)

Essa longa passagem argumentativa só tende a mostrar que o homem exerce a sua natureza racional no contexto da comunidade política. Ele é definitivamente um ser político. Exercer a linguagem do *logos* é saber distinguir o conveniente e o nocivo, o justo e o injusto. E através disso, ser capaz de perceber o bem e o mal nas ações humanas. É, em última instância, exercer a atividade do discurso do *logos*. Este fato já evidencia a presença no interior da natureza humana de uma capacidade de discernir, de distinguir, de perceber aquilo que é eticamente justo e injusto.

Aristóteles diz que o homem tem uma certa percepção (*aisthesis*) do bem e do mal, do justo e do injusto. A partir do momento em que o homem se comunica com um outro através do diálogo ético e do exercício da linguagem racional, produzir-se-ão a família e a *polis*, comunidades essencialmente humanas. Caso não haja o desempenho de sua característica essencialmente humana, ética e racional, a consequência óbvia é que o homem se tornará um ser moralmente censurável, um vicioso (*phaulos*).

Daí a razão fundamental da presença das virtudes como elementos constitutivos e dominantes na prática da felicidade. Assim, a vida virtuosa e feliz do cidadão pressupõe uma participação, uma comunhão eticamente vivida e situada na *polis*, e implica, por assim

dizer, numa atividade – ao mesmo tempo ética e política – de todas as virtudes cívicas e práticas.

Dito isso, como já demonstramos, é possível ver a atividade contemplativa¹¹⁰ como uma atividade totalmente integrada às ações excelentes do cidadão virtuoso sob o aspecto mais abrangente. Seria equivocado, portanto, sustentar que os argumentos finais da *Ethica Nicomachea* pudessem confirmar uma interpretação *intelectualista* de felicidade. Nesse caso, a felicidade estaria identificada exclusivamente com a atividade contemplativa, considerada a mais eudaimônica, sendo que a atividade prática (incluindo a atividade política e o exercício das virtudes éticas) seria relegada ao segundo plano nessa hierarquia de valores.¹¹¹ Não seria tão razoável esse ponto de vista, pois, se articulamos a concepção da *Ethica Nicomachea* num domínio que lhe é próprio, a saber, no projeto prático-político a partir do qual a estamos delimitando, a noção de uma vida excelente prática vai-se configurando como a própria essência da felicidade.

É evidente que tal concepção tem a sua “razão de ser”. Os livros VII e VIII da *Política* sugerem, nesse sentido, uma compreensão mais holística da felicidade. Entendemos por uma concepção mais “holística” aquela segundo a qual a felicidade depende fundamentalmente da atividade de todas as virtudes em geral, sendo que os bens externos

¹¹⁰ Cf. *supra*, capítulo 2, *A contemplação no contexto da vida excelente* da Terceira Parte.

¹¹¹ John Cooper assumiu essa visão intelectualista da felicidade. Veja *Reason and Human Good in Aristotle*, cap.III, seção *Aristotle's Preference for the Contemplative Life*, pp.162-163: “...in recommending the ‘intellectual life’ Aristotle brings forward and emphasizes the idea that one ought to conceive oneself as identical exclusively with one’s pure intellect (*nous*). This is the more striking and persuasive of the two reasons he gives in favor this life-ideal, for if one identifies oneself wholly with one’s intellectual capacities and refuses to accept the physical and emotional capacities and needs which link one to other persons as essential and fundamental to what one is, then Aristotle’s call to ‘act as far as possible as an immortal and do everything with a view to living in accordance with (the pure intellect)’ makes perfect sense. If one adopts this attitude, and seriously takes it as an ideal for self-realization to cut one’s volitional ties to one’s physical and emotional nature, then of course one’s intellectual interests will come dominate.” Depois, com o artigo “Contemplation and Happiness: A Reconsideration”, Cooper se afasta dessa idéia.

só aparecem como meios necessários e colaboradores na vida feliz. Assim, encontramos na *Política* a mesma concepção da *Ethica Nicomachea*.

Não é por outra razão que o primeiro ponto argumentativo (apresentado no livro I da *Política*) se localiza precisamente *na relação entre as virtudes e os bens externos*: as virtudes são mais importantes e essenciais à felicidade do que os bens externos. Estes últimos apenas devem ser buscados e adquiridos na medida em que contribuem para o desempenho das ações virtuosas. Como vimos, Aristóteles salienta que “as atividades de acordo com a virtude são dominantes na felicidade”.¹¹² E se elas são dominantes e decisivas, sabemos que é devido a elas que os homens vivem uma existência feliz e virtuosa. Basta lembrarmos de Sólon, para quem ser um homem feliz é estar exercendo as ações virtuosas, com a posse de recursos moderados.¹¹³ De fato, essa mesma concepção na *Ética* coincide com a *Política*, pois o próprio Aristóteles argumenta que não seria possível que a felicidade fosse dissociada das virtudes éticas¹¹⁴. Tanto na *Ética* como na *Política*, a felicidade é *necessariamente* acompanhada pelas próprias virtudes, tais como a moderação, a liberalidade, a justiça, a coragem, a prudência e a sabedoria. É nesse sentido que a felicidade não existirá senão nas atividades que envolvem o desenvolvimento das virtudes práticas.

Nesse contexto caracterizado pelas ações virtuosas do cidadão na *polis*, todas as virtudes são requeridas. A fim de contextualizar as virtudes no espaço da cidade, Aristóteles se vê impulsionado a afirmar a necessidade de todas elas. O ponto fundamental é que elas são as

¹¹² EN 1110b10

¹¹³ EN 1179^a11-12: “São felizes aqueles que providos moderadamente de recursos tiverem praticado as nobres e excelentes ações, tendo vivido de modo temperante.”

¹¹⁴ “επει δε τυγχανομεν σκοπουντες περι της αριστης πολιτειας, αυτη δ’εστι καθ’ ην πολις αν ειη μαλιστα ευδαιμων, την ευδαιμονιαν οτι χωρισ αρετης αδυνατον υπαρχειν ειρηται προτερον...” (Pol. 1328b34-37)

condições determinantes da felicidade da *polis*. Por isso, o filósofo leva em consideração que todos os cidadãos que quiserem ser felizes, deverão ser virtuosos, exercitando todas as virtudes e, assim, compartilhando da mesma concepção de felicidade. Todas as virtudes passam a ser redimensionadas, a tal ponto de fundamentarem o nosso agir ético, a nossa felicidade. Elas são responsáveis pela disposição ética moderada e pela mediedade das ações mais elementares. Exercitando as virtudes, seremos mais capazes de decidir e de agir naquela justa moderação.

Assim, será feliz aquele agente que se dispuser a agir *conforme a todas as virtudes*. Decerto, o agente virtuoso só será feliz também se praticar as ações excelentes no contexto de *um espaço político, cuja constituição ou governo seja excelente*. Não é por acaso que agora nosso olhar se dirige à dimensão política da felicidade, a saber, às condições políticas e éticas da *eudaimonia*.

Aquele que pretende fazer uma investigação apropriada sobre a constituição excelente (*πολιτειασ αριστησ*) deve, no início, necessariamente definir qual é o modo de vida mais digno de ser escolhido (*τισ αιρετωτατος βιος*). Porque se esse ponto permanecer obscuro, permanecerá obscuro também aquilo que é a constituição excelente. De fato, é normal que pratiquem as **ações excelentes** (*πραττειν αριστα*), os que são **governados** de modo excelente nas circunstâncias em que vivem, a menos que ocorra alguma coisa de extraordinário. Por isso, é preciso, primeiro, estar de acordo sobre qual seja o modo de vida mais digno de ser escolhido por todo mundo, e em seguida, sobre a questão de saber se esse gênero de vida é o mesmo para uma comunidade e para um indivíduo ou se ele é diferente (*Pol* 1323^a14-22).

Quando o filósofo estabelece uma correspondência entre a melhor constituição política e o modo de vida mais digno de ser escolhido, na realidade, ele enfeixa numa única investigação os estudos da Ética e da Política. Não há outro modo de determinar o melhor regime político, se não soubermos o que seria antes uma vida eticamente mais digna de ser escolhida. Desdobra-se, aqui, uma articulação perfeita entre o pensamento ético e o pensamento político. Ambos não estão dissociados. A Ética e a Política entrelaçam entre si

certos contornos, a ponto de compor a nossa paisagem conceitual. É a partir desse ponto que Aristóteles argumenta que a constituição excelente exige um exame do modo de vida mais digno de ser vivido. Em primeiro lugar, ser-nos-á preciso determinar a noção mesma da boa vida (ou do bem-viver), a saber, aquela vida excelente tão digna de ser escolhida por si mesma.

Qual é a sua essência?

Ora, se todo bom governo ou boa constituição da cidade depende do fato de que os indivíduos possam realizar as ações excelentes, precisamos nos perguntar em que condições específicas haverá uma ação virtuosa e excelente. Aristóteles ressalva que todo cidadão da *polis* deveria agir conforme a virtude.

Ora, considerando que muitas coisas foram ditas de modo suficiente nos discursos exotéricos a respeito da vida excelente (*τησ ἀριστησ ζωησ*), é preciso usá-los nesse momento. Porque se há verdadeiramente uma divisão, que ninguém contestaria, é aquela das três classes: os bens que residem fora de nós (*εκτοσ*), no corpo, (*σωματι*) e na alma (*ψυχη*). É necessário que todas estas coisas pertençam aos indivíduos felizes (*τοισ μακαριοισ*). Ninguém, com efeito, diria feliz aquele que não tenha nenhuma parcela de coragem (*ανδρειασ*), de temperança (*σωφροσυνησ*), de justiça (*δικαιοσυνησ*), de prudência (*φρονησεωσ*), mas, que possui medo das moscas que voltejam ao seu redor, que não evita nada dos excessos do desejo de comer ou de beber, que por um quarto de óbolo faz perecer seus melhores amigos, e que também, no domínio intelectual, torna-se insensato (*αφρονα*) e se engana como a criança ou o louco (*Pol 1323a22-34*).

Ninguém contestaria¹¹⁵ que, para sermos felizes, teremos de possuir as virtudes éticas (a coragem, a temperança, a justiça) e a virtude prática intelectual (a prudência). De acordo com esses discursos exotéricos, as virtudes são consideradas como os bens da alma. São, portanto, bens intrinsecamente escolhidos por si mesmos. Como não podem ser usados para

¹¹⁵ *Pol 1323a24*: “ουδεις αμβισβητησειεν...”

outros fins, as virtudes, por princípio, são bens essencialmente mais valiosos do que os bens do corpo e os bens externos.

Por isso mesmo, eles são mais constitutivos da vida feliz. Constituem os próprios fundamentos da *eudaimonia*. Isso quer dizer que ontologicamente eles cumprem um papel importante: realizam e atualizam aquilo que está em potência no homem. Levam-no à sua máxima excelência no que se refere à sua função humana (*ergon*).

Com isso, torna-se fácil compreender a condição essencial para a felicidade: a atualização completa e integral de todas as virtudes práticas no contexto da vida excelente. Pois bem, tendo já frisado que as virtudes são importantes, Aristóteles expõe uma objeção à sua posição.

Mas, se sobre tais asserções todos poderiam concordar (*sugchroreseian*), eles diferem (*διαφερονται*) sobre a determinação da quantidade e do excesso. Porque eles pensam que é suficiente possuir qualquer quantidade de virtude (*τησ αρετησ*), enquanto riqueza (*πλουτου*), bens (*χρηματων*), poder (*δυναμεωσ*) e glória (*δοξησ*) e todas as outras coisas desse gênero, eles os procuram ilimitadamente e em excesso. Poderemos, de nossa parte, dizer a eles que é fácil alcançar a convicção a respeito disso através dos fatos, vendo que ***se adquirem e se preservam as virtudes não por meio dos bens externos, mas, estes por meio daquelas***, e que a vida feliz (*το ζην ευδαιμονωσ*) para os homens, consiste no prazer ou na virtude ou em ambos, e ocorre antes àqueles que têm em excesso (*εισ υπερβολην*) um caráter e uma inteligência (*το ηθος μεν και τε διανοιαν κεκοσμενοισ*), mas que são moderados (*μετριαζουσιν*) na possessão dos bens externos, do que àqueles, que possuindo estes últimos, carecem dos primeiros. (*Pol 1323^a24-1323b7*)

É evidente que não somente pelos argumentos, mas pelos fatos, pode-se chegar à convicção de que a vida feliz depende do exercício das virtudes. Muitos acreditam que a possessão dos bens externos, do poder e da glória levará à aquisição das virtudes. Ora, nesse tipo de raciocínio, tais bens externos serão mais importantes e valiosos do que as virtudes. Quem os perseguir em excesso alcançará a felicidade.

Entretanto, observa o filósofo, ocorre justamente o contrário. As virtudes não são adquiridas por meio dos bens externos, mas estes é que são adquiridos por meio das

virtudes. Daí por que a vida feliz só possa atingir a sua plenitude naqueles que **possuem o caráter e a inteligência**. Estes dois últimos elementos não designam outra coisa senão os aspectos éticos e intelectivos de nossa conduta ética.

Com efeito, a felicidade só se concretizará naqueles que possuírem as virtudes éticas, já que são estas que moldam o seu caráter. Isso naturalmente advém por meio da habituação educativa, como já observamos.¹¹⁶ Ainda será necessário acrescentar ao aspecto ético da ação o seu aspecto intelectual, a saber, a atuação da inteligência prática. Como uma inteligência aplicada à verdade na ação, a prudência desempenhará esse papel. Ela assegurará às virtudes éticas a mediedade correta, permitindo aos virtuosos a escolha inteligente e racional de suas ações. Na medida em que o agente virtuoso escolhe agir pela inteligência e pelo caráter ético, admitir-se-á que a felicidade será fruto do próprio esforço humano, de uma atividade ao mesmo tempo ética e intelectual. Portanto, não haveria uma sobrevalorização do aspecto intelectual em detrimento do aspecto ético, pois tanto o caráter como a inteligência serão responsáveis pela felicidade humana.

Do ponto de vista lógico, isto é, argumentativo e racional, podemos ainda compreender que as virtudes são essenciais para a prática da felicidade. É nelas que Aristóteles vê a manifestação real e verdadeira de uma vida eudaimônica.

Mas, aqueles que examinam o problema do ponto de vista lógico podem também ter uma boa visão de conjunto. Os bens externos, com efeito, têm um limite como todo instrumento (toda coisa é útil para alguma coisa determinada), e necessariamente seu excesso tanto é prejudicial como de modo nenhum é útil para aqueles que os possuem, enquanto para cada um dos bens que se referem à alma, quanto mais eles são em excesso, mais são úteis, se for preciso aplicar a esse gênero de realidade a qualidade de útil tal como se lhes aplica a qualidade de belo (*καλον*) (*Pol* 1323b7-13).

¹¹⁶ Ver *supra*, p.36.

Ao valorizar os bens da alma (as virtudes), Aristóteles aceita que se lhes possa aplicar o qualificativo “útil”. Podemos, então, afirmar que as virtudes, além de serem “belas”, também são extremamente “úteis”. São até mais úteis do que os bens externos, não no sentido metafórico, mas no sentido próprio do termo. As virtudes asseguram a excelência de uma vida feliz. Preservam-na do excesso prejudicial frequentemente provocado pela aquisição dos bens externos e contingentes. Tendo os bens da alma, isto é, as virtudes, o homem agirá na maioria das vezes de modo conveniente e moderado, sem incorrer num excesso ou numa falta em relação aos seus bens externos adquiridos.

Portanto, uma conduta moderada é alcançada pelo discernimento correto do valor de cada bem, isto é, de seu peso relativo no âmbito da vida. Segundo Aristóteles, a quantidade de riqueza, de glória ou de poder só poderá ser corretamente determinada pelo agente virtuoso, se este conferir o verdadeiro valor a cada coisa e souber determinar a sua respectiva importância no quadro geral de sua avaliação. Por isso, o agente irá distinguir, comparar, avaliar um bem em relação ao outro, buscando um equilíbrio racional. Quer dizer, o agente – se ele discerne bem – avaliará todos os bens no seu devido valor e sempre os escolherá com vistas aos bens da alma. No seu argumento, Aristóteles postula que a alma é superior ao corpo e aos bens externos. Isso é devido à sua própria concepção ontológica.

No livro I da Política, ele já declarava que o ser vivente era composto de alma e corpo. A alma exercia, por natureza (*φύσει*), o papel de comando (*αρχον*) sobre o corpo.¹¹⁷ Do ponto de vista da filosofia natural, vê-se que “a alma comanda o corpo com o poder despótico (*δεσποτικήν αρχήν*), e o intelecto (*νοῦς*) comanda o desejo (*τησ ὀρεξέωσ*) com o poder político e real.”¹¹⁸ Aristóteles insistia em que “é natural e vantajoso que o

¹¹⁷ *Pol* 1254^a34-36

¹¹⁸ *Ibid.*, 1254b5-7

corpo seja comandado pela alma e a parte emocional/afetiva (*παθητικοι μοριοι*) seja comandada pelo intelecto, isto é, pela parte que possui a razão, enquanto que uma posição de igualdade ou de posições contrárias será prejudicial a todos.”¹¹⁹ Assim, postulavam-se as relações entre as partes, com cada elemento assumindo uma disposição específica relativa ao seu papel e ao seu valor ontológico.

No entanto, mesmo dentro de uma relação hierárquica, as virtudes éticas desempenham um papel importante. Não são simplesmente inferiores às virtudes intelectuais, submetidas passivamente a elas, mas se coordenam pela virtude intelectual e prática da prudência. Com as virtudes éticas, a prudência manifesta a sua correta aplicação, isto é, determinando racionalmente o meio-termo necessário a todas as ações mundanas. Em todo agir eticamente orientado, coexistem o caráter e a inteligência, as virtudes éticas e as virtudes intelectuais. A coexistência dos elementos é fundamental nesse processo, uma vez que contribuem para a conduta ética. Não se trata, portanto, de uma relação “dominadora” no sentido vulgar do termo. Há, dessa maneira, uma relação de complementaridade, de coexistência, em que um termo coexiste com um outro num processo de harmonização. Assim, se a alma comanda o corpo, se a virtude intelectual guia a virtude ética, eles o fazem mais pela harmonização complementar do que pela imposição ou dominação.

Queremos mostrar que há uma relação axiológica e ontológica de um elemento sobre um outro. É em virtude desse fato que sobressai a prioridade ontológica da alma sobre o corpo (o que não quer dizer dominação impositiva) e, analogicamente, a superioridade dos bens da alma sobre os bens corporais e os bens externos.

De uma maneira geral, dizemos que é evidente que a distância das melhores disposições de cada uma das coisas comparadas entre elas quanto à superioridade (*κατα την υπεροχην*) num

¹¹⁹ *Ibid.*, 1254b8-10

domínio, corresponde à distância (*διαστασιν*) que há entre as coisas das quais dizemos que são as disposições. De sorte que se a alma é mais valiosa (*τιμιωτερον*) que a fortuna e o corpo, ao mesmo tempo absolutamente e para nós, é necessário igualmente que as melhores disposições de cada uma dessas realidades seja na mesma relação. Ademais, é com vistas à alma que estes bens são naturalmente dignos de serem escolhidos e devem ser escolhidos pelas pessoas de bom discernimento (*τους ευ φρονουντας*), enquanto que não é com vistas àqueles que a alma existe (*Pol1323b13-21*).

Afinal, o homem dotado das virtudes práticas pensa bem, discerne corretamente, faz tudo para cuidar de sua alma e de suas respectivas virtudes. Não é por outra razão que Sócrates (segundo a filosofia platônica) valorizava as virtudes em detrimento do poder, da glória e dos demais bens supérfluos e externos.¹²⁰ Podemos até aproximar a posição de Aristóteles àquela do Sócrates platônico, com a diferença de que seu argumento possui uma finalidade explícita no sentido de estabelecer as condições adequadas de uma boa constituição.

É nisso que reside a principal função de sua filosofia da *praxis*: “pois a felicidade (*ευδαιμονιασ*) advém a cada indivíduo na medida em que ele possui a virtude (*αρετησ*) e a prudência (*φρονησεωσ*), e que pratica conforme a elas (*πραττειν κατα ταυτασ*), que isso seja um ponto sobre o qual nós estamos plenamente de acordo.”¹²¹ Daí por que Aristóteles sublinhe a prioridade das virtudes. Elas são visivelmente transparentes na configuração que os deuses tomam diante de nós. Aristóteles nos lembra que a divindade é nossa testemunha: ela é feliz não por meio de qualquer um dos bens externos, mas, devido a si mesmo. Sabemos que os deuses são felizes por uma característica intrínseca essencial, e não casual.

Alguém poderia pensar que é feliz por causa da boa fortuna. Aristóteles certamente recusa essa noção “acidental” de felicidade. Portanto, a felicidade e a boa fortuna

¹²⁰ Cf. *Apologia de Sócrates* (36e). Platão, *Tutte le opere*, I, Newton & Compton editori, Roma, 2005.

¹²¹ *Pol* 1323b21-24. A **phronesis** aqui é empregada por Aristóteles cobrindo tanto o sentido de sabedoria (*sophia*) quanto de **prudência** (*phronesis*), segundo o comentário de Kraut (*Aristotle Politics VII and VIII*, p.57). A virtude da sabedoria concerne aos objetos eternos e imutáveis, enquanto a virtude da prudência se refere às ações variáveis e contingentes, nesse caso, as ações humanas relativas e particulares.

(*ευτυχίαν*) são completamente diferentes.¹²² Ora, as causas dos bens externos são a sorte (*τυχή*) e o acaso (*αυτοματον*), mas ninguém adquire as qualidades de justo (*δικαιοσ*), de temperante (*σωφρων*) a partir da sorte ou por causa da sorte.¹²³

Assim, um indivíduo se torna qualificadamente virtuoso não pelo mero acaso ou pela fortuna accidental. É numa conduta que exhibe uma certa qualidade moral que o indivíduo se torna virtuoso. A conduta ética expressa o caráter intrínseco e essencial de um agente modelar. Como diz Aristóteles: “assim, então, as ações realizadas são ditas justas e temperantes quando elas são tais quais como o justo ou o temperante realizariam”¹²⁴ Seu agir comporta uma necessidade ética não no sentido kantiano de um sujeito moralmente autônomo e racional. Ele não se decide a legislar sobre si mesmo para agir racional e eticamente. Esse é o sujeito moral kantiano.

Estamos tão acostumados à autonomia moral kantiana, à idéia de liberdade e de autonomia, que terminamos por deixar num plano secundário a atuação daquelas virtudes tão essencialmente humanas. Nessa perspectiva, o agente ético, para Aristóteles, é aquele que se engaja numa conduta virtuosa objetivamente qualificada, cuja importância se verifica na própria comunidade social em que ele atua, o que não quer dizer que sua conduta seja convencional e arbitrária. Ele age com a estabilidade garantida pelas virtudes, sabendo das razões e dos verdadeiros motivos de sua escolha. A sua conduta não é baseada numa razão autônoma legisladora desapegada de seus desejos e inclinações, mas num *logos* que exige a presença integral de todas as virtudes, um *logos* que somente pode atuar com a presença dos desejos e das motivações.

¹²² *Pol* 1323b26-28

¹²³ *Ibid.*, 1323b28-30

¹²⁴ *EN* 1105b6-8

É isso que vai constituir o *caráter de um agente virtuoso*. Mas, acrescenta o filósofo, não basta que a conduta apresente certas qualidades. É ainda preciso que “o agente execute as ações num certo estado”¹²⁵, ou seja, ele deve, em primeiro lugar, “ter conhecido”¹²⁶ as suas ações. Em segundo, ele deve decidir nelas e por elas¹²⁷. E por fim, ele irá também praticá-los a partir de uma firme e não-mutável disposição¹²⁸. Se um indivíduo agir em tais condições, ele se qualificará como virtuoso. Aristóteles transpõe o mesmo raciocínio para a cidade que aspira a uma conduta ética.

A cidade excelente somente será feliz se agir bem: *πολιν ευδαιμονα την αριστην ειναι και πραττουσαν καλωσ*.¹²⁹ Mas, é impossível para aqueles que não praticam as belas ações, agirem bem (*αδυνατον δε καλωσ πραττειν τοις μη τα καλα πραττουσιν*)¹³⁰. Tanto um indivíduo quanto uma cidade não produzem nada de belo sem **virtude e prudência**¹³¹. A coragem, a justiça e a prudência de uma cidade têm a mesma força e a mesma forma que aquelas virtudes cuja possessão torna cada homem justo, prudente e temperante.¹³²

Essa analogia entre a vida de uma cidade e a do indivíduo leva Aristóteles à seguinte conclusão: a vida excelente (*βιοσ αριστοσ*) de um indivíduo e de uma cidade deve ser acompanhada pela virtude e pela provisão de recursos adequados (*ο μετα αρετησ κεχορηγημενησ*). Somente dessa forma eles participam das ações

¹²⁵ EN 1105a31: “(...) ο πραττον πως εχων πραττη”

¹²⁶ EN 1105^a32: “...ειδωσ”. Aristóteles usa o participio perfeito do verbo *eidenai*, que traduzimos por ‘ter conhecido’

¹²⁷ EN 1105^a33: “...προαιρουμενος, και προαιρουμενος δι’ αυτα...”

¹²⁸ *Ibid.*, 1105^a34

¹²⁹ Pol 1323b31-32

¹³⁰ Pol 1323b32-33

¹³¹ Pol 1323b33: “ουθεν δε καλον εργον ουτ’ ανδρος ουτε πολεωσ χωρισ αρετησ και φρονησεωσ”

¹³² Pol 1323b33-37.

conformes à virtude (*μετεχειν τον κατ'αρετην πραξεων*).¹³³ Porém, a grande maioria das pessoas pensa que um indivíduo é feliz por causa da sua riqueza ou da sua vida tirânica. Da mesma forma, o senso comum acredita que a cidade que domina tiranicamente as outras cidades é a cidade mais feliz.¹³⁴ Para o filósofo, é certo que alguns cultivam esta crença e a partir daí fundamentam as suas ações e os seus pensamentos. Usando a mesma lógica, porém assinalando um valor distinto a um conteúdo diferente, não podemos também sustentar que a felicidade depende da virtude, invertendo o raciocínio da opinião comum? Ao invés de atribuímos uma importância à riqueza ou ao poder político, podemos atribuir um valor maior às virtudes.

É inegável que uma vida feliz ocorrerá verdadeiramente apenas com a presença atuante das virtudes tanto num indivíduo como numa *polis* (*Pol* 1324^a12-14). Como vimos, o Estagirita recusa a noção de vida feliz que dependa exclusivamente dos bens externos. É em função das virtudes que os bens externos deveriam ser perseguidos. Se vivêssemos para os bens do corpo (a beleza) e os bens externos (a honra), teríamos de submeter a *eudaimonia* às variações circunstanciais. Ora, a boa ou a má fortuna não é algo sobre o qual podemos agir de modo a mudar ou alterar: ela não está **em nosso poder**, não depende de nós, de nossa atividade concreta. É que no momento em que ajo, posso praticar isso ou aquilo, e essa escolha prática depende de minha ponderação. Todavia, a sorte e o acaso não dependem da minha escolha. Minha responsabilidade incide unicamente nas minhas próprias ações, no meu próprio caráter ético. Logo, só eu poderei decidir se serei virtuoso ou vicioso.

¹³³ *Pol* 1324^a1-2.

¹³⁴ *Pol* 1324^a10-12.

Esses aspectos do caráter e da atividade não poderão ser determinados pela mera casualidade, embora possam ser influenciados em certa medida pela circunstância do meio em que ocorre a ação. Sabemos que o acaso e a sorte se alteram segundo as circunstâncias externas. Podemos possuir ora mais riqueza, ora menos, e todas essas vicissitudes podem ocorrer gratuitamente. Dessa forma, a sorte não pode ser o fator determinante das atividades propriamente humanas. Portanto, a felicidade não será determinada pelos fatores externos e fortuitos. Ela exige as ações das quais podemos ser responsáveis. Num certo sentido, a felicidade depende fundamentalmente do nosso esforço, de nossa tarefa prática.

Em várias ocasiões, o virtuoso aristotélico age de maneira responsável. Por exemplo, nas relações com o outro, ele se responsabiliza por *praticar as ações justas*, tal como a reta razão lhe ordena e prescreve. Isto é, ele poderá praticar as virtudes com as pessoas adequadas, nos momentos adequados, por razões adequadas, com os meios adequados, ponderando e discernindo com a sua inteligência prudente aquilo que é apropriado em cada situação.

Por isso, a felicidade depende de nosso esforço em direção à excelência. Exige-se, portanto, uma atividade da alma conforme às virtudes. Desse modo, as virtudes não são meras ferramentas instrumentais, os meios que condicionam a felicidade. Na verdade, elas são suas partes constitutivas, intrinsecamente dignas de ser escolhidas por si mesmas. São perseguidas por si mesmas, e figuram como partes inter-relacionadas num todo intrinsecamente escolhido. Contribuem de modo essencial, e não acidental, para a totalidade da vida feliz. As virtudes não estão isoladas uma da outra, indiferentes entre si, numa espécie de mera acumulação das boas qualidades da alma, mas, ao contrário, elas mutuamente se integram e se implicam na atividade prática do homem feliz. Assim,

praticando as virtudes, o homem estará exercendo aquilo que Aristóteles concebe como a sua tarefa fundamental. Assim, dificilmente poderá se restringir ao mero uso da virtude teórica (*sophia*) ou da virtude intelectual prática (*phronesis*), privilegiando ora uma em detrimento da outra. Ao contrário, o homem pode agir como um ser integral. A função ou a tarefa humana será, nesse sentido, a integralidade de todas as partes da alma.

O que seria essa boa atividade da alma? Quando todas as virtudes atualizarem o *ergon* do homem, haverá, então, a atividade humana racional na sua dimensão integral. Quando Aristóteles se refere ao *ergon* do homem, ele diz que a função humana consistirá numa boa atividade conforme à virtude. Assim como o olho possui a sua função de ver – a boa visão é o seu *ergon* característico, o seu bem próprio – o homem possui a sua função que é a de realizar todas as virtudes. Por meio delas, ele atualiza a si mesmo, realizando-se de modo excelente como “homem”. Na medida em que ele age conforme às virtudes, ele atualiza plenamente a sua felicidade.

Esta dependerá *funcionalmente* da atividade constante e prática de todas as virtudes humanas. Mas, o que define realmente se uma atividade promove ou não a felicidade? Ora, se existirem as atividades ou as ações que exprimem a nossa alma, que é a mais valiosa em comparação com todos os bens, se elas, de algum modo, exprimem e atualizam a função própria do ser humano, a felicidade consistirá no exercício prático de tais bens ou virtudes da alma. A vida do homem feliz será, por definição, aquela constituída pelas ações, práticas ou atividades excelentes. Por isso, o homem feliz se engaja naquelas virtudes éticas acompanhadas pela virtude da prudência. Deve-se notar que a prudência é aquela capacidade raciocinada de agir que determina os meios e os fins adequados de toda ação moral. Ela é a reta razão que coordena as virtudes éticas e lhes dão uma base estável e

racional. De certa maneira, ela opera como uma “mão diretora” que procura determinar no campo das ações aquilo que é bom e mau. Ao unificar todas as virtudes sob uma mesma direção, a prudência orienta racionalmente a vida feliz do homem.

Obviamente que sem a prudência, o homem poderá desejar excessivamente aquilo que não lhe convém. Obterá riquezas, posses, etc. numa quantidade desmesurada, o que implicará serias conseqüências para o seu caráter virtuoso. Ao invés de impulsionar a alma para o exercício de sua função, a riqueza em excesso poderá levá-la a uma vida intemperante, a uma vida totalmente afastada da excelência. Para Aristóteles, a vida excelente poderá ser virtuosa na medida em que os recursos externos contribuam favoravelmente para as atividades das virtudes. Viver uma vida feliz voltada para os bens materiais ou corporais será arriscar-se a uma vida insensata como a de uma criança ou de um louco. Se alguém age dessa forma, torna-se insensato, imprudente (*aphrona*) porque justamente ignora o valor dos bens da alma. Quem assim agir não somente será infeliz, como também perderá a sua principal característica humana.

5. *Vida política e vida filosófica*

Tendo mostrado que a felicidade da *polis* depende da atividade das virtudes, Aristóteles pode agora se indagar em que medida a vida filosófica ou a vida política contribuem à felicidade numa dada comunidade política. “É a forma mais preferível de vida, a forma de vida ativa e política (*ο πολιτικός και πρακτικός βίος αἰρετός*), ou é a forma de vida contemplativa (*θεωρητικός*) que renuncia aos bens externos?”¹³⁵ Segundo o filósofo, tal questão já era bem conhecida no seu tempo. Tratava-se de uma discussão antiga.

Assim, podemos evocar as opiniões dos homens antigos e dos seus contemporâneos. Os “amantes da honra”(*φιλοτιμοτατοί*)¹³⁶ sempre consideraram estas duas formas de vida (*βίους*), a saber, a vida política e a vida contemplativa, como aquelas mais paradigmáticas do ponto de vista de uma existência virtuosa. A vida política (*πολιτικόν*) e a vida filosófica (*φιλοσοφόν*) são contrastadas, confrontadas e reavaliadas em termos dialéticos:

Discute-se (*αμφισβητείται*), mesmo entre os que reconhecem que a vida virtuosa é a preferível entre todas, se a vida política e prática é preferível (*αἰρετός*) à vida liberada de todas as coisas externas, como a vida teórica, como alguns dizem ser a vida filosófica: eis as duas formas de vida humana que parecem preferir os homens mais ambiciosos de virtude, tanto do passado como do presente. (*Pol.* 1324^a25-32)

Não parece ser tão fácil decidir a questão. Ouvem-se, nesse sentido, vozes e opiniões diferentes entre si, surgindo daí uma controvérsia diante da qual devemos nos posicionar.

Uns pensam que o comando despótico (*αρχεῖν δεσποτικῶς*) exercido sobre os vizinhos é

¹³⁵ *Pol.* 1324^a25-9.

¹³⁶ *Pol.* 1324^a30.

uma forma de injustiça, e que portanto, não nos leva à felicidade.¹³⁷ Outros julgam que a vida prática e política é a única digna do homem tanto na esfera privada quanto na esfera pública.¹³⁸ Além disso, há ainda aqueles que afirmam que o regime político feliz se mantém por causa do domínio despótico (*δεσποτικον*) e tirânico (*τυραννικον*). Para estes últimos, uma cidade feliz é constituída por um corpo de leis e de constituição, cujo objetivo principal é assegurar o domínio sobre os povos. É o caso de uma cidade-estado extremamente belicosa como Esparta. Ela busca somente a dominação militar.

No entanto, Aristóteles não aceita essa última concepção. Os povos de Creta, de Esparta, e os povos conhecidos como Citas, Persas, Trácios e Celtas são caracterizados, sobretudo, pela sua bravura e pela sua insaciável sede de usurpar. *Pleonektein*, isto é, *avantajar-se, ir mais além* é o que define a ação dominadora e usurpadora que aqueles povos anseiam, quando querem construir a sua forma de vida política. *Kratein* (dominar), *pleonektein* (avantajar-se) e *arkhein* (governar) são alguns verbos usados pelo filósofo para sinalizar todo o contexto de uma vida politicamente marcada pela guerra e pela ambição de poder. Seria absurdo que tais ações fossem compatíveis com uma vida política virtuosa. Isso porque, em primeiro lugar, “como tal procedimento pode ser político e legal (*νομοθετικον*), se antes nem sequer é legítimo (*νομιμον*)?”(1324b26)

Seria insensato pensar que viver politicamente é dominar e exercer uma forma de injustiça em relação a outros povos vizinhos.

Entretanto, para aqueles que querem examinar a questão, talvez pareça estranho (*ατοπον*) que isto seja a tarefa própria do político, a de ser capaz de observar por que modos poder-se-á comandar (*αρχη*) e dominar despoticamente (*δεσποζη*) os povos vizinhos, com ou sem seu consentimento (*Pol.* 1324b23-26).

¹³⁷ *Pol.* 1324^a35-38.

¹³⁸ *Ibid.*, 1324^a39-1324b1.

Dominar é, portanto, não (ser) justamente – *κρατειν δ'εστι και μη δικαιωσ*, como declara o filósofo¹³⁹. Tal crítica soa incisiva e importante, tendo em vista que alguns chegam a pensar que podemos ser injustos em relação ao outro, fomentando guerras e “dominando” os outros indivíduos. Acreditam que isso será uma posição legítima e “justa”, contribuindo para a felicidade de seus próprios cidadãos e de sua cidade. Ora, é tão injusta quanto absurda uma noção de vida política pautada exclusivamente pelo desejo de tirania e de dominação.

Por isso, corrigindo essa falsa concepção de felicidade, ele diz que “uma cidade isolada pode ser feliz em si mesma se for bem governada (*πολιτευεται καλωσ*)¹⁴⁰. Propõe que a cidade seja administrada em função de sua própria auto-suficiência, isto é, para si própria (*οικεισθαι που καθ'εαυτην*)¹⁴¹. A cidade terá de utilizar somente boas leis. Aristóteles insiste, argumentando que “as preocupações políticas com a guerra são boas, não como fins últimos, mas como meios para atingir o fim último.”(1325^a5-7). Portanto, a guerra (*πολεμος*) não poderá ser o fim último, porque, nesse caso, identificaríamos a felicidade com a honra, com o poder, e não mais com a vida virtuosa, a vida exercida no âmbito da justiça, da prudência e da sabedoria.

Donde a necessidade de uma reavaliação crítica no campo das valorações éticas. Significa que o bom político terá de reavaliar com a sua inteligência prática o valor real de cada bem considerado. Portanto, ele terá de olhar para a riqueza, a honra, o poder, e até para os recursos materiais, considerando seus valores respectivos. Se a cidade buscar excessivamente esses bens, ou não souber administrá-los dentro de uma “balança”

¹³⁹ *Ibid.*, 1324b29.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 1325^a1.

¹⁴¹ *Ibid.*, a2.

relativamente harmônica, ela fatalmente será infeliz, dominadora e não-virtuosa. Por isso, compete a “um bom legislador (*σπουδαιου νομοθετου*) considerar como uma cidade, um povo ou uma comunidade participação na vida boa (*ζωησ αγαθησ*) e na felicidade que lhes for possível atingir.” (*Pol.* 1325^a8-10).

Desse modo, uma cidade não poderia viver dominando as outras cidades. Faltaria-lhe sempre a vida ética e a felicidade. Não lhe sucederia a “vida boa”, a *dzoes agathes*. E se a vida política não é uma vida de conquista militar, ela terá de ser uma vida exercida a partir das nossas ações virtuosas.

Qual é a real implicação disso?

A posição aristotélica é contundente: a vida política terá de ser orientada pela *virtude*. Contudo, esclarecido esse ponto, a saber, que a vida política deve se tornar um exercício virtuoso, e não despótico e tirânico, resta-nos ainda uma outra questão. Se se considera que há duas formas de vida mais preferíveis do ponto de vista da realização da *eudaimonia*, qual delas será mais condizente com uma vida feliz? Será a vida política? Ou a vida contemplativa?

Aristóteles não ignora o fato de que será importante responder a essa questão da melhor forma possível. Percebe-se todo esforço, toda tentativa de resolvê-la: qual será a melhor forma de vida no contexto da *polis* excelente? Vejamos, nesse caso, algumas opiniões. Há aqueles para quem “a vida do homem livre é diferente da do político e preferível entre todas”(1325^a19). E há outros que consideram que a vida do político é a melhor, já que a felicidade (*ευδαιμονια*) sempre foi identificada com uma ação bem sucedida

(*ευπραγία*)¹⁴². Para o filósofo, ambas posições estão equivocadas. Nada devemos fazer senão reconsiderá-las, revendo os argumentos subjacentes a cada posição.

É preciso refutar a opinião segundo a qual a autoridade exercida nas atividades cotidianas seria a essência de uma vida política. Quando existe esta espécie de autoridade? Para o filósofo político, trata-se de um tipo de comando (*επιταξις*) exercido em função de certas necessidades cotidianas, por exemplo, em função do escravo (Cf.1325^a25). Nesse sentido, tal dominação não é uma forma virtuosa de relação humana, já que não participaria das coisas nobres (*ουδενος μετεχει των καλων*)¹⁴³. Ora, insistirá Aristóteles, a vida política não é “despótica” (*δεσποτειαν*,1325^a28). Ela deverá ser redefinida, assim, na forma de uma relação virtuosa compatível com aquela do exercício político entre seres iguais e livres. Por essa razão, nosso filósofo entende que um comando exercido sobre os homens livres não é de mesma natureza que aquele exercido sobre os homens escravos.¹⁴⁴ Há uma diferença de natureza. Portanto, é preciso que haja uma relação política baseada no princípio da justiça. O filósofo grego criticará aqueles que pretendem ser justos apenas consigo próprios, seja assumindo o cargo político, seja delegando a um outro. É que eles somente se comportam de modo justo entre si, mas, em relação aos outros povos e cidades deixam de praticar a justiça. Por conseguinte, criarão sempre uma cidade injusta e infeliz.

Assim, os cidadãos deveriam dedicar-se mais à prática da justiça. Em outras palavras, para se tornarem efetivamente felizes, os cidadãos da *ariste politeia* deveriam necessariamente praticar não somente a virtude da coragem, mas as virtudes da justiça, da

¹⁴²Cf. *Pol* 1325^a20-23. É preciso entender a palavra *eupragia* como uma atividade bem sucedida, realizada na sua forma excelente, ou seja, escolhida por si mesma e em função da nobilidade (do *kalon*) inerente à toda ação ética. Pode-se traduzi-la por l’activité réussie (Aubonnet), ou ser bem sucedido, réussir (Pellegrin). A tradução de Rackham nos fornece “doing well”(bem-agir). Todas as traduções apontam para esse sentido.

¹⁴³ *Pol* 1325^a27.

¹⁴⁴ Aristóteles adverte-nos que isso já foi analisado em *Pol*, I, 4-5.

temperança, etc. Somente aí a felicidade ocorrerá. Em outras palavras, uma *praxis* que realiza o ser humano na sua real dimensão política, que o conduz a uma vida plenamente excelente. Daí por que seria totalmente incorreto “elogiar” mais a inação (*το απρακτειν*) do que a ação (*πραττειν*), porque a felicidade é ação, *praxis* (*η γαρ ευδαιμονια πραξις εστιν*, 1325a33).¹⁴⁵ Uma *praxis* que se efetiva concretamente no espaço de uma comunidade justa e virtuosa.

Ora, se a felicidade implica ação virtuosa, dir-se-á explicitamente que “as ações dos homens justos e temperantes (*αι των δικαιων και σωφρονων πραξεις*) têm como resultado muitas das coisas belas (*πολλων καλων*)”¹⁴⁶. As ações de violência exercidas sobre o próximo serão inaceitáveis, como aquelas dos que roubam (*αποστερουσι*) e dos que usam a força (*βιαζομενοις*). Tais ações não serão, portanto, nobres¹⁴⁷. E aquele que comete a transgressão não poderá reparar o ato que se desviou da virtude. De certa maneira, estamos diante de uma violação de certos princípios fundamentais, dentre os quais se pode mencionar os princípios de igualdade (*το ισον*) e de semelhança (*το ομοιον*). Não é possível para quem viola tais princípios ser um cidadão virtuoso na sua relação comum e igual com o seu próprio semelhante.

Com efeito, para aqueles que são semelhantes, o que é belo (*καλον*) e justo (*δικαιον*) é governar cada um por vez, já que [existem os princípios de] igualdade e de semelhança. Ao contrário, a não-igualdade para os iguais e a não-semelhança para os semelhantes são contra a natureza, e nada que é contra a natureza é belo-nobre (*Pol.1325b6-10*)

¹⁴⁵ Veja o comentário de Jean Aubonnet, *Aristote, Politique, livre VII* (1986), p.139: “a felicidade exaltada pelos partidários da vida filosófica, que se satisfaz pela *απραξια* e separa o homem livre da vida política, não pode ser senão a negação da verdadeira felicidade que é atividade.” Concordamos com Aubonnet, visto que Aristóteles recusa a idéia de felicidade que seja uma inatividade.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 1325^a33.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 1325b3: “καλασ”.

Se um certo cidadão grego ateniense se guiasse por esses princípios, e se engajasse num exercício “prático” das virtudes, ele seria certamente o cidadão feliz segundo a concepção aristotélica. A sua felicidade, nesse caso, é a sua *eupragia* ou *eupraxia* – ambos termos são empregados por Aristóteles com o mesmo sentido – isto é, literalmente, significam o seu **bem-agir** (Cf. 1325b15). Felicidade que será constituída por “uma prática excelente”. Prática esta que envolverá a forma contemplativa de estar no mundo tanto quanto a forma política e social. Com efeito, como diz o filósofo:

se estas afirmações foram ditas corretamente e a felicidade for uma atividade bem-realizada (*ευπραγίαν*), a vida prática (*ο βίος πρακτικός*) será a melhor (*αριστος*) de todas, tanto para a cidade tomada em comum como para cada indivíduo. Mas a vida prática (*τον πρακτικόν*) não se refere necessariamente aos outros indivíduos, como acreditam alguns, nem são práticas apenas os pensamentos (*διανοίαι*) que visam os resultados obtidos a partir da ação, porém são mais [práticos] os pensamentos e as contemplações¹⁴⁸ que têm o fim em si próprias (*αυτοτελείς*) e que se exercem com vistas à si mesmas (*τασ αυτων ενεκεν*), pois a atividade bem-realizada é um fim (*τελος*), e por conseguinte uma certa *praxis*. Dizemos sobretudo que agir (*πραττειν*), no sentido pleno do termo, [pertence] àqueles que, pelo seus pensamentos (*διανοίαι*) dirigem as atividades externas (*Pol.* 1325b14-23).

O que Aristóteles procura esclarecer é que podemos refletir, pensar, exercer o nosso pensamento, a nossa *dianoia*, nossa *theoria*, e ainda assim, sermos práticos nessa mesma atividade racional. Em outras palavras, os pensamentos e as contemplações, por serem intrinsecamente buscados por si mesmos, poderão constituir-se como prazeres essenciais de uma vida prática e feliz. Basta lembrarmos como o filósofo vê positivamente a contribuição

¹⁴⁸ C.D.C.Reeve, *The Politics*, pp. 197 traduziu *theoria* e *dianoia* por “study” e “thought”. Reeve comenta que o “verbo *theorein* (ver ou olhar para) significa estudar, contemplar ou engajar-se numa atividade teórica. O adjetivo *theoretikos* é frequentemente contrastado com *praktikos* (prático, ou pertencendo à ação). Mas no sentido técnico de Aristóteles, teorizar é mais prático, mais de uma ação geral do que de tais assuntos práticos paradigmáticos como engajamentos na política ou administração de uma cidade”(p.260). Daí por que a atividade teórica pode ser prática nesse sentido. No argumento, Aristóteles expõe uma noção de contemplação, de estudo teórico, cuja atividade pode ser vista como uma *praxis*. Sinclair traduziu *theoria* e *dianoia* nesse contexto por “thinking” e “speculation”, enfatizando o processo ativo do pensamento. Nessa tradução, Trevor J. Saunders observa que o filósofo pretende desfazer alguns equívocos. Alguns supõem que a vida teórica é inativa, isto é, não-prática. Ou seja, eles poderiam supor que se a vida teórica não resulta em ação, ela não contribuirá em nada para a felicidade, visto que esta última é justamente uma vida prática. Esse é o ponto sobre o qual Aristóteles discorda.

da *theoria* na nossa vida excelente e feliz, já que existem os prazeres advindos do contemplar (*θεορειν*) e do aprender (*μανθανειν*) (Cf. *EN* 1153a23-24). Nesse sentido, eles constituem as atividades intrinsecamente prazerosas. Como Aristóteles explica no livro VII da *Ethica Nicomachea*:

Nada impede que, se alguns prazeres são maus, o prazer seja um bem excelente, tal como também [nada impede] que o conhecimento (*επιστημην*) seja um bem excelente mesmo que alguns conhecimentos sejam maus. Ora, se cada disposição pode possuir suas atividades desimpedidas (*ενεργειαι ανεμποδιστοι*) e a felicidade é uma atividade desimpedida, seja de todas, seja de alguma delas, que assim seja a mais preferível. (*EN* 1153b7-12)

Ora, Aristóteles diz que *o conhecimento teórico (episteme)* é uma atividade prazerosa e intrinsecamente constituidora da vida feliz. Da atividade de contemplar provém um prazer tal que deveríamos exercê-la, pois todos acreditam que a vida feliz é prazerosa.¹⁴⁹ Além disso, a felicidade não só comporta uma atividade prazerosa, como uma atividade “completa”. É evidente que se uma atividade for impedida por algum obstáculo, ela não poderá se **completar**. Portanto, não sendo passível de se completar, tal atividade certamente não constituirá a felicidade, já que esta é algo completo¹⁵⁰.

Assim, a atividade contemplativa (*theoria*) é fundamental à *praxis* do agente. Ela possui um aspecto da *praxis* pelo fato de sua finalidade residir numa ação bem-realizada, isto é, numa ação excelente. E sendo uma forma de atividade, e não de passividade (ou de inatividade), ela pressupõe a atualização das virtudes do pensamento. Referindo-se ao domínio das virtudes dianoéticas, Aristóteles não ignora que elas devam ser cultivadas numa certa forma de *praxis*. Daí por que a vida feliz necessita para a sua total completude de certas atividades (*energeiai*) bem-realizadas.

¹⁴⁹ *EN* 1153b15.

¹⁵⁰ *EN* 1153b16-17: “ουδεμια γαρ ενεργεια τελειοσ εμποδιζομενη, η δ’ ευδαιμονια των τελειων”

Isso significa por si só uma atividade plena e virtuosa da alma humana. Ao contemplar, eu atualizo a virtude correspondente a tal *praxis*, eu exerço a virtude da sabedoria filosófica. Eu medito, penso e reflito. Agindo desse modo, como agente virtuoso, eu serei, portanto, um *praktikos* na atividade contemplativa e reflexiva. É nesse exercício teórico cuja finalidade se encontra na própria ação de contemplar que o indivíduo poderá atingir uma *eupragia*, uma ação bem-sucedida, isto é, a felicidade.¹⁵¹ Em outras palavras, *praxis* e *theoria* não se opõem (como na maioria das vezes se pensa), mas ao contrário, complementam-se numa forma de atividade dinamicamente bem-realizada.

Desse modo, isso vale para qualquer indivíduo humano e para a *polis*. O que seria uma vida prática? A excelência de uma vida dependerá não somente das ações realizadas com vistas aos resultados externos (no sentido vulgar da palavra “prática”), como também das ações realizadas com vistas a si mesmas. Por isso, a *theoria* pode ser compreendida como uma prática. Por outro lado, se existe uma *praxis* de alcance mais amplo do que uma mera consecução de fins externos, a própria noção de *praxis* se modifica, incorporando nela uma atividade filosófica. Em última instância, a *eudaimonia* nem será somente uma *praxis* (no sentido da atividade política), nem tampouco uma *theoria*, mas, ambos ao mesmo tempo. Quer dizer, **theoria** e **praxis** estão compreendidos na noção ampla de uma *eupraxia*, de uma atividade excelente e bem-realizada. Os aspectos teórico e prático poderão se

¹⁵¹ Jean Aubonnet no seu comentário também fornece uma boa justificação do caráter prático da contemplação. Segundo o comentador francês, a vida ativa, a *praxis*, não é somente aquela atividade cujas relações se reportam aos outros indivíduos. Ou aquela atividade constituída pelos pensamentos que se concretizam nas coisas externas. “De acordo com EN VII, 15, 1154b24, a *πραξις* (*praxis*) inclui mesma a vida do pensamento puro, a atividade orientada aos objetos que têm neles os seus próprios fins. E assim, a vida filosófica ou contemplativa é uma atividade tanto quanto a vida política, apesar do que dizem alguns, para quem o contemplativo não é um *πρακτικος* (*praktikos*), e que não podiam senão criticar Epaminondas, o valente chefe tebano, que era, no início de sua carreira, considerado como um filósofo, e em seguida, menosprezado como *απραγμων* (*apragmon*).” (p.142-143)

complementar harmoniosamente numa forma tal que, tanto para um indivíduo quanto para a cidade, suceder-se-á uma vida eudaimônica:

não é necessário que as cidades fundadas sobre si mesmas e escolheram viver assim sejam inativas, pois se pode reencontrar [uma atividade bem-realizada] também entre as suas partes, já que são numerosas as relações comuns que as partes da cidade mantêm entre si. E o mesmo vale para todo homem individual, pois de outra forma Deus e o universo não seriam perfeitos, para os quais não existem as ações exteriores além daquelas que se relacionam consigo próprias. (*Pol.* 1325b23-30)

Até o momento, cabe-nos ressaltar que uma vida de excelência para Aristóteles deve ser, sobretudo, uma vida moral ativa, tendo como sua característica importante um envolvimento participativo do cidadão nas questões políticas, judiciárias e administrativas de sua própria *polis*. Tal participação exige uma atividade essencialmente virtuosa, implicando o exercício da justiça, da temperança e de outras virtudes éticas. Além disso, ela adquirirá uma certa “racionalidade prática”, pois será guiada e orientada pela prudência, ou seja, por aquela virtude que decide sobre os bens humanos. E ainda, segundo o filósofo, tal vida virtuosa será mais bem-realizada, mais feliz e completa, se houver a inclusão de uma atividade contemplativa. Por isso, o filósofo se preocupará em mostrar que a cidade virtuosa deve incorporar todas as atividades que necessariamente envolvam o exercício de tais virtudes “nobres”.

Resta-nos, então, esclarecer a maneira pela qual as virtudes podem desenvolver nos cidadãos uma vida mais “eudaimônica” e “nobre”. Aristóteles, portanto, excluirá de sua cidade “nobre” e “feliz” aqueles indivíduos que simplesmente desempenham funções “utilitárias”. Por que ele critica tais cidadãos e quais são as pressuposições de seu argumento? É o que vamos ver no capítulo a seguir, quando Aristóteles fundamenta a *polis* excelente, tomando como base concreta a sua estrutura social.

6. *A questão da cidadania: uma crítica à vida manual e mercenária*

A cidade na qual os cidadãos poderão viver eudaimonicamente é aquela que promove as atividades mais condizentes com as ações virtuosas. Não é por outra razão que, para Aristóteles, a vida comunitária deverá se constituir pelas chamadas atividades “nobres”. Por isso, devemos estar atentos à distinção estabelecida pelo filósofo entre vidas virtuosas e vidas não-virtuosas. Ora, é sobre tal distinção fundamental baseada no conceito de “nobilidade” que o filósofo rejeita aquelas vidas moralmente repreensíveis. Por que algumas atividades não se adequam aos parâmetros de uma vida virtuosa, sendo classificadas como “vulgares” por não corresponderem a tal gênero de vida? Nesse sentido, a questão agora é saber por que o filósofo mobiliza uma dura crítica a certas formas de atividade. Por que, então, o filósofo atribui a cidadania apenas a certos indivíduos que exercem as virtudes cívicas?

Sabemos que a felicidade na *polis* estava condicionada pelo fator essencial da virtude. É com base nessa correlação que o filósofo vai afirmar que a felicidade é “uma certa forma de atividade e de uso completos (*ενεργεια και χρησησις τισ τελειος*) da virtude”.¹ Vale dizer, a felicidade depende de tal forma de atualização, porque vimos que sem a *praxis* não é possível realizar em ato algo que está em potência. As virtudes, quando efetivadas em ato e desenvolvidas pelas atividades cívicas, criam uma conduta ética específica no comportamento dos agentes. Assim, a felicidade se faz através das atualizações efetivas de nossas virtudes.

¹ *Pol.*1328a38. Traduzimos aqui o termo *teleion* por “completo” distanciando-nos de Pellegrin (1993, p.474) que transpõe dessa maneira: “... une réalisation et un usage parfaits d’une vertu...”. Assim, veja a tradução diferente de Rackham (1998, p.571): “...perfect activity or employment of virtue...”. Veja Reeve (1998, p.204): “...some sort of activation or complete exercise of virtue...” e Kraut (1997, p.13): “...an actualization and a complete employment of virtue...”. Concordamos com as traduções de Kraut e de Reeve porque aqui Aristóteles sublinha o caráter de completude que está implicada na noção de *eudaimonia*, a completude desenvolvida no uso e na atividade da virtude. Há a possibilidade de entender *teleion* como “perfeito”, veja Zingano (2008, p.77). Cf. *EE* 1219b1-2 e *EE* 1219^a38-39 onde se usa a mesma expressão.

É por isso que em outro lugar pensa-se que “a virtude é um certo acabamento/realização completa (*τελειωσις*), pois é quando cada coisa recebeu a sua virtude própria que se diz acabada e a mais conforme à sua natureza” (*Phys* VII, 246^a14). Ora, para o filósofo, a virtude de um círculo, por exemplo, é uma realização que se opera para cumprir a sua própria natureza. O círculo tende a ser completamente círculo, e é nisso que está a sua virtude.

No caso dos seres humanos, as virtudes tendem a “completar” a sua natureza. É da virtude humana ser justo, temperante, prudente e sábio, etc. Em contrapartida, se o vício começa a atuar, obstrui-se esse processo de realização. O vício é destruição, e não realização que tende ao ato. Nesse sentido, se o homem não agir de modo habitual e permanente conforme à natureza de animal dotado de *logos*, torna-se-á cedo ou tarde num vicioso, ou seja, num ser desprovido totalmente de virtude e de humanidade.

Portanto, é preciso adquirirmos uma firme e constante disposição ética racional através de uma realização completa da virtude. E alcançaremos a virtude se adotarmos uma atividade constante que educa nossa sensibilidade. Com efeito, Aristóteles observa que “se a virtude é um “relativo” que nos dispõe de modo correto em relação às afecções particulares, ela nos tornará insensível e sensível de maneira conveniente” (cf. *Phys* 246b3; 246b10; 246b20). Daí por que a virtude nos dispõe numa certa maneira de agir em relação às afecções. Se praticamos a virtude, estamos agindo numa certa mediedade determinada pela razão. O vício, ao contrário, impedirá o desenvolvimento racional e a atualização completa de nossas disposições anímicas e, por isso, nos levará destrutivamente a outra forma de vida. O que está em jogo é a maneira como nós nos dispomos em relação aos nossos atos e às nossas afecções.²

² Veja também *Phys* 247a1, em que Aristóteles afirma que como disposições adquiridas da alma, as virtudes e os vícios são vistos como relativos, as virtudes são acabamentos/*achèvements*, enquanto os vícios são destruições. Ver *La Physique*, Vrin, 1999. Zingano (2008, 91) comenta que “na *Metafísica* a virtude é um aperfeiçoamento, *τελειωσις* (Δ 16 1021b20-21). O agente é assim levado à **perfeição prática** pelo

A maneira pela qual atuamos na vida comunitária, nas relações cívicas e sociais, será determinada pela *energeia* de nossas disposições adquiridas e de nossas virtudes. Mas para ocorrer tal desempenho há condições importantes a serem providas. Porque sem elas, a cidade se verá impedida de realizar as ações virtuosas.

A cidade precisa da propriedade, isto é, de uma quantidade adequada de materiais e de recursos básicos, mas a propriedade não é parte essencial da cidade (*Pol* 1328a34-35). Ora, pensemos nos elementos enumerados pelo filósofo: animais, trabalhadores manuais, escravos e coisas instrumentais. Eles compõem a propriedade necessária e útil de uma cidade. No entanto, eles não participam efetivamente do caminho da virtude e da felicidade. Como afirma Aristóteles:

Então, é dito que algumas coisas [existem] sem as quais a cidade não é constituída, e há outras que são partes (*μερη*) da cidade. Os camponeses (*γεωργοι*), os artífices (*τεχνιται*) e toda classe dos mercenários trabalhadores (*θητικον*) pertencem necessariamente às cidades, mas, apenas são partes da cidade, a classe militar (*οπλιτικον*) e a classe que delibera (*βουλευτικον*) (*Pol*. 1329^a35-39)

Ora, ao fazer tal delimitação, o filósofo busca pouco a pouco definir os elementos constitutivos da cidade eudaimônica. Tal cidade, como ele mesmo diz, precisa buscar uma vida que seja a melhor possível (*ζωησ τησ ενδεχομενησ αριστησ*).³ Assim, a sua felicidade não se define pelas atividades executadas em função da subsistência da vida. Tais atividades, portanto, não são “partes” constitutivas de uma cidade feliz. É evidente que a cidade necessita de comida (*τροφην*), trabalhos manuais (*τεχνασ*) e armas (*οπλα*). Ela ainda precisa de uma certa abundância de dinheiro (*χρηματων τινα ευποριαν*) para a sua própria manutenção e para a guerra. Além disso, ela terá de possuir um culto ao deus (*περι το θειον επιμελειαν*) e, por último, uma

desenvolvimento das virtudes.”

³ *Pol* 1328a34-39.

classe de juizes que decidem questões de interesse geral e assuntos judiciários entre os cidadãos. (*Pol* 1328b6-15)

Estas são, então, as funções das quais toda cidade necessita (porque a cidade é uma massa de pessoas reunidas não por acaso, mas com vistas à uma vida auto-suficiente (*προσ ζωην αυταρκεσ*), como dissemos. E se uma destas coisas faltar, é impossível para tal comunidade ser auto-suficiente (*αυταρκεσ*). Portanto, é necessário que a cidade seja organizada de acordo com estas funções (*εργασιασ*). Ela precisa, então, de uma massa de camponeses que lhe forneçam sua comida, os artesãos, um corpo de batalha, uma classe abastada, os sacerdotes, os juizes para os assuntos judiciários e questões de interesse geral. (*Pol* 1328b15-23)

Mas se a cidade precisa de recursos para a sua auto-suficiência, isso não significa que preenchendo esses requisitos ela será uma comunidade auto-suficiente e feliz. Deve ainda ter uma vida eudaimônica baseada na virtude. É impossível que a felicidade venha a ser sem a virtude. (*Pol*.1328b36-37) Portanto, tal cidade bem governada possuirá homens justos⁴ no sentido próprio e absoluto do termo, e não no quadro de uma constituição determinada.⁵ Os cidadãos não devem conduzir a vida de um artífice vulgar (*βαναυσον*) nem a vida comercial (*αγοραιον*)⁶.

Porque tal vida é ignóbil (*αγεννησ*) e contrária à virtude (*προσ αρετην υπεναντιοσ*). Nem devem aqueles que se tornarão cidadãos serem camponeses (*γεωργουσ*). Porque o tempo livre (*σχολησ*) é necessário tanto para o desenvolvimento da virtude (*προσ την γενεσιν της αρετησ*) como para as ações políticas (*προσ τασ πραξεισ τασ πολιτικασ*) (*Pol* 1328b40-1329^a1)

Portanto, deve ficar claro que somente aqueles que se engajam numa atividade virtuosa e usufruem de tempo livre poderão participar efetivamente da felicidade. Assim, os

⁴ *Pol* 1328b38: “δικαιουσ ανδρασ απλωσ”

⁵ No grego, Aristóteles diz *pros ten hypotesin*. (1328b39) Compreendemos que se trata de uma constituição relativa a uma cidade-estado, isto é, circunscrita ao tempo e ao espaço.

⁶ *Ibid.*, 1328b39

artífices vulgares e os comerciantes estão privados dela. Não participam de uma constituição excelente, já que a sua atividade produtiva e mercenária não se compatibiliza com a *praxis* das virtudes. Ora, ser um agente virtuoso significa agir numa série de questões deliberativas, militares, legais e culturais num movimento de participação comunitária, e cujo florescimento se dá apenas num contexto de uma cidade organizada em torno dos valores da política e da cultura. Cultura e política não estão separados.

Quem se prende às atividades mercenárias terá menos “tempo livre” e, portanto, estará mais afastado do exercício da *praxis* ético-política. Em última instância, estará afastando-se cada vez mais da cidadania ideal, cujas atividades virtuosas e políticas constituem precisamente a vida feliz. É evidente que poderão ser considerados cidadãos em contextos de cidades-estado não-ideais.⁷ Aristóteles já sublinhava que a multidão, mesmo não tendo as qualidades morais de um agente virtuoso, podia participar das decisões e das deliberações de sua cidade (Cf. *Pol* III-2). Contudo, se uma cidade almeja uma vida excelente dentro das condições de possibilidade prática, é fundamental que seus cidadãos usufruam de um tempo livre, que ajam de modo virtuoso, que participem da vida política da cidade, pois de outra maneira eles não seriam cidadãos.

O problema se exprime da seguinte forma: como seriam indivíduos “nobres” valorizando demasiadamente as atividades manuais e comerciais? Provavelmente tais atividades ditas não-nobres acabariam por interferir no seu tempo livre, impedindo-os de exercerem a atividade ético-política. Por conseguinte, tais indivíduos ficariam restritos à produção de bens materiais, ao invés de desenvolverem as suas capacidades intelectivas e éticas.⁸

Nesse sentido, aqueles que exercem a coragem e a prudência conduzirão uma vida

⁷ Cf. Kraut, *Aristotle Politics Books VII and VIII*, p.104-105.

⁸ Veja Kraut, *idem*, p.104: “Talvez Aristóteles acrescentasse que quando os hábitos mentais de um indivíduo são formados pela atividade artesanal, com a sua ênfase restrita na produção de bens que não são escolhidos por si mesmos, ele é fracamente preparado para deliberar bem sobre os fins intrinsecamente escolhidos.”

melhor. Por isso, concede-se a verdadeira cidadania às classes militar e deliberativa, porque, de certa forma, é nelas que as virtudes da coragem e da prudência são praticadas de modo mais sistemático. Virtudes éticas e intelectuais devem estar presentes numa cidade excelente, sendo incentivadas e fomentadas através de atividades políticas e culturais. “A classe vulgar (*βαναυσον*) não participa da cidade, nem qualquer outra que não seja artífice da virtude (*τησ αρετησ δημιουργον*)” (*Pol* 1329^a20-22). Portanto, quem estiver atrelado aos interesses comerciais de sua atividade manual terá poucas oportunidades de ser artífice da virtude, isto é, de agir como um cidadão da *polis*. A condição da cidadania, nesse caso, é a virtude ético-política. Só é cidadão quem age virtuosamente.

Com efeito, no livro VII da Política, é dito que a felicidade está associada às virtudes e à ação de acordo com a virtude.⁹ Não é por outra razão que ela é “aquela vida acompanhada pela virtude suficientemente equipada para as ações virtuosas” (*των κατ’ αρετην πραξεων*)¹⁰. Ora, Aristóteles recorre à essa mesma idéia quando nos relembra da discussão de seus tratados éticos.¹¹

Dizemos pois (como tínhamos definido na *Ética*, se algo daqueles discursos for útil) que [a felicidade] é a atualização e o completo uso da virtude (*ενεργειαν ειναι και χρησιν αρετησ τελειαν*) – não condicionalmente (*ουκ εκ υποθεσεωσ*), mas absolutamente (*απλωσ*). Por ‘condicionalmente’ quero dizer o que é necessário, mas, por ‘absolutamente’ o que é nobre (*το καλωσ*). (*Pol* 1332^a8-12)

Em primeiro lugar, as ações nobres e virtuosas devem ser praticadas por uma disposição ética firme. Elas vêm a ser *absolutamente* éticas quando não portam em si nenhuma obrigação de caráter jurídico. Praticar ações justas, por exemplo, visando os

⁹ Cf. *Pol* 1323b21-3.

¹⁰ *Pol* 1324^a2.

¹¹ Cf. *EN* 1098a16.

castigos e as punições, argumenta Aristóteles, é apenas “necessário” porque visa um determinado fim circunstancial: o ressarcimento das partes injustiçadas. Uma ação dessas seria eficaz e útil, mas ainda não seria nobre (*kalon*).

Observemos aqui que a repetição da mesma definição dada em *Pol* 1328^a38 – “a felicidade é uma atividade e um uso completos da virtude” – só tende à confirmação do argumento. Só haverá felicidade para o indivíduo e para a cidade se houver uma existência calcada nas ações virtuosas e nobres, se estas forem realizadas de modo absoluto e incondicional. Por isso, uma ação virtuosa é absoluta (*haplos*) se for realizada com vistas ao *kalon*: sua finalidade incondicional.

As ações éticas realizadas de modo condicional, e não absoluto, não satisfazem o critério da incondicionalidade nobre. Elas são apenas “meios” para a realização de outros fins, visto serem limitadas às circunstâncias momentâneas, como por exemplo, a uma punição dos erros e das infrações cometidas por algum indivíduo. Tais ações se realizam respondendo às circunstâncias externas sociais. Há uma lei e uma ordem social vigente que zela pela lei. Se houver alguma injustiça, é preciso reparar esse desequilíbrio de modo justo e punitivo. A ação gerada nessa circunstância não é “bela”, porque ela é solicitada por uma demanda externa. Ela se dá apenas com vistas à exterioridade, dadas as circunstâncias precárias, a necessidade e a convenção social.

Ora, para que uma ação seja absolutamente “bela” e “nobre”, ela tem de ocorrer nas situações abundantes da honra (*τιμασ*)¹² e da prosperidade (*ευποριασ*).¹³ Havendo a escassez de recursos, não há como agir plena e incondicionalmente de modo justo. Isto porque toda a ação justa que for praticada servirá apenas como corretivo obrigatório reparando uma certa situação de injustiça. Somente quando houver uma situação de prosperidade material, as ações virtuosas serão absolutamente belas, uma vez que elas

¹² *Pol* 1332a16

¹³ *Pol* 1332a17

não teriam de corrigir as falhas próprias de uma ordem social precária.¹⁴ Elas não teriam de reagir a nenhuma “exterioridade”, mas unicamente ao fundamento absoluto da excelência (*kalon*).

Portanto, só ocorre uma ação justa e bela – bela no sentido absoluto do termo – quando a cidade está estabelecida numa auto-suficiência de recursos. Enfim, para Aristóteles, a prática e a criação de bens dependem fortemente das condições materiais arranjadas pela ordem político-econômica. Mas é evidente que a virtude não nasce da pura contingência material. Ela se gera e se constrói a partir de uma certa educação, que justamente promove consigo a *praxis* habitual das capacidades humanas. Assim, um agente é educado de tal modo a agir de maneira equânime em todas as situações. Por isso, mesmo em circunstâncias precárias, “o homem virtuoso (*σπουδαιος*) pode até fazer bom uso da pobreza, da doença e de outros infortúnios”¹⁵, ou seja, fará o melhor uso possível das circunstâncias negativas ocasionadas pela escassez. O homem feliz, nesse sentido, saberá agir de tal modo que em virtude de sua disposição virtuosa, “os bens para ele serão absolutamente bens (*τα αγαθα εστι τα απλωσ αγαθα*), sendo evidente que os modos de uso (*χρησεις*) desse bens em si serão, necessariamente, bons e belos (*σπουδαιασ και καλασ*).”¹⁶

Com efeito, as ações virtuosas e a prosperidade não poderão ser obras do acaso, mas devem resultar de um “planejamento racional”. Aristóteles diz que o governante organizará a cidade através da *praxis* do conhecimento (*επιστημη*) e da escolha deliberada (*προαιρεσις*).¹⁷ Nesse caso, o governante é responsável pela implantação de

¹⁴ Kraut, R. *Op.cit.*, p.126: “(...) A felicidade consiste em agir virtuosamente em condições de abundância (*euporias*, 1332a16). Aristóteles também recorre à honra (a15) para explicar este ponto: um indivíduo não receberia uma honra pública por punir um outro ou por fazer o melhor nas condições de pobreza; mas, é mais honrado quando usa recursos adequados para desempenhar serviços públicos, e estes são tipos de ações em que consiste a felicidade.”

¹⁵ *Ibid.*, 1332a19-20.

¹⁶ *Ibid.*, 1332a22-25.

¹⁷ *Ibid.*, a30-31.

uma cidade virtuosa (*σπουδαια*). E esta só poderá ser com a condição de que os cidadãos que participam de seu governo sejam virtuosos (*σπουδαιουο*).¹⁸ Logo, Aristóteles se pergunta: como um homem pode tornar-se virtuoso, isto é, um *spoudaios* (*πως ανηρ γινεται σπουδαιουο*)?¹⁹ Isto é, como um homem poder tornar-se moralmente *kalon* (bom-belo-nobre) e agir de modo virtuoso?

Há três fatores para os homens se tornarem bons (*αγαθοι*) e virtuosos (*σπουδαιουο*): natureza (*φυσισ*), hábito (*εθοο*) e razão (*λογοο*). Em primeiro lugar, é necessário nascer como ser humano e não como qualquer outro animal; e depois, com uma certa qualidade de corpo e de alma. Há algumas qualidades que de nada servem à nascença porque os hábitos (*τα εθη*) modificam-nas: a natureza fê-las capazes de serem modificadas, pela força dos hábitos (*δια των εθων*), para melhor ou para pior. Os outros seres animados vivem por um impulso natural (*τη φυσει*), embora alguns sejam levemente guiados pelos hábitos (*Pol 1332^a39-1332b5*).

Se nós, seres humanos, podemos agir virtuosamente, isso se deve ao fato de nascermos com a constituição física humana. O primeiro ponto é que nascer como homem é um dado fundamental, visto que somente nessa especificidade humana podemos cultivar as qualidades do corpo e da alma. O segundo ponto reside no fato de podemos seguir os hábitos bons; dessa forma, nossas qualidades éticas serão moldadas em conformidade com as disposições habituais que estamos adotando. Ora, todavia, Aristóteles insiste num terceiro ponto que é sobremodo fundamental:

Mas o homem também vive pela razão (*λογω*), pois ele é o único (*μονου*) que possui razão (*εχει λογον*); por isso, é preciso que estes três fatores estejam harmonizados. Muitas vezes os homens são levados a praticar as ações contra a natureza e o hábito por causa da razão (*δια τον λογον*), se forem convencidos de que uma outra ação seja melhor. (*Pol 1332b5-8*)

¹⁸ *Ibid.*, a34.

¹⁹ *Ibid.*, a36.

No fundo, razão, natureza e hábito devem se harmonizar (*συμφωνειν*), a fim de que o homem possa agir virtuosamente. E somente a educação, nesse sentido, favorece a harmonização desses três fatores na conduta ética humana. É preciso educar os homens para que ajam de modo racional e comedido, e é nisso, em última instância, que consiste a tarefa fundamental do legislador. Este último deve prover as condições para o florescimento dos agentes virtuosos.

Isto porque a cidade excelente será governada por agentes virtuosos praticantes das ações belas. Tais homens livres e iguais exerceriam a cidadania numa rotatividade permanente, numa alternância sucessiva de cargos e de funções. Uns deveriam primeiramente ser governados, como por exemplo os jovens, porque só possuem a virtude da prudência de modo *incompleto*. Outros já poderão governar, visto que são mais velhos e mais maduros em relação à virtude política. Entretanto, todos devem ser considerados iguais e livres no exercício da cidadania política. Por natureza, cada um atua como agente político capaz de exercer o poder e de constituir uma forma de vida excelente.(Cf. *Pol* 1332b12-1333^a11). É com vistas à tal regime político de igualdade e de excelência moral que Aristóteles visa formar os seus cidadãos. Contrariamente ao regime despótico e às suas ações que são baseadas mais no interesse do governante, pode-se afirmar que o regime de excelência priorizará justamente o interesse de todos os governados, ou seja, o bem de toda comunidade.²⁰

Daí por que o fim da cidade e do legislador-político seja educar a comunidade da forma mais conveniente possível, para que assim sejam distribuídas as funções políticas aos “homens bons”²¹. Porque só aqueles que são *spoudaious* e levam uma vida excelente

²⁰ A esse respeito ver Mulgan (1977, p.2), que percebe o caráter englobante do bem almejado pela política aristotélica: “A ciência política então visa o bem humano de maneira geral, não somente para indivíduos isolados, mas para todos os membros da comunidade...”

²¹ *Pol* 1333a15: “ανδρες αγαθοι.”

são dignos da cidadania e do exercício político. Dessa forma, o projeto político de uma cidade, visando a norma da virtude, implica, por parte do legislador, o conhecimento teórico da psicologia humana. É preciso, então, conhecer a alma do homem e as suas partes, tendo em vista a sua educação.

A alma é dividida em duas partes, das quais uma possui a razão por si mesma (*εχει λογον καθ' αυθο*), enquanto outra não sendo racional por si mesma é, no entanto, capaz de obedecer a razão (*λογω, δ' υπακουειν δυναμενον*). As virtudes dessas partes, dizemos, são aquelas de acordo com as quais se diz que o homem é bom de uma certa maneira (*ανηρ αγαθος λεγεται πως*) (*Pol* 1333^a16-19)

Aqui o filósofo aponta para a conhecida classificação da alma e a sua correspondente divisão das virtudes. Sabemos, por um lado, que existem as virtudes dianoéticas ou intelectuais, as quais correspondem à parte da alma que possui a razão *em si e por si*. São, por exemplo, as virtudes da sabedoria e da prudência que atualizam a razão no seu sentido mais vigoroso e pleno. Contudo, sabemos que as virtudes éticas – tão essenciais à felicidade humana – também são consideradas “racionais” pelo fato de “obedecerem” àquela parte da alma estritamente racional. Elas seguem o curso da razão, embora sejam constituídas pelos elementos emotivos e desiderativos. Argumenta-se, nesse caso, em favor da necessidade e da importância das duas espécies de virtude, porque é de acordo com elas consideradas *conjuntamente* que definimos um homem “bom”. É fundamental tanto o desempenho das virtudes racionais quanto o das virtudes não-racionais capazes de seguirem a razão. Há, portanto, uma noção de felicidade que diz respeito ao desenvolvimento da natureza humana considerada como um todo, partindo da base mais irracional até o nível da excelência racional. Vemos, desse modo, uma espécie de totalidade do ser humano em processo de aprimoramento, onde cada espécie de virtude se empenha em “completar” a existência do ser humano enquanto tal.

Por isso, o homem – cidadão eticamente educado e politicamente eficaz – buscará alcançar todas as virtudes. Começará a agir no início através da aquisição das virtudes éticas. Com o passar do tempo, alcançará também o repertório das virtudes dianoéticas, pois a sua faculdade racional será cada vez mais desenvolvida. Trajetória que passa pela aquisição da prudência (a razão prática) e, por fim, pela aquisição da sabedoria (a razão teórica). Vê-se, portanto, um processo contínuo e gradativo.

O pior sempre existe com vistas ao melhor (*αιει γαρ το χειρον του βελτιονος εστιν ενεκεν*), e isso é manifesto de modo semelhante naquilo que deriva da produção e da natureza; porém, a parte que possui a razão é melhor. E é dividida em duas partes, segundo as quais nos acostumamos a dividir. Porque uma razão é prática (*ο μεν γαρ πρακτικος εστι λογος*), e outra é teórica (*θεωρητικος*), de tal modo isso é evidente que é necessário dividir essa parte da mesma maneira. E diremos que as ações são de forma análoga: é preciso que aquelas melhores, por natureza, sejam as mais preferíveis para aqueles que são capazes de alcançar seja todas elas seja duas delas. (*η πασων η τοιν δυοιν*) (*Pol 1333^a21-29*)

Agir, portanto, com todas as virtudes significa agir segundo a razão teórica, a razão prática e também segundo as virtudes suscetíveis aos ditames da razão. Em outras palavras, significa agir de acordo com as virtudes dianoéticas e com as virtudes éticas. Todavia, se isso não for possível, é preferível ainda agir segundo “duas espécies de virtudes” – a saber, a prudência e as virtudes éticas – uma vez que “sempre é mais preferível para cada um atingir o que é mais elevado possível a ele”(a29-30).

Ao propor essa atividade excelente “completa” e gradativa, Aristóteles volta a questionar os pressupostos daqueles legisladores que privilegiam um modo de vida guerreiro e militar. Ora, a felicidade residiria justamente numa espécie de vida contrária. As atividades necessárias (*αναγκαια*) e úteis (*χρησιμα*) que prevalecem numa vida de guerra e de trabalho (*ασχολιαν*) deveriam ceder espaço para outras atividades virtuosas

e belas. Cabe ao político legislar tendo em vista o conhecimento de todas essas atividades e, sobretudo, conduzir a comunidade política de tal modo a viver em paz (*ειρηνην αγειν*) e a fruir do tempo livre (*σχολαζειν*)²². “É preciso atos necessários e úteis, mas ainda mais as ações belas. Estes são os objetivos da educação para as crianças e nas demais idades que necessitam de educação.”(*Pol* 1333b1-5)

Essa crítica à vida militar degradante só adquire sentido se a compreendermos à luz de uma concepção educativa, que tem por objetivo reformar os valores éticos predominantes. Por isso, o filósofo vê com olhos negativos aquela constituição organizada com vistas às atividades úteis e lucrativas.²³ Na ausência de um projeto de educação para as virtudes (1333b6), os cidadãos e o legislador se inclinam à busca da dominação e do poder (b14). Nessa medida, “os espartanos não são felizes (*ουκ ευδαιμονεσ*). É ridículo que, apesar de terem mantido as leis, eles tenham deixado de viver nobremente (*αποβεβληκασι το ζην καλωσ*,1333b23-26). A felicidade, portanto, ocorre somente com o processo de educação *para a virtude* numa constituição virtuosa.

Porque um governo de homens livres (*των ελευθερων αρχη*) é um governo melhor e mais conforme à virtude (*μαλλον μετ’ αρετησ*) do que o despótico. Além disso, não se deve considerar feliz uma cidade (*την πολιν ευδαιμονα*) ou louvável um legislador, quando os seus cidadãos são estimulados a dominar (*κρατειν*) com vista à subjugação dos povos vizinhos. (*Pol* 1333b27-31)

Daí por que o que impede realmente a felicidade do indivíduo e da cidade seja o ordenamento político baseado na dominação. “É por isso” – argumenta Aristóteles – “que a maior parte das cidades, quando se envolvem com a guerra, permanecem estáveis, mas

²² Cf. *Pol* 1333a30 e ss.

²³ *Pol* 1333b5-1334a10.

quando alcançam a hegemonia se destroem...”(Pol 1334^a6-8). Por quê? Segundo o filósofo, a causa (*αιτιοσ*) está no fato de o legislador não ter educado (*ου παιδευσασ*) as cidades para que possam exercer o tempo livre (*σχολαζειν*).²⁴

É fundamental o papel do tempo livre, do ócio (*schole*), na medida em que propicia o desenrolar das atividades virtuosas. Por isso, analisaremos no capítulo seguinte de que modo se dá essa articulação e as possíveis implicações para a felicidade da comunidade política.

²⁴ 1334a9-10.

7. A educação para o ócio (*schole*) e o papel pedagógico da música

Freqüentemente Aristóteles relembra aos seus ouvintes aquilo que já tinha sido discutido. Ao fazer essa retomada, ele procura avançar na sua discussão argumentativa. É evidente que não se trata de mera repetição. Partindo daquilo que já foi argumentado, busca-se um novo terreno para a introdução de novas idéias e argumentos. Por isso, Aristóteles faz algumas reconsiderações:

Sendo evidente que o fim da comunidade e do indivíduo é o mesmo, e que necessariamente será o mesmo o fim do homem melhor e da constituição excelente, é claro que *as virtudes relacionadas ao ócio* (*τασ εις την σχολην αρετασ*) devem ser apanágio desta última. É que, conforme discutimos por diversas vezes, a paz é o fim para o qual tende a guerra, tal como o **ócio** (*σχολη*) é o fim visado pelo trabalho (*ασχολιασ*) (*Pol* 1334^a11-16)

Nesse aspecto, percebe-se que a **schole** (o ócio) é o objetivo principal da existência da cidade e do indivíduo. É um *verdadeiro telos humano*. Como sabemos, o legislador não deveria elaborar disposições legais com vistas à guerra, mas sim ao ócio e à paz. Isso porque se afirmava a primazia do ócio sobre o trabalho, das ações excelentes sobre as ações utilitárias.²⁵ Desse ponto de vista, o ócio é essencial justamente porque não representa um fim utilitário, não visa um resultado externo imediato. Somente por esta razão podemos valorizá-lo como um fim excelente.²⁶

Ora, a crítica aristotélica visava, de um modo geral, aqueles homens que se dedicavam excessivamente às ações guerreiras e mercenárias. Se examinarmos as suas ações, veremos uma valorização excessiva do trabalho (*ascholia*) em detrimento do ócio. Isso é

²⁵ Cf. *Pol* 1333^a30-1334^a10.

²⁶ Cf. Charles Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, p.198, comenta que: “os cidadãos do melhor regime devem ser capazes de sustentar a ocupação (*ascholia*) e ir à guerra, mas eles devem ser mais capazes de permanecer na paz e no ócio; eles devem fazer as coisas úteis e necessárias, mas devem fazer mais aquilo que é nobre”.

um equívoco, pois, segundo Aristóteles, não podemos imaginar uma cidade excelente sem o ócio e, portanto, sem o exercício das virtudes éticas e intelectuais (estas últimas são consideradas virtudes do ócio).

São virtudes dessa natureza que faltavam aos espartanos. As suas leis e os seus costumes baseavam-se no puro despotismo. Eles estavam totalmente convictos de seu poderio político. Contudo, percebia-se o que havia de incoerente nas suas ações. Procuravam a guerra, e não a paz. Dessa forma, nunca satisfeitos, tendiam cada vez mais ao domínio totalitário. Chegavam a uma espécie de irracionalidade (ou de impulsividade injustificável). E, dessa forma, construíram uma concepção de felicidade baseada exclusivamente na virtude guerreira. Ora, contra tal postura militarizada e extremamente despótica, podemos entender agora por que Aristóteles defende a paz e o ócio. É que o fim último da cidade e do homem não pode ser a guerra, a ocupação causada pelo trabalho e a necessidade bruta. Há algo na natureza humana que precisa ser aperfeiçoado. E esse aperfeiçoamento só pode se dar no contexto do ócio. A cidade dos espartanos e os seus mecanismos legais fundamentados numa falsa e equivocada noção de felicidade esqueceram desse fato.²⁷

Com efeito, a felicidade se encontra justamente na direção contrária à guerra e ao trabalho. Ela reside nas atividades culturais e espirituais, onde o ócio é visto como verdadeiro conteúdo da vida humana.²⁸ Na falta de paz e de ócio, vemos como se tornava perigosa uma cidade como Esparta, que apenas privilegiava a atividade guerreira. Conseqüentemente, a predominância de uma vida pautada na guerra e na dominação só poderia acarretar a destruição da própria cidade. Nesse sentido, é importante perceber que

²⁷ Veja o capítulo *A questão da cidadania: uma crítica à vida manual e mercenária*.

²⁸ Importante observar que a palavra *scholē*, que aqui podemos traduzir por ócio, não significa uma atividade inútil, um “nada fazer”, mas uma atividade desinteressada: ela pode ser, segundo os comentadores portugueses da Política, uma atividade “espiritual ou lúdica, científica ou filosófica, estética ou religiosa.” Ver *Política*, p.646 (trad.portuguesa). Lisboa, Ed. Vega, 1998.

o fim último da cidade não é constituído pelas atividades comerciais, mercenárias ou guerreiras, mas sim pelas atividades relacionadas ao ócio.

Ora, tais atividades não serão meros entretenimentos, diversões gratuitas, como se fossem importantes apenas para desperdiçarmos o tempo. Segundo Aristóteles, elas devem ser “educativas” para uma vida excelente. É por isso que, se o trabalho favorece determinadas virtudes, como a coragem e a resistência, o ócio propicia também o desenvolvimento de outras virtudes, como a prudência e a sabedoria. Esta última virtude certamente deveria ser exercida pelos homens.

É impossível deixar de ignorar que “dentre as virtudes relacionadas ao ócio (*προσ την σχολην*) e ao lazer (*διαγωγην*) há aquelas que se exercem no ócio (*εν τη σχολη*) e aquelas que se exercem na ocupação (*εν τη ασχολια*)” (*Pol.1334a16-18*). Aristóteles confere maior importância às virtudes relacionadas ao ócio. Assim, se uma cidade se ocupa demais com as ações mercenárias, ela ficará privada de tempo livre para agir no plano da cultura e das ações educativas. Ela deverá menos se ocupar com as necessidades do trabalho (*ascholia*) do que com uma vida de ócio. Se a cidade não for educada no sentido de cultivar as virtudes intelectuais, ou seja, as virtudes que estão relacionadas ao tempo livre, ela será cada vez menos virtuosa (no sentido verdadeiro da palavra virtude). Por isso, diz Aristóteles:

Nesse sentido, há que dispor de muitos recursos indispensáveis para que seja possível uma vida de ócio (*σχολαζειν*). Eis a razão pela qual uma cidade deve ser comedida, corajosa e resistente (*σωφρονα την πολιν ειναι προσηκει και ανδρειαν και καρτερικην*), pois, lá diz o provérbio, “não há ócio para os escravos” (*ου σχολη δουλοισ*) (*1334^a18-21*)

O que Aristóteles está dizendo a partir dessas linhas é que uma cidade não só necessita da atividade das virtudes éticas (como a temperança), mas também da atividade das

virtudes no seu sentido irrestrito. Se isso não ocorrer, a cidade se verá impedida da verdadeira felicidade. Um pouco mais adiante Aristóteles esclarece melhor esse ponto:

A coragem (*ανδριας*) e a resistência (*καρτεριας*) são virtudes que se relacionam ao trabalho (*προσ την ασχολιαν*); a filosofia se relaciona ao ócio (*φιλοσοφια δε προσ την σχολην*); a temperança (*σωφροσυνησ*) e a justiça (*δικαιοσυνησ*) se relacionam a ambos casos, particularmente quando os homens se conduzem na paz e no ócio (*ειρηνην αγουσι και σχολαζουσιν*) (*Pol* 1334^a22-25).

Compreendemos que a coragem e a resistência são exclusivamente virtudes da ocupação e do trabalho. A temperança e a justiça são virtudes que tanto estão relacionadas ao trabalho como à paz e ao ócio. Somente a filosofia²⁹ é entendida como um conjunto de virtudes relacionadas ao ócio. Nesse caso particular, a palavra *filosofia* abrange o exercício da prudência e de todas outras virtudes intelectuais. É preciso perceber como Aristóteles busca uma concepção em que as virtudes atuam no sentido de colaborarem para a realização das belas ações dentro de um contexto de paz e de ócio. Suponhamos que uma cidade se sustente unilateralmente no cultivo das virtudes relacionadas ao trabalho (*ascholia*). Ela fatalmente irá incorrer numa série de injustiças e de atos intemperantes. Poderá até suscitar revoltas internas desnecessárias, provocando uma grande desordem social. Por esta razão, recomenda-se o exercício da justiça e da temperança. Além desse fato, se a cidade não promover o cultivo das virtudes intelectuais como a sabedoria e a prudência, acabará se mostrando incompleta no que se refere à sua própria existência virtuosa. Em última instância, as virtudes éticas e intelectuais são alicerces da vida ética da cidade. Não há dúvida de que elas devem ser exercitadas constantemente:

²⁹ Numa nota significativa à sua tradução da *Política*, Pierre Pelegrin diz que o termo *philosophia* designa um conjunto de virtudes intelectuais (1993, p.500).

Por conseguinte, precisam de muita **justiça** e **temperança** aqueles que, à semelhança dos habitantes das Ilhas Afortunadas (se é que tais habitantes existem, como dizem os poetas), parecem praticar as belas ações e fruir de todas as venturas. Ora, quanto mais desfrutarem do ócio (*σχολαζουσιν*) na abundância de bens materiais, mais necessitarão (*δεησονται*) de **filosofia** (*φιλοσοφιασ*), **temperança** (*σωφροσυνησ*) e **justiça** (*δικαιοσυνησ*) (*Pol* 1334^a28-33).

Decerto, Aristóteles não tem a menor hesitação quando declara que sem tais virtudes não há nenhuma possibilidade de felicidade. “Daí a razão pela qual (*διοτι*) a cidade que se propõe alcançar a felicidade e ser virtuosa (*σπουδαιαν*) deve participar dessas virtudes”(1334^a34-35). É curioso que soa até vergonhosa a atitude dos espartanos. No tempo de ócio e de paz, eles não fazem o mínimo uso de tais virtudes (a36-37). Enfim, deixam de cultivar as virtudes intelectuais comportando-se exatamente como escravos (a39).³⁰

Pelo fato de estarem longe do ócio e das atividades relacionadas ao cultivo do tempo livre, os espartanos acabaram por se privar de uma atividade extremamente virtuosa: o cultivo da razão e da inteligência. Na verdade, quem se inclinar demais para o cuidado com o corpo e esquecer de cultivar a parte racional, estará se afastando de sua verdadeira natureza. Por isso, Aristóteles diz que “a razão (*λογος*) e a inteligência (*νουσ*) são o fim de nossa natureza (*τησ φυσεωσ τελος*), de modo que é para a razão e a inteligência que se orientam a gênese e o exercício dos hábitos ”(1334b15-17).

Sabendo da importância desse cultivo, o filósofo passa a se referir justamente ao cuidado (*epimeleia*) necessário ao ser humano. Sem tal cuidado, não é possível ao homem exercer a razão e as virtudes intelectuais correspondentes. Nesse caso, a educação é importantíssima. Ela é pensada tanto como um cuidado com o corpo como um cuidado

³⁰ Várias vezes vemos reaparecer a oposição entre os termos *schole*, *scholadzo* (ócio, desfrutar de ócio) e *ascholia*, *ascholeo* (trabalho, ocupar-se com o trabalho) que sabemos ser de extrema importância na argumentação aristotélica. Veja, por exemplo, em 1333^a31; 1333a35; 1333^a41-1333b1; 1334^a15-16; 1334^a17-18.

com a alma. Devemos começar – respeitando os princípios da natureza – pelo cuidado com o corpo, educando nossa parte irracional (*το αλογον*). Pouco a pouco devemos cuidar também de nossa parte racional (*του λογον εχοντος*)³¹. Isso porque temporalmente o corpo precede a alma, assim como o ânimo, a vontade e o apetite precedem a razão e a inteligência (1334b17-28).

Dessa forma, o homem pode se encaminhar paulatinamente em direção ao cuidado de seu ser completo. Não basta apenas que ele desenvolva uma parte de sua natureza, seja dedicando-se ao treinamento físico do corpo seja desenvolvendo a atividade da sua parte racional. É preciso cuidar de todos os aspectos racionais e irracionais: nisso está a força de uma educação humanista e completa. Não se poderá negar que tal educação visa precisamente a harmonia entre a razão e o desejo. A própria natureza, segundo Aristóteles, fez com que ambas partes estivessem juntas de tal modo que a inteligência racional cooperasse com os instintos e os desejos. Portanto, a tarefa da educação é conciliar as nossas partes racional e irracional sem que uma se desenvolva em detrimento da outra.³²

Admitido esse fato, uma educação correta deveria estar fundamentada naquelas atividades e disciplinas que desenvolvam as virtudes humanas. Ora, o erro dos espartanos devia-se à sua educação exclusivamente guerreira. Como todos povos guerreiros, eles negligenciaram as virtudes éticas e intelectuais. Não souberam cultivar o ócio, porque a educação à qual estavam submetidos preparava-os somente para a guerra e para as atividades puramente físicas. Por isso, estavam fadados a uma vida não-ociosa, a uma vida de escravos, e não de homens livres.

Em contrapartida, o que Aristóteles pretende é justamente que haja uma educação

³¹ *Pol* 1334b22.

³² Não entraremos no comentário de Aristóteles a respeito da regulamentação das uniões conjugais (*Pol* 1334b29-1337a7). No fundo, o filósofo está mais preocupado com os passos que devemos percorrer a fim de alcançarmos uma educação virtuosa.

cultural na cidade. Atividades educativas que desenvolvem a inteligência e as capacidades psíquicas em geral. Nesse sentido, a educação deve ser implementada corretamente para que os bons hábitos possam conservar a vida social. Caso isso não aconteça, os regimes políticos poderiam ser facilmente desestruturados. O que justamente preserva a organização de qualquer regime político é o seu sistema educativo. “Ninguém questiona que a educação dos jovens deva constituir a principal preocupação do legislador. Efetivamente, nas cidades onde a educação não tem lugar, isso redundaria em prejuízo dos regimes” (*Pol* 1337a8-11).

Portanto, na cidade excelente, a educação é condição fundamental para a *praxis* das virtudes.³³ Ela deve ser a mesma para todos, ou seja, uma educação socialmente pautada nas normas definidas pela comunidade, uma educação pública digna de preocupação de toda a comunidade (1337a18-23). Caberá à cidade como um todo decidir o que é adequado ou não na educação de seus próprios membros, e essa não é uma obra de indivíduos particulares, uma construção de foro íntimo.

Nesse sentido, Aristóteles almeja uma educação pública guiada pela *praxis virtuosa*. É preciso educar o homem a fim de torná-lo virtuoso. Como se tornar virtuoso? Vimos que essa era a questão que o filósofo perseguia durante toda a sua investigação.³⁴ Ora, a concepção de uma cidade excelente e de uma educação baseada na virtude só pode ser esclarecida à luz dessa questão.

Compreendemos nesse instante a importância da *questão* aristotélica e a sua possível solução. Por que o homem precisa se tornar virtuoso? A resposta dada pelo filósofo é simples: sem a educação na virtude, os seres humanos perdem a sua racionalidade ética, a sua liberdade enquanto **homens livres** (*eleutherioi*). Aristóteles emprega o termo *eleutheros* (livre) para caracterizar a condição ético-política do virtuoso. Revela-se aí o

³³ *Pol* 1337^a21: “(...) προσ τὰς τῆς ἀρετῆς πράξεις.”

³⁴ Cf. *Pol* 1332a36.

ser humano no pleno exercício de suas virtudes éticas e intelectuais. (Cf. *Pol.*1337b5; 1337b11; b15)

Sendo assim, quais são as matérias que devem ser ensinadas e que tipo de atividades devem ser promovidas para que possa surgir o homem livre virtuoso? Do ponto de vista pedagógico, há também disciplinas e atividades que dificultam o exercício das virtudes? Essa é uma questão que deve ser articulada em relação àquela para compreendermos todo o sentido da investigação. Parece-nos que Aristóteles recusa fortemente a educação que estava sendo implementada no seu tempo. Muitas controvérsias surgiram em torno da questão de saber qual era a função da educação.

Que é preciso legislar sobre a educação e que dela se precisa ocupar coletivamente, é evidente. Mas o que é a educação (*τι δ' εστιν η παιδεια*) e como é preciso educar são aspectos que não devem ser esquecidos. Porque há atualmente um desacordo sobre as matérias [a serem ensinadas], pois nem todos concordam sobre o que deve ser ensinado aos jovens, no que se refere à virtude (*προσ αρετην*), e no que diz respeito à vida excelente (*προσ τον βιον αριστον*). Também não é evidente se é mais adequado que a educação vise a inteligência (*διανοιαν*) ou o caráter da alma (*τησ ψυχης ηθος*) (*Pol* 1337^a33-39)

Segundo Aristóteles, havia pouco espaço na educação para o cultivo da inteligência, da razão e de outras virtudes humanas, e por isso, discutia-se sobre o que poderia levar-nos a uma vida excelente, sobre o que era útil para a vida e para as ações virtuosas (1337^a36-1337b1). É evidente que a opinião da maioria se inclinava para o ensino das matérias utilitárias.

(...) pois não é evidente para ninguém se a educação deve inculcar as coisas úteis (*τα χρησιμα*) para a vida, ou o que é adequado à prática da virtude, ou mesmo aquilo que não tem utilidade alguma (todas estas alternativas têm seus partidários). Além disso, também não há consenso no que conduz à virtude (por isso, já que nem todos possuem uma evidência do que é a virtude, discordam também a respeito de seu exercício (*Pol* 1337^a41-b3)

De fato, não havia um consenso sobre a finalidade da educação. Aristóteles se perguntava: o que seria melhor para a vida excelente? As aprendizagens utilitárias que satisfazem as necessidades humanas? Ou aquelas que desenvolvem moralmente o ser humano, as atividades virtuosas?

É claro que devemos ser instruídos nas coisas úteis. No entanto, Aristóteles considera que os homens deveriam também agir em outras atividades dignas de um homem livre e virtuoso. Por isso, teremos de fazer uma distinção entre certas atividades: algumas conduzem à existência virtuosa, outras não. Há algumas que são dignas do homem livre e outras que são tipicamente do homem não-livre³⁵. Nesse caso, o homem deve se educar para as ações virtuosas cuja realização depende do ócio e de um exercício habitual de suas virtudes éticas e dianoéticas.

Se porventura alguém se ocupar excessivamente com trabalhos degradantes para as suas capacidades intelectuais, ele se impedirá de tais atividades virtuosas. Por isso, diz o filósofo, “importa realizar tarefas que não aviltem os que delas se ocupam”.³⁶ Ou seja, atividades que não provoquem um efeito nocivo à inteligência e à razão humanas (como as ações puramente despóticas e tirânicas já criticadas pelo filósofo). Então, continua Aristóteles:

Devemos considerar aviltantes toda a obra, arte e disciplina que não preparam o corpo, a alma, e a inteligência do homem livre para os usos e ações da virtude (*ροσ ταασ χρησεις και τασ πραξεις τασ τησ αρετησ*). É por isso que denominamos aviltantes (*βαναυσουσ*) os trabalhos que debilitam o corpo, tais como as atividades assalariadas (*τασ μισθαρνικασ εργασιασ*) que mantêm a inteligência ocupada (*ασχολον*) e degradada (*ταπεινην*) (*Pol* 1337b8-15).

³⁵ *Pol* 1337b5.

³⁶ *Pol* 1337b6-8.

O filósofo-educador se preocupa com a formação do homem *livre e virtuoso*. Este deveria evitar certas atividades aviltantes como o trabalho manual camponês. Tais atividades degradam a inteligência porque os seus fins são sempre extrínsecos. Ou seja, são meios, nunca fins em si próprios. Aquele que deseja ser virtuoso deveria ser instruído de modo adequado para não exagerar nessas atividades úteis e necessárias. Justamente ele deveria realizar ou aprender as atividades belas e virtuosas.

Aristóteles deseja não só uma reforma educacional como uma reforma de todo agir humano. Não basta que certas disciplinas de “utilidade prática” sejam ensinadas. Por isso, é fundamental incutir a disciplina da *música* na educação. Há quatro disciplinas que precisam ser ensinadas: a leitura/escrita, a ginástica, a música e o desenho (1337b23-29). Mas por que razão a música deve ser incluída na educação? (b29)

Há na música uma função pedagógica. Se ela é incluída desde o início do processo pedagógico, isso se deve aos princípios da própria natureza (1337b30). A natureza (*φύσις*) determina que não só nos ocupemos com o trabalho (*ασχολειν*)³⁷. Devemos também viver uma vida de ócio com nobreza (*σχολαζειν καλως*).³⁸ Ora, a música é justamente uma atividade “ociosa”. Por esta razão, ela é um fim mais digno de ser escolhido do que outras atividades assalariadas. Em outras palavras, ela é uma atividade eudaimônica nobre.³⁹

Mas é preciso entender, sobretudo, que a música é uma forma de atividade contemplativa ociosa. É no ócio, no momento de relaxamento e de descanso durante a labuta da vida humana que ela se desenvolve (1337b38-40). Por isso, valorizamos as

³⁷ Pol 1337b32.

³⁸ Pol 1337b32-33.

³⁹ Veja-se a observação de Lord (1982): “A melhor forma de vida na cidade não é uma vida especulativa simplesmente, mas uma aproximação estreita com aquela vida que é possível no nível da política. O que é requerido é uma atividade que provê satisfações intrínsecas da filosofia sem impor as demandas da filosofia ou enquanto sendo acessível aos homens de capacidades ordinárias. O que é requerido é a atividade de lazer que pode ser considerado pela maioria dos homens como fim ou recompensa da atividade política, e então como um lugar autêntico da felicidade pública. A atividade em questão – a forma de vida característica do melhor regime – é a atividade de lazer da música e da poesia.”(p.198).

atividades lúdicas e os jogos. Diz Aristóteles que “o ócio (*σχολαζειν*) parece conter em si mesmo prazer (*την ηδονην*), felicidade (*την ευδαιμονιαν*) e uma vida venturosa (*το ζην μακαριωσ*)”(1338^a1-2). Todas essas características positivas atribuídas ao ócio se justificam em proveito de uma vida excelente culturalmente significativa. Dessa forma, a felicidade não pertencerá “àqueles que se ocupam (*τοις ασχολουσιν*), mas àqueles que desfrutam do ócio (*σχολαζουσιν*), já que quem se ocupa o faz relativamente a um determinado fim utilitário”.⁴⁰ Portanto, o ócio – como fim intrínseco – assemelha-se mais à felicidade. Aristóteles afirma que a felicidade é um fim em si próprio (*Pol* 1338^a5). Ela não surge acompanhada de dor, mas de prazer (1338^a6). Além disso, ela própria é o prazer excelente do virtuoso, originando-se das ações mais belas (*των καλλιστων*) (1338^a9).

Assim, existem disciplinas mais nobres que são mais dignas do ponto de vista da excelência humana. Aristóteles diz que “elas devem ser aprendidas e ensinadas em função do lazer (*προσ την εν τη διαγωγη*)”⁴¹. Ora, tais ensinamentos (*τα παιδευματα*) e aprendizagens (*τασ μαθησεις*) são fins em si mesmos, buscados por sua própria finalidade (1338^a12). Justamente a razão pela qual os antigos incluem a música na educação diz respeito à sua finalidade não-utilitária. É devido a esse aspecto não-instrumental que a música é valorizada e inserida como elemento formativo na cultura dos homens livres. “Em virtude do lazer no ócio” (*προσ την εν την εν τη σχολη διαγωγην*), diz Aristóteles, “parece terem introduzido a música na educação, considerando-a lazer (*διαγωγην*) dos homens livres”⁴². Por essa razão, Homero elogia a música e o aedo que toca nas festas. Além do próprio Homero, Ulisses testemunha a favor da importância da música como o “lazer excelente”, *aristen*

⁴⁰ *Pol* 1338a3-5.

⁴¹ *Pol* 1338a10.

⁴² Cf. *Pol* 1338^a22-24

diagogen, uma forma de atividade contemplativa (1338^a28-30)

No caso de algumas matérias como o desenho, a leitura-escrita e a ginástica, elas podem ser ensinadas considerando a sua utilidade, mas seria mais adequado que os homens fossem educados em atividades virtuosas e não-utilitárias. É evidente que nem tudo se reduz à mera utilidade. É o caso do desenho.

Do mesmo modo devem aprender o desenho não propriamente para evitar erros nos contratos particulares e não se enganar na compra e venda dos bens, mas sobretudo porque o desenho conduz à contemplação da beleza do corpo humano (*ποιει θεωρητικον του περι τα σωματα καλλουσ*); a busca permanente da utilidade não é digna dos espíritos **magnânimos** (*μεγαλοψυχοισ*) e **livres** (*ελευθεροισ*) (Pol 1338a40-b3)

Aristóteles revela que o aperfeiçoamento humano depende de uma educação especificamente nobre. O processo educativo é impulsionado por esse movimento, esse desejo de excelência em que o cidadão se molda e se educa baseando-se na figura emblemática do homem virtuoso. Quem busca “excelência” evita precisamente as ações baseadas na lógica utilitária. Assim, é compreensível que o cidadão cuide tanto de seu corpo como de sua alma na medida da excelência. Com poucas explicações, o filósofo ressalta que não se pode sobrecarregar a criança com exercícios físicos pesados. Novamente os espartanos que caíram nesse erro são censurados pelo filósofo (Cf.1338b9-29). Em oposição a esta dura disciplina do corpo, o educador incentiva uma educação física mais moderada. Assim, deve-se apenas cultivar o corpo com vistas ao *kalon*, *àquilo que é moralmente belo*. O filósofo recomenda uma conduta nobre e moderada que se contrapõe ao hábito selvagem (*θηριωδεσ*)⁴³. Exercícios físicos, alimentação, ou seja, o cuidado com o corpo não deve se tornar excessivo a ponto de prejudicar o desenvolvimento físico (1338b42). É esta a prescrição correta a ser adotada.

⁴³ Pol 1338b30

Porém, mais importante que a educação física é a educação da alma através da música. Aristóteles nem parece estar preocupado em discorrer sobre os treinamentos físicos. Ao contrário, após uma pequena digressão sobre o tema da educação física, ele volta a insistir na importância da educação musical. Por que exatamente – insiste Aristóteles – a música é um exercício fundamental na formação humana?

Podemos pensar ainda mais incisivamente que a música conduz de algum modo à virtude (*προς ἀρετὴν τι τείνειν τὴν μουσικὴν*); tal como a ginástica confere ao corpo determinados atributos, também a música pode conferir [aos outros] **uma certa qualidade ética** (*το ἦθος ποιοῦν*), habituando-os (*εθιζούσαν*) a serem capazes de desfrutar de prazeres corretos (*χαίρειν ὀρθῶς*). Finalmente, e seria uma terceira razão, a música contribui para o lazer (*διαγωγὴν*) e o cultivo da **inteligência** (*φρονήσιν*) (*Pol 1339a21-26*)

Sem dúvida, a música pode proporcionar prazeres e sensações agradáveis que amenizam as dores e os sofrimentos do trabalho humano. Aristóteles diz que ela é jogo, *παιδιά* (*Pol 1339b15*). Nesse sentido, “o jogo visa o descanso (*χαρὶν ἀναπαυσεῶς*), e o descanso tem necessariamente que ser agradável (*ἡδειαίν*), pois é uma cura para a sensação de desagrado provocada pelo trabalho” (1339b15-17). Além desse aspecto utilitário e terapêutico, valorizamos a música porque ela é um lazer. É evidente que “já o lazer (*διαγωγὴν*), como reconhecido por todos, deve conter não só nobreza, mas também prazer (de fato, a felicidade é constituída por ambos), e todos afirmamos que a música é das coisas mais agradáveis que existem...” (1339b17-20).

Contudo, há uma razão mais fundamental para que a música seja incluída na educação dos jovens: ela possui um efeito sobre o caráter e a alma.⁴⁴ Ora, Aristóteles afirma que isso seria evidente:

⁴⁴ *Pol 1340^a6*: “(...) *προς τὸ ἦθος συντείνει καὶ προς τὴν ψυχὴν*”.

(...) se pela música nos tornássemos dotados de certas qualidades éticas (*ποιοι τινες τα ηθη γιγνομεθα*). E a prova disso é revelada, entre outras coisas, nas melodias de Olimpo. Todos são unânimes em considerar que estas melodias tornam as almas entusiásticas (*ποiei τας ψυχας ενθουσιαστικας*): ora, o entusiasmo é uma afecção do caráter da alma... Além do mais, e mesmo não contando com os ritmos e as melodias, todo o tipo de imitação provoca sentimentos homólogos nos ouvintes. Ora, sucedendo ser a música do domínio das coisas agradáveis (e consistindo a virtude em experimentar com retidão alegria, amor ou ódio) é evidente que nada é mais necessário aprender e tornar em hábito do que julgar com retidão (*το κρινειν ορθως*) e alegrar-se com hábitos virtuosos e belas ações (*τοις επιεικειςιν ηθεσιν και ταις καλαις πραξεσιν*) (*Pol 1340^a7-18*).

Escutando os ritmos e as melodias da música, somos afetados por vários sentimentos. Graças às imitações musicais, somos tocados por aqueles sentimentos verdadeiramente humanos como a cólera, a mansidão, a coragem, a temperança e todas outras afecções de nosso caráter. A música desencadeia esse processo de **sensibilização**. Assim, se eu sinto prazer em contemplar a imagem de um indivíduo evocada pela música (digamos, a sua figura imitada), posteriormente, o prazer sentido nessa contemplação se transmitirá para o estado de espírito que mais tarde sentirei diante do indivíduo real (*Pol 1340^a18-28*). É nesse sentido que a música, como forma artística de imitação, educa a sensibilidade dos cidadãos habituando-os às afecções virtuosas.

É por isso que através da música os cidadãos se alegram nas belas ações e nos bons hábitos. Tal atividade educativa não só exprime um aspecto moral como um aspecto *estético*. Portanto, ela constitui uma forma de **educação estética**. Com efeito, o cidadão agirá em conformidade com uma vida excelente caso ele se habitue a uma vida estética contemplativa. O resultado é que ele se torna cada vez mais suscetível às atividades virtuosas. Ao se habituar a contemplar todas aquelas afecções como a cólera, a coragem, a prudência, a temperança, etc., ele é levado a “julgar com retidão” as suas próprias afecções. Tal discernimento estético/ético o torna mais apto a agir de modo virtuoso.

É nesse ponto que Aristóteles enfatiza o poder da música e a função ética

desempenhada por ela. Quem participa da aprendizagem musical aprende não só a técnica de execução, como também a ser um bom juiz das belas harmonias. Em outras palavras, ele se *educa* como ser ético/estético.

Não há dúvida de que se o indivíduo participa de tais execuções, ocorrerá uma grande diferença ao adquirir certas qualidades [éticas] (*προσ το γινεσθαι ποιουσ τινας*), pois é impossível, ou pelo menos muito difícil, os indivíduos se tornarem juízes corretos (*κριτας σπουδαιουσ*) de uma execução se não participar dela. (*Pol* 1340b22-26)

Aristóteles observa que a educação musical prepara o discernimento. O verbo “julgar” (*krinein*) utilizado pelo filósofo nesse contexto indica essa atividade de discernir as belas melodias e as belas ações (Cf. 1340b35; 1340b38). De fato, quem julga as belas melodias, age de modo virtuoso. O ser ético é indissociável do ser estético. Não obstante as objeções de quem aponta o caráter degradante da música, associando-a ao mero divertimento, é evidente que “aqueles que são educados na virtude política (*τοις προς αρετην παιδευομενοις πολιτικην*) devem participar das execuções musicais” (1340^a1). Ou seja, para Aristóteles, a educação musical é necessária na medida em que suscita nos agentes o exercício de certas virtudes, como a virtude política. Logo, a aprendizagem musical não constitui qualquer obstáculo para a realização de práticas ulteriores, nem prejudica o corpo, nem o torna inútil para os exercícios militares e políticos (1341^a5-8).

Assim, existem certas melodias mais adequadas para a educação ética. Nesse sentido, deve-se evitar o uso da flauta, tendo em vista a influência moral de certas sonoridades. É que “a flauta não é um instrumento ético (*ηθικον*), mas sobretudo orgiástico (*οργιαστικον*)”,⁴⁵ pois o espetáculo (*θεωρια*) originado daí promove mais a purificação orgiástica do que a aprendizagem. A preocupação de Aristóteles é mostrar que a música

⁴⁵ *Pol* 1341^a22.

visa uma aprendizagem moral. Isso só acontece se utilizamos as melodias éticas. Para a educação especificamente, tais melodias são benéficas e essenciais. Enquanto para os espetáculos teatrais nos concursos trágicos, são as melodias “purificadoras” que podem ser utilizadas (1341b32-1342^a28). Porém,

relativamente à educação, como já foi dito, importa usar **melodias éticas** e **harmonias** da mesma espécie (*τοις ηθικοις των μελων χρηστεον και ταις αρμονιαις τας τοιαυταις*). Tal é a índole da harmonia dórica, como se disse anteriormente. Devem admitir-se igualmente outras estabelecidas por quem participou na reflexão filosófica ou na educação musical. Assim, Sócrates na República não tem razão quando, depois de recusar a flauta entre os instrumentos, se fixa apenas nos tons frígios e dóricos, pois o tom frígio é em relação à harmonia aquilo que a flauta representa face aos instrumentos: ambos são de teor orgiástico e incutem paixão...é evidente que as harmonias dóricas, possuindo essa natureza intermédia em relação às demais, são as mais adequadas (*πρεπει*) à educação dos jovens (*Pol 1342^a28-b18*).

Decerto, Aristóteles prescreve o uso de melodias específicas para a educação. A harmonia dórica, nesse caso, é mais adequada do que as outras, devido à sua influência na educação ética. Segundo Aristóteles, a harmonia lídia também desempenha essa função educativa. Toda essa execução musical segue os princípios da mediedade (*to meson*) e da conveniência (*to prepon*), que orientam de modo pedagógico e ético a seleção de certas melodias.

Portanto, cabe ao legislador a responsabilidade de criar as condições adequadas para o exercício correto da música e, conseqüentemente, para a formação ética de todos os cidadãos que conviverem na *polis* excelente. Assim, sem uma educação baseada em certos parâmetros éticos como a mediedade, o executante musical pode estar apelando ao gosto vulgar do auditório, e não à sensibilização real de seus ouvintes. É nesse sentido que a música, quando executada com uma finalidade ético-educativa, pode instruir os

cidadãos e conduzi-los a uma vida virtuosa de cidadãos livres e nobres.

Com efeito, a atividade musical passa a ser uma atividade virtuosa tão fundamental quanto a atividade das virtudes éticas e intelectuais. Na verdade, a música é uma certa contemplação. Sob essa perspectiva, a educação na música é uma etapa importante na *praxis* virtuosa. É uma *atividade que enobrece o caráter humano* e, portanto, conduz – de forma análoga à atividade teórica – à *felicidade*.

Conclusão

Investigando a concepção aristotélica de felicidade, percebemos a importância do exercício das virtudes éticas e intelectuais. A atividade contemplativa não se sobrepunha à atividade das virtudes éticas. Ao invés de procurarmos uma oposição/exclusão entre ambas atividades, vimos que era possível sustentar uma complementaridade. A própria busca de definição de felicidade empreendida por Aristóteles o levava a conceber uma noção mais condizente com as atividades virtuosas consideradas no seu aspecto mais holístico. Em outras palavras, seria plausível – como examinamos na *Política* e na *Ética* – sustentar uma concepção tanto teórica como prática de uma vida excelente em geral. A atividade ético-política é tão essencial na vida eudaimônica quanto a atividade contemplativa.

Portanto, a felicidade aristotélica envolve uma compreensão da natureza ético-política do homem, uma compreensão de sua essência racional e, sobretudo, de suas potencialidades de *praxis*. Há uma atividade, uma *energeia* de suas disposições anímicas. Não se buscava uma felicidade extra-terrena, ou uma felicidade puramente intelectual. Aristóteles enfatizava justamente a felicidade da *praxis humana*. Em última instância, o filósofo abria a possibilidade de **uma felicidade vivida nas relações ético-políticas**.

Assim, cabia ao legislador-educador criar as condições para a efetivação dessa felicidade. Era essa a sua “missão” política. Na *Ethica Nicomachea* e na *Política*, o filósofo estabelecia essas diretrizes no sentido de definir uma tarefa fundamental do homem enquanto agente ético-político. Decerto, isso só se torna possível com a educação. Educando e sendo educado, o homem se torna feliz a partir do momento em

que age de acordo com as virtudes propriamente humanas. Com o processo de educação e a *praxis* virtuosa, ele irá compreender gradativamente a relevância de uma atividade contemplativa (tanto no seu aspecto especulativo-filosófico-científico como no seu aspecto estético-musical). Como vimos, isso somente era possível com a educação na virtude.

Além disso, vimos que no contexto de paz e de ócio, a **filosofia** – entendida como atividade cultural – deveria ser incluída na educação cívica. A música (uma das formas da filosofia) possibilitaria o desabrochamento das virtudes éticas e intelectuais. Graças a essas atividades nobres como a música, o cidadão na *polis* cultivaria o caráter, a inteligência e o seu discernimento ético.

Nesse âmbito particular de uma *polis* excelente, os cidadãos se tornariam felizes mediante uma *praxis* de todas as virtudes, seja as virtudes relacionadas ao campo ético (como a justiça, a temperança, a coragem) seja as virtudes ligadas à *scholē* (como as virtudes dianoéticas). Via-se aí a tarefa fundamental de todos os cidadãos na *polis* excelente de Aristóteles: viver virtuosamente numa *scholē* (ócio). Tal vida possuía um sentido elevado e nobre. O homem virtuoso livre era figura emblemática para a educação cívica, política e estética. Sem dúvida, essa tarefa de se tornar cidadão, virtuoso e feliz no contexto da comunidade política é uma *praxis transformadora*. Aristóteles revelou-nos que o caminho da cidadania passa pela aquisição das virtudes, pelo desenvolvimento ético, estético e político. Nós nos tornamos políticos na medida em que agimos através das atividades éticas, estéticas e contemplativas. Podemos caminhar entre as fronteiras da ética, da estética, da política e da filosofia teórica sem nos restringirmos a nenhum território, uma vez que todos esses modos de ser são formas “eudaimônicas” da *praxis humana e da felicidade humana*. Nesse sentido, seria mais razoável pensarmos que as diversas modalidades de exercício das virtudes convergem para uma vida essencialmente

ético-política. Como agentes sendo moldados pela habituação, tornamo-nos prudentes, corajosos, magnânimos, temperantes, sábios, etc. As virtudes em geral são disposições adquiridas nesse processo educativo. Portanto, os agentes éticos são participantes e responsáveis desse processo. Na medida em que são suscetíveis à educação e à formação ético-política, reconhecem-se como agentes verdadeiramente humanos, cidadãos de uma comunidade humana.

Referências bibliográficas

1. Obras de Aristóteles

Aristóteles. *Aristoteles Ethica Nicomachea*. (texto em grego editado Por I.Bywater). Oxford, 1894.

_____. *The Nicomachean Ethics*. Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 2003. (trad.Rackham)

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Richard Bodéüs. GF Flammarion, 2004.

_____. *Nicomachean Ethics*. Trad. Terence Irwin. Ed. Hackett 2ª edition, 1999.

_____. *Ethica Nicomachea I 13- III 8*. Trad. Marco Zingano. Odysseus Editora, 2008.

_____. *The Complete Works of Aristotle vol.2*. Ed. J. Barnes, Princeton, 1995.

_____. *Politics*. Cambridge, Mass.:Harvard U. Press, 1998. (trad.Rackham)

_____. *Aristotle: Politics VII-VIII*. (trad. Richard Kraut). Oxford University Press, 1997.

_____. *Politics*. Trad. C.D.C. Reeve. Ed. Hackett, 1998.

_____. *Aristote, Politique, livre VII*. Trad. Jean Aubonnet, Belles Lettres, 1986

_____. *Les politiques*. (trad. Pierre Pellegrin) GF Flammarion, 1993.

_____. *Política*. (trad. António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes) Vega, 1998.

_____. *On the soul*. Trad. W.S. Hett. Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 2000.

_____. *Magna Moralia*. Trad. G. Cyril Armstrong. Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 2006.

_____. *Ética Eudemia*. Trad. Carlos Megino Rodríguez. Alianza Editorial, S.A., Madrid, 2002.

- _____. *The Eudemean Ethics*. Trad.H.Rackham. Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1952.
- _____. *Etica Eudemia*. Trad.Pierlugi Donini. Editori Laterza, 2005.
- _____. *Éthique à Eudème*. Trad. Émile Lavielle. Pocket, 1999.
- _____. *La Physique*. Trad. Anick Stevens. Vrin, 1999
- _____. *Metafisica*. Vol.2. Trad. Giovanni Reale / trad. port.Marcelo Perine. Ed.Loyola, S.P., 2002.
- Platão. *Tutte le opere*, V, Trad. Enrico Pegone, Newton & Compton editori, Roma, 2005.
- Aubenque, Pierre. *A prudência em Aristóteles*, Discurso Editorial, 2003.
- Bodéüs, Richard. *Le Philosophe et la cité*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 1982.
- Bostock, D. *Aristotle's ethics*, Oxford, 2001.
- Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*, Oxford, 1991.
- Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis, 1986.
- Gauthier, R.-A. *La morale d'Aristote*, Presses Universitaires de France, 1958.
- Hardie, W.F.R. *Aristotle's ethical theory*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Irwin, Terence. *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Kenny, A. *Aristotle on the perfect life*, Oxford, 1992.
- _____. *The Aristotelian Ethics: A study of the relationship between the Eudemia and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*, Princeton, 1989.
- _____. *Aristotle: Politics VII-VIII*. Oxford University Press, 1997.
- Liddell & Scott, *Greek English-Lexicon*. Oxford,1889.
- Lord, Carnes. *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

Miller, F.D.Jr. *Nature, Justice, Rights in Aristotle's Politics*. Clarendon Press Oxford, 2001.

Monan, *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*. 1968.

Mulgan, R.G. *Aristotle's Political Theory*. Clarendon Press, Oxford, 1977.

Murachco, H. *Língua Grega*. Vol.1 Ed.Vozes, 2001.

Natali, Carlo. *La saggezza di Aristotele*. Bibliopolis, 1989.

Nussbaum, M. *The fragility of goodness*. Cambridge University Press, 1986.

Pakaluk. M. *Aristotle's Nicomachean Ethics – an introduction*. Cambridge, 2005.

Sherman, N. *The Fabric of Character. Aristotle's theory of virtue*, Oxford, 1989.

2. Artigos em obras coletivas:

Ackrill, J.L. Aristotle on Eudaimonia, in Nancy Sherman (ed.), *Aristotle's ethics: critical essays*. Lanham, Md., Rowman e Littlefiels, 1999.

Irwin. T. Permanent Happiness: Aristotle and Solon, in Nancy Sherman (ed.), *Aristotle's ethics: critical essays*. Lanham, Md., Rowman e Littlefiels, 1999.

Cooper. J. M. Contemplation and Happiness: A Reconsideration, in Cooper (ed.), *Reason and emotion: essays in ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton, 1999.

Destrée, Pierre. Bonheur et complétude, in Pierre Destrée (ed.), *Aristote. Bonheur et vertus*. Press Universitaires de France, 2003.

Labarrière. J.L. Comment vivre la vie de l'esprit ou être le plus soi-même?, in Pierre Destrée (ed.), *Aristote. Bonheur et vertus*. Press Universitaires de France, 2003.