

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FILIF NAMBERA

**Felicidade e atividade teórica: as relações entre o humano e o divino na
*Ética a Nicômaco***

RECIFE
2022

FILIF NAMBERA

**Felicidade e atividade teórica: as relações entre o humano e o divino na
*Ética a Nicômaco***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.
Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira

RECIFE
2022

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais que, mesmo sem entender o motivo de eu ter escolhido curso nada lucrativo financeiramente, se mostraram solidários com minha escolha e torceram muito para que concretizasse esse sonho; ao meu tio, Samba Pedro Tchongo que, mesmo sem recursos financeiros, me treinou e me ajudou a estudar; ao meu orientador, Dr. Richard R. Oliveira, por acreditar em mim e ter fornecido todos os recursos filosóficos a seu alcance, além de incentivo, para que eu pudesse chegar a este termo; ao professor Dr. Anastácio Araújo, pelo tempo que passei sob sua orientação; aos meus amigos, em especial ao saudoso e inesquecível Vitor Aciole de Freitas Lopes, seus pais Flávio e Nadir, sua irmã Vanessa, pelo apoio antes de meu ingresso na UFPE; ao André, a sua esposa Edilene e todos restantes familiares, pelo apoio inestimável que me deram ao longo de todo o meu curso do mestrado; à Ângela e sua família, pelo teto; ao eterno Deus, pela sua graça, por não ficar totalmente oculto para a ciência, mas fazendo sua manifestação na forma de “Fator Melquisedeque”, especialmente para a filosofia grega: afinal, é verdade que “não temos para onde ir, para onde fugir de tua presença! Se subirmos aos céus [da filosofia, para nos esconder], lá estás; se fizermos nossa cama no mais profundo abismo [da moralidade, epistemologia ou racionalidade humana], lá estás também...” (Salmos 139. 7-24).

RESUMO:

O nosso trabalho procurará investigar o problema concernente às relações entre vida ético-política e vida teórica ou contemplativa na *Ética a Nicômaco*. Essa problemática nasce em consequência da ruptura de Aristóteles com a unificação platônica entre prática e *theoria* pura. Ora, vamos ver como o Estagirita, uma vez tendo rompido com a unificação platônica, estabelece, por um lado, a autonomia do horizonte da vida ética/moral, a possibilidade de ser feliz no campo estritamente moral e, por outro, articula seu argumento para defender a relação entre os dois âmbitos: o prático e o teórico, o humano e o divino, sem, contudo, incorrer na repetição da agatologia de Platão.

Palavras-chave: *Ética a Nicômaco*, vida política, virtude moral, racionalidade, vida teórica.

ABSTRACT:

This work will seek to investigate the problem concerning the relationship between ethical-political life and theoretical or contemplative life in Nicomachean Ethics. This problematic arises as a result of Aristotle's rupture with the Platonic unification between practice and pure theory. We will see how the Stagirite, once having broken with the Platonic unification, establishes on the one hand the autonomy of the horizon of ethical/moral life, the possibility of being happy in the strictly moral field and, on the other hand, articulates his argument for to defend the relationship between the two spheres: the practical and the theoretical, the human and the divine, without, however, incurring in the repetition of Plato's agatology.

Key-words: *Nichomachean Ethics*, political life, moral virtue, rationality, theoretical life.

Sumário

Introdução	7
CAPÍTULO 1: O PONTO DE PARTIDA TELEOLÓGICO DA ÉTICA A NICÔMACO E IDENTIFICAÇÃO DA EUDAIMONIA COMO FIM SUPREMO DO DESEJO HUMANO	8
1. 1 O Bem Humano como Objeto da Razão e Fim Último do Desejo	8
1. 2 A Natureza da Felicidade	19
1. 2. 1 A Ideia do Bem	19
1. 2. 2 A Discussão sobre o que é a Felicidade	25
1. 2. 3 O Argumento da Função	30
1. 2. 4 A Felicidade enquanto o Bem Perfeito	36
1. 2. 5 A Eudaimonia Perfeita e Autossuficiente: pode ser a reunião dos bens e uma atividade?	42
CAPÍTULO 2: A DISTINÇÃO ENTRE A VIRTUDE ÉTICA E VIRTUDE DIANOÉTICA E COMPREENSÃO DA SAPIÊNCIA COMO PERFEIÇÃO MAIS ELEVADA DO HOMEM	48
2.1 As Faculdades da Alma e os Diferentes Tipos de Virtudes	48
2.2 A Distinção entre a Virtude e os desejos naturais da alma	49
2.2.1 Ação como Sinal de Virtude de Caráter	55
2.2.2 Ações de Caráter como Sinal do Belo	59
2.2.3 O belo como fim que proporciona a ordem	63
2.2.4 A bela ação através da virtude da magnanimidade	70
2.2.5 O indivíduo autossuficiente: conciliação entre o ócio e a necessidade de bens materiais	79
2.2.6 O indivíduo autossuficiente como livre em relação à sociedade e em relação a si mesmo	83
2.2.7 A cidade e a vida feliz	94
2.3 As virtudes dianoéticas	99
CAPÍTULO 3: TEORIA E EUDAIMONIA: A Atividade Teórica como Felicidade Máxima e seu Caráter Divino	106
3.1 A Supremacia da virtude teórica sobre a ética	107

3.2 O lugar da suprema ciência na metafísica -----	111
3.3 A natureza da substância imóvel: o deus de Aristóteles e sua relação com o mundo -----	115
3.4 A relação de deus aristotélico com a ordem moral -----	122
Conclusão -----	129
REFERÊNCIAS -----	132

Introdução

O nosso trabalho trata de uma *vexata quaestio* concernente à compreensão das relações entre racionalidade prática e racionalidade teórica dentro da economia discursiva da *EN*, ou, dito de outro modo, do problema relativo a como entender as relações entre vida ético-política e vida teórica ou contemplativa no texto mencionado. A gênese dessa questão na nossa dissertação se explica a partir do fato de que Aristóteles constrói uma reflexão sobre a práxis humana, desde os momentos iniciais da *EN*, que anuncia uma ruptura com o platonismo e sua concepção de que a excelência da práxis humana e, conseqüentemente, a consecução do modo de vida mais feliz, dependem da efetivação de uma racionalidade superior, de caráter teórico e propriamente filosófico. Nesse esquema proposto por Platão, a razão filosófica será determinada como a condição de possibilidade da *areté* e da *eudaimonía*. Em uma boa parte da *EN*, Aristóteles elabora uma reflexão ética que se distancia desse modelo platônico, procurando fundamentar a concepção de que o universo da práxis possui uma especificidade e uma autonomia, não dependendo das exigências teóricas e epistemológicas que são características da filosofia pura, mas sim de um tipo de pensamento direcionado essencialmente para o universo das coisas humanas: a prudência ou sabedoria (*phrónesis*). Com isso, segundo alguns comentadores, Aristóteles funda a Ética como uma disciplina independente, que dispõe de uma racionalidade própria, de caráter prático e não teórico, o que lhe permite fundamentar a ideia de que é possível ser feliz e virtuoso sem ser filósofo.

No entanto, temos aí apenas um aspecto da questão, uma vez que esses elementos parecem ser de alguma forma postos em xeque por aquilo que é desenvolvido no livro X da *EN*. De fato, nesse momento da obra, Aristóteles desenvolve toda uma argumentação para proclamar de forma contundente que a virtude ou excelência na sua expressão plena requer necessariamente a atualização da mais elevada faculdade humana – o intelecto – , desembocando na tese de que a vida mais perfeita e feliz é a vida consagrada ao exercício dessa faculdade, i. e., a vida teórica ou a vida contemplativa – algo que Aristóteles considera que constitui uma forma de aproximação do homem em relação ao divino, porquanto, na teologia aristotélica, Deus é definido como um intelecto puro, cuja vida consiste na eterna contemplação de si mesmo.

Pois bem, o que nos interessa investigar é basicamente essa problemática, cuja compreensão constitui um procedimento analítico e interpretativo essencial para se entender a coerência discursiva e o significado filosófico da *EN*. Nossa ideia, aqui, é que é somente a partir do entendimento dessa problemática, o que pressupõe a análise de como Aristóteles pensou as relações entre racionalidade prática e racionalidade teórica em seu ensinamento ético, que poderemos apreender de forma mais adequada como o Estagirita concebeu as relações entre o universo do agir político e moral humano e aquilo que o transcende e de algum modo se aproxima do divino: a atividade teórica. Em suma, trata-se, a nosso ver, de um ponto decisivo para se compreender se a *EN* possui ou não uma unidade discursiva. Assim, por necessidade de seguir a dinâmica discursiva do pensamento aristotélico, nossa investigação começará com a *EN*.

CAPÍTULO 1: O PONTO DE PARTIDA TELEOLÓGICO DA ÉTICA A NICÔMACO E IDENTIFICAÇÃO DA EUDAIMONIA COMO FIM SUPREMO DO DESEJO HUMANO

1. 1 O Bem Humano como Objeto da Razão e Fim Último do Desejo

De acordo com a estrutura da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles abre/inicia sua investigação com a preocupação de determinar o bem supremo do homem (BERTI, 2012, p. 163). Para a maioria dos especialistas (HUGHES 2001), enquanto *A Política* procura investigar esse bem do ponto de vista coletivo e comunitário, a *Ética a Nicômaco* – que é o foco da nossa pesquisa – se concentra no plano individual, buscando determinar como o indivíduo encontra o bem ou se torna bom. Em outras palavras, como o indivíduo pode – em última análise – tornar-se bom e inserir-se numa comunidade política junto com os outros. A resposta de Aristóteles para essa pergunta começa com uma premissa que depois se tornou a tese central da *EN*, a saber, que “Todo... um conjunto de fenômenos parece lançar-se para um certo bem, e que o bem constitui aquilo pelo que tudo anseia”¹ (*EN* I.1.1094a 1).

Esta declaração marcará o ponto de partida teleológico da *Ética à Nicômaco*, isto é, “o bem humano como fim último e como objeto formal da razão prática ou *politike*. É considerado teleológico na medida em que há uma relação de interdependência entre meios e fins, isto é, pelo fato de toda ação humana envolver certa finalidade” (SILVA, 2016, p. 58; KRAUT, 2009, p. 49). Porém, seguindo a estrutura argumentativa presente no capítulo um (*EN* I.1.1094a 4-15), essa ideia enfrenta seu primeiro problema, a saber, “a variedade ou diferença entre os bens/fins”: o bem da “produção” (*práxis*), que é obra (*ergon*), e o bem da pura “atividade” (*energeia*): Aristóteles diz que “esse bem que é um fim pode tanto ser o produto final de ações, como as próprias ações” (*EN* I.1.1094a 2 - 5).

Se o bem é algo ao qual o homem anseia ou visa como seu fim em qualquer área de atuação, seja produzindo uma obra, seja agindo moralmente, então (em virtude desta

¹ A tradução da *Ética a Nicômaco* adotada nesta dissertação é a de António de Castro Caetano, publicada pela editora Forense (2017).

variedade ou diferença de bens visados), existe aí um problema de ordem² que pode levar a uma gradação dos fins; pois enquanto algumas atividades têm seu fim nelas mesmas, outras são feitas visando algum produto, que será o fim da atividade (por exemplo: quando dançamos, essa atividade e seu fim podem ser considerados como uma única coisa, pois ao dançar uma pessoa exerce a atividade da dança e realiza ao mesmo tempo sua finalidade, que é a própria dança; já um escultor, ao trabalhar com o barro para fabricar um vaso exerce a atividade de esculpir visando à criação de um produto, o vaso, que será a finalidade da atividade de esculpir).

Quando existem bens que são diferentes das ações que os originam, ou produtos das atividades, eles são melhores que as atividades, pois as atividades são feitas em vista deles. Disso segue que, dentro de uma cadeia de atividades que visam outras atividades, ou produtos, o fim mais final será o melhor, pois o resto foi feito visando a este último fim, ou seja, a atividade em si não era o que o agente buscava, mas sim o seu resultado ou produto.

Aristóteles nos dá como exemplo a selaria (fabricação de selas para equitação), que tem como fim a sela, que tem como fim a equitação, que por sua vez pode ser vista como uma atividade militar, que visa à estratégia, que no fim de tudo visa à vitória; portanto, o fim mais final seria a vitória, sendo o fim mais final o verdadeiro objeto do desejo do agente. Ou seja, sempre que há uma subordinação, ou quando uma arte inclui outros bens que não o fim dela mesma, deve-se valorizar o fim primeiro, começando pelas artes fundamentais, pois as finalidades terceiras devem sempre visar o bem das finalidades primeiras. Não importa se o fim é a própria ação (equitação) ou algo diferente (ações militares), o que importa é que ambos visam bens (I.1.1094a5-6; 13-16)³.

Até aqui, temos os bens em dois domínios racionais: o da produção (*poiesis*), cujos bens são diferentes e mais requisitados que as atividades que os geraram, e o da ação escolhida (*práxis*), cujos bens e atividades que lhes geraram são a mesma coisa.

² O problema de “ordem”, como é normalmente conhecido pelos estudiosos da *Ética a Nicômaco*, aparece em consequência dos interesses que desencadeiam nossas ações ou atividades humanas. O mesmo problema, provavelmente, está na origem dos dois domínios da vida prática: a *poiesis* e *práxis*: o foco da investigação aristotélica no referido tratado vai enfrentar o problema da “ordem” sob vários aspectos por toda *EN* (ver PAKALUK, M. *Nicomachean Ethics – an introduction*. Cambridge University Press, 2005).

³ Os comentários utilizados nessa abordagem inicial da *EN* foram retirados da obra: *Filosofia Antiga*. Organização Admar Costa et al. São Paulo: ANPOF, 2019. **A construção de Caráter Virtuoso na Ética Nicomaqueia**: o bem e o prazer, p. 67-72.

Mas, se entre todos os fins visados por nossas ações ou atividades, há aqueles que são apenas meios para se atingir outros bens ou fins, os quais, por sua vez, se transformaram em meios para fins ulteriores, deve haver aquele que ansiamos por causa dele mesmo, aquele em virtude do qual buscamos outros fins. Pois, diz Aristóteles, caso contrário, a cadeia prosseguiria infinitamente, e nosso desejo (*oréxis*) seria uma inclinação estruturalmente vã e desprovida de objeto (*kenèn kai metaían*). Sendo assim, deve haver, de certo modo, um fim último ou bem soberano de nossos desejos, além do qual não seja possível continuar (*EN* I. 2.1094a 18-22; OLIVEIRA, 2011, p. 167).

Ora, a título de fundamentação, voltemos antes à tese inicial do “bem visado por todos”, a qual tem sido alvo de muita discussão entre os especialistas; discussão que se instaurou quando Peter Geach acusou Aristóteles de cometer aquilo que ficou conhecido como “falácia do menino e da menina”, na qual o Estagirita teria saído de algo do tipo “há um fim para tudo o que fazemos” e chegou à conclusão “para tudo o que fazemos há um fim único”, não se apercebendo que dizer que “todo menino ama alguma menina não é o mesmo que dizer que há uma menina que todo o menino ama” (ZINGANO, 2009. p. 97-98).

Zingano propõe duas maneiras de escapar desse embaraço: a primeira seria interpretar que Aristóteles estaria apenas dizendo que caso exista um fim para o qual fazemos tudo com vistas a ele, esse fim seria o mais final, logo sua investigação seria de grande importância; a outra forma de interpretar essa passagem seria à luz de uma concepção de fim não numérico, ou seja, não existe um fim uno, mas um fim mais final no sentido de mais completo, buscado em si mesmo e que não seria buscado em razão de nenhum outro, sendo que os outros fins, mesmo que também possam ser buscados por si, estariam contidos nesse fim mais final. Um fim que, “para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título do que os outros fins. Ele não é um fim ao lado dos outros, mas é estes [outros] fins em si” (ZINGANO, 2009. p. 104).

Do mesmo modo, segundo Broadie, por causa duma tese que nem visa à validade formal, não se pode atribuir erro a Aristóteles sem antes conhecer a lógica por trás da passagem em questão. O bem a que se refere na declaração inicial da *EN* deve ser tomado como um bem formal, ali referido apenas de maneira geral. Diz Broadie:

A lógica é a seguinte: cada arte, investigação, propósito, objetivo de ação distinto visa - cada um - a algum tipo de bem. Ou seja, cada um visa o que podemos chamar de bem limitado: um bem que não inclui ou pressupõe os bens visados por cada uma das outras atividades em particular. Ora, nenhum

dos bens limitados tem a pretensão de ser chamado de "bem", visto que nenhum, enquanto bem limitado, é único: nem exclusivamente desejável ou exclusivamente satisfatório. [...] A ciência médica visa a saúde, e saúde é um bem; assim, falando em sentido amplo, o objetivo da ciência médica é um bem. Dessa forma, este objetivo é o mesmo que, por exemplo, o objetivo da navegação, isto é, uma passagem segura pelo mar, uma vez que isso também é um bem. Isso mostra que o bem é o objeto formal do “desejar” do mesmo modo que a visão é o objeto formal de ver. Isso não quer dizer, contudo, que cada uma das atividades tenha um fim adicional, chamado 'bem', além do fim específico que a define (BROADIE, 1991, p. 9).

É nesta perspectiva precisamente que Tomás de Aquino⁴ identifica este argumento, reconhecendo que a tendência ao bem mostra o desejo que todos os seres manifestam em relação a um bem (podemos dizer um objeto), mas não um bem ao qual todos visam, nem se trata de um bem específico ou particular, e sim, um bem no sentido geral. Spinelli (2005, p. 13) subscreve a interpretação dos dois autores e conclui com base nela que, restringindo do geral para o campo das ações humanas, o bem que nos é próprio é aquilo que, como razão última das nossas escolhas, visamos como nossas ações.

Ademais, o próprio termo “bem” (*agathon*) traduzido como “apto”, “apropriado”, aparece sem conotação necessariamente moral, e designa, assim, algo que pode ser atingido indiscriminadamente pela ação ou práxis humana; mas também pode, enquanto adjetivo, qualificar um conjunto de ações ou obras que são realizadas com máxima excelência humana: aquilo que é realizado de maneira correta e com eficácia exigida por qualquer arte produtiva.

Ou seja, o bem enquanto objeto formal de desejo serve para assinalar o movimento, mas não para especificá-lo, nem para determinar sua natureza. O *agathon*, naquele contexto, não tem a pretensão de discriminar ou especificar uma determinada ação no conjunto de procedimentos e de tendências que se encontram implícitos nesta declaração aristotélica. Broadie se refere a ele – na citação acima – como um bem limitado, e por assim dizer, não é único, nem unicamente desejável nem unicamente satisfatório.

Restringindo daí ao plano mais específico, Aristóteles parte para a distinção mais nítida do bem enquanto algo real ao qual visamos pelas nossas disposições humanas. Neste contexto, cada fim ainda pressupõe uma certa limitação na medida que visa também outro bem ulterior, mas apesar disso, os bens e fins são valores reais, certos e humanos: a arte

⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, em *Commentary on the Nicomachean Ethics*, Livro I, Lição 11. De fato, como bem frisou Spinelli (2005, p.13), a referência de Santo Tomás às questões 58-9 e 108-9 é feita na medida em que essas correspondem aos momentos que Aristóteles: (1) apresenta e distingue três tipos de vida, cada tipo buscando um bem como bem supremo; e (2) distingue atos e agentes mais e menos perfeitos e, semelhantemente, fins que podem ser classificados desse modo.

médica e a saúde, as embarcações, a construção naval, a estratégia militar, a vitória, a economia e geração de riqueza, etc., são todos, valores que fazem parte da realidade. Vejamos Broadie:

O ponto [...] é este: é fato de que as atividades, artes, etc., são direcionadas para fins que são de valor. São levadas adiante porque, de uma forma ou outra, se justificam por conquistarem lugar no mundo real e na sociedade humana, sendo adquiridas como algo desejável. Do contrário, ninguém encorajaria a sua prática, seja por meio de sanções legais ou de mercado, e, em última análise, não seriam praticados ou nunca teriam sido inventadas. Esta não é apenas uma verdade conceitual baseada no exercício de puro e simples conceito; trata-se antes de uma atividade que realmente envolve as energias de pessoas que têm que viver de acordo com (e com os resultados) do que elas e seus companheiros fazem (BROADIE, 1991, p. 10).

Assim, de uma referência formal e conceitual, Aristóteles avança para um bem, ou melhor, para fins (*télos*) no sentido mais específico e próprio. Segundo Broadie (1993, p. 11), esta perspectiva abriria caminho para Aristóteles chegar a uma eventual noção do bem supremo, cujo fundamento dá sentido aos restantes fins. Ou seja, assim como a tese da abertura, o argumento do “fim último do desejo”, mais designadamente, argumento *ad infinitum* (1094a19-22), também precisa duma melhor elucidação a fim de esclarecer a anterior, o sucesso da fundamentação da tese inicial depende do sucesso da fundamentação dessa última. Por exemplo, na sequência da sua argumentação, Broadie afirma que após provar a existência de fins enquanto valores reais, o Estagirita finalmente passa à conclusão de um único bem supremo não mediante a análise conceitual, mas por força de um *datum* da experiência humana por ser uma condição necessária para muito dessa experiência: o fato que sociedades humanas existem e são organizadas; essa organização é a política, a ciência suprema à qual corresponde um fim supremo (BROADIE, 1993, p. 15).

Porém, para alguns o argumento de S. Broadie⁵ parece duplicar desnecessariamente a ideia de Aristóteles por retroceder a falácia às primeiras linhas da *Ética*, complicando a

⁵ Há um ponto em Broadie que (guardando as devidas proporções de suas implicações) poderia merecer a atenção, isto é, que a justificação aristotélica do fim último das ações humanas não parece terminar com a declaração “deve haver um fim último, senão, nosso desejo seria em vão”, como geralmente aparenta (pois ainda assim ela não foi capaz de evitar a possibilidade lógica de mais de um fim último, muito menos determinar o caráter distintivo deste fim); e só logo em seguida, o filósofo vai completar sua justificativa, a saber: o fim último em vista do qual buscamos os demais fins “será o bem e, na verdade, o bem supremo” – o que significaria que “o fim último em vista do qual buscamos outros fins é/será o *bem* e o melhor”. Com esta compreensão da justificativa aristotélica vinculada a noção de “bom” e o “melhor”, o filósofo identifica o caráter especial do bem humano diante duma possibilidade óbvia para vários fins últimos. Um texto da autora referente a esta leitura diz o seguinte: “uma pluralidade de fins últimos não elimina a necessidade da ética filosófica, pois ainda é necessário determinar quais podem ser esses fins. Além disso, pode-se argumentar que o tema básico da ética é unitário mesmo nessas condições. Pois o tópico é a vida melhor e mais feliz, e da suposição de diferentes fins

explicação sobre efetividade e seriedade de nossas atividades que é irrelevante à questão (ZINGANO, 1994, p. 33). Já Richardson Lear, começa descrevendo-a em termos um tanto familiares:

A razão que ele dá na *Ética a Nicômaco* é que sem um ponto final, “nosso desejo (*orexis*) seria vazio e vão” (1094a20–21). Aristóteles usa o mesmo tipo de argumento na *Metafísica* **α.2**. Lá ele diz que uma série infinita de fins comprometeria completamente a causação final, e que isso é equivalente a dizer que uma hierarquia infinita destruiria a própria noção do bem. Pois “ninguém tentaria fazer nada se não fosse chegar a um limite (peras)” (Meta. A.2 994b13-14). Eu entendo que o que Aristóteles quer dizer é que o esforço proposital visa o sucesso que é incondicional. Mas quando uma cadeia de pontas continua indefinidamente, cada sucesso está sempre condicionado ao sucesso da próxima ponta na linha. Nessas circunstâncias, todo o trabalho parece não levar a lugar nenhum. Precisamos de um fim que seja suficiente por si mesmo para dar propósito aos fins subordinados, cujo valor não depende de um fim superior. De maneira semelhante, Aristóteles continua que sem um fim último, “não haveria razão no mundo; o homem razoável, pelo menos, sempre age em prol de algo; e isso é um limite, pois o fim é um limite” (994b14-16). A própria possibilidade da razão prática depende da existência de fins limitantes, concebíveis fora do contexto de um outro propósito a ser alcançado por eles, que pode servir para justificar os objetivos inferiores (LEAR, 2004, p. 19-20).

No entanto, mesmo com toda essa compreensão, o autor em dado momento do seu ensaio⁶ desaprová o fato de Aristóteles ter usado as teses metafísicas e científicas para fundamentar o finalismo da *EN*; Lear só vai acatar, com tom de relutância, a ideia sugerida por Cooper: que o desejo envolvido na tese *ad infinitum* se tratava de *boulesis*, o desejo racional, unicamente satisfeito por um bem igualmente racional, humano e final (LEAR, 2004, p.20).

J. L. Ackrill⁷, por sua vez, tendo acusado Aristóteles, volta a solidarizar-se com a ideia do autor sob a alegação de que o fim em questão se tratava de um fim inclusivo; além de outras duas estratégias de interpretação envolvendo inúmeros pesquisadores, a mais razoável delas consistia em “aceitar a estrutura de argumento e procurar no contexto próximo a afirmação de algo que permita passar de fins em si a um único fim supremo”. Contudo, ela também falhou em notar um ponto importante na abordagem aristotélica: que na ordem do texto, o filósofo sustenta primeiro a doutrina do bem supremo para só então investigar a

últimos não se segue que nenhuma vida seja a melhor, mas que a melhor é aquela que combina os fins últimos” (BROADIE, 1991, p. 14).

⁶ Ver LEAR, G. R. *Happy Lives and the Highest Good. An essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, p. 27.

⁷ Ver: *Aristotle on Eudaimonia*, 1974.

ciência que dele deve ocupar-se – procedimento, aliás, bem de acordo com seu hábito⁸. Ora bem, como resolver este caso então, se a tese exige um fim último para cada série, mas nada nos permite passar a um fim único para todas as séries?

Para resolver este impasse, uma estratégia sugerida por Zingano nos orienta a compreender, em primeiro lugar, que Aristóteles estava – em sua declaração inicial – apenas introduzindo um problema que iria analisar posteriormente com mais cuidado, e que, em segundo lugar, sua concepção de bem supremo, a título de bem inclusivo (desenvolvida mais tarde em 1097a 25) não o obriga a pinçar um bem em detrimento de outros, mas o leva a propor um bem que é *todos esses bens* (ZINGANO, 1994, p.34). De acordo com este autor, esse bem é (formalmente) único, mas ao mesmo tempo (materialmente) múltiplo.

Na verdade, se olharmos para a referida passagem do livro I (1097a 25), por exemplo, é basicamente o que encontramos. Aristóteles distingue três tipos de fim. Há (i) os fins como riqueza, que desejamos em vista de um outro fim. Há (ii) os fins em vista dos quais os fins (i) são desejados; são os fins perfeitos, *téleia*, ou *kath' aútá*, fins em si. Fim em si é todo fim em vista do qual os outros são perseguidos, ele, o fim em si, sendo perseguido por si mesmo. Aristóteles está seguro da pluralidade de fins *téleia* ou *kath' aútá*: ele cita em 1097b2 pelo menos quatro tipos de fim que podem funcionar deste modo (honra, prazer, intelecto e toda virtude). Não há um destes fins que seja o fim supremo único; e isto é o caso seja para diferentes homens (um persegue a honra, o outro o prazer), seja para o mesmo agente (que persegue agora uma determinada coisa, amanhã outra, ou mesmo persegue ao mesmo tempo uma e outra).

Há, no entanto, um terceiro tipo de fim, que responde a um critério mais forte do que o do fim em si: é o fim (iii) que não somente é aquele em vista do qual os outros são feitos, mas também aquele que não pode mais ser em vista de nenhum outro. Não *poder ser* em vista de nenhum outro garante seu carácter radical de último e seu estatuto de mais perfeito (*teleiótaton*). Fins em si são perseguidos por si mesmos, mas também podem sê-lo em vista de um outro; como a felicidade é o mais perfeito fim, ela tem o poder de inclui-los (um fim é mais perfeito do que outro quando o outro fim é em vista dele). Ele não é um fim ao lado dos

⁸ Existe um detalhe apontado por Zingano (1994, p.33), e que é subsequente a este ponto, o fato de que afirmação de uma ciência suprema (e conseqüentemente de seu objetivo supremo) aparece mitigada por seu carácter arquetônico em relação somente àqueles fins subordinados a uma única capacidade no interior de uma variedade de fins, que são objetos de diferentes artes e ciências, sem que haja necessariamente uma ciência de todos os fins (EN I 1 1094 a 6-10).

outros, mas é estes fins em si (e os outros fins que eles englobam), o fim perfeito *simpliciter*, *háplôs téleion* (1097a33). A função deste terceiro tipo de fim não é a de fornecer um fim (numericamente uno) como fim de uma série (isto já está dado pelos fins em si); ele os engloba todos numa harmonia de fins.

É precisamente esta concepção a que o Zingano se refere: um fim que, “para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título do que os outros fins. Ele não é um fim ao lado dos outros, mas é esses [outros] fins em si”. Mais uma vez, este ponto de vista coincide com a explicação feita por Tomas de Aquino⁹ em seu comentário à *Ética* (22): “et sic necesse est esse *aliquem finem* ultimum, propter quod omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia”. Na *Summa*, ele explica o caráter especial desse *aliquis finis*: ele é *formaliter* determinado, mas múltiplo *materialiter*.

As implicações da tese *ad infinitum* não terminam por aí, com o reconhecimento do bem humano enquanto *todos esses bens*, enquanto reunião duma multiplicidade de bens inclusivos, designados, em outros termos, como “fim em si”; contudo, antes de identificar o nome de tal bem humano, que é objeto da discussão até aqui, a estratégia de Aristóteles foi primeiramente identificar a ciência que dele se ocupa, essa conclusão foi possível seguindo o procedimento investigativo. Diz ele:

Parece, contudo, haver uma opinião formada de que terá que dizer respeito à mais autêntica das ciências e àquela que melhor é capaz de projetar a partir de princípios fundamentais. Tal parece ser a perícia política, porquanto é ela mesma que determina quais as ciências necessárias aos Estados e quais são aquelas que cada classe de cidadãos deve aprender, e até que ponto (*EN* I.2.1094a 26-1094b2).

Após identificar a ciência política como sendo a mais digna ciência do bem humano e determinar seu caráter arquitetônico, Aristóteles então prossegue, no mesmo espírito investigativo, para a conclusão de que esse bem é a *eudaimonia* (a felicidade) (1095a 17-20). Neste sentido, a felicidade é o fim supremo no qual estão contidos todos os outros fins em si, bem como aquele em vista do qual são perseguidos aqueles fins; sendo assim, não se trata de um fim único (numericamente).

Com efeito, a tese *ad infinitum* e sua referência à felicidade como tal, como “fim em si”, de caráter múltiplo, também aponta para a mesma “felicidade como ponto” para o qual

⁹ É importante, após consultar esta referência no comentário do Aquinate, ver também aquele que melhor capturou aquela sentença: Zingano, no trabalho “Eudaimonia e o bem supremo em Aristóteles”, p. 35.

convergem todos os fins em si. O que isso quer dizer? Isso significa que aqueles fins sempre podem ser buscados em vista da *eudaimonia*, mas nunca o contrário, isto é, a *eudaimonia* não poderá mais ser em vista de outro (ZINGANO, 1994, p.35). A convergência dos fins tem ainda outro desdobramento:

Isto pode sugerir que o argumento *ad infinitum* em questão é somente no sentido vertical (*eis euthuôrian*), mas também no sentido horizontal (*kai eidos*, Met. a 2 994a2). No sentido vertical, ele já ocorria para os fins em si; a *eudaimonia* funciona do mesmo modo que eles. No sentido horizontal, no entanto, seu comportamento é outro. Enquanto diferentes séries de fins podem subsistir umas ao lado das outras sem afetar a racionalidade de cada escolha, a *eudaimonia* é tal que tem de figurar como ponto único de um modo muito forte para todos os fins em si. Ninguém discute se a *eudaimonia* é o fim último; nós discutimos em que consiste a *eudaimonia* (quais fins em si a constituem); e isto não só vale para todo agente (racional) como para todo o tempo em que agir racionalmente (*Idem*, 1994, p.35).

A referência que Zingano fez à racionalidade já revela assim o desejo do agente, como aquele que encontra na felicidade (e não nos fins espúrios) seu ponto final de satisfação, por isso é o desejo racional. Como é possível perceber, no sentido vertical (*eis euthuôrian*), será uma condição lógica que o desejo pare em algum ponto, caso contrário então o desejo é vazio e vão. Agora, o sentido horizontal (*kat' eidos*) vem apoiado numa tese filosófica forte de Aristóteles sobre a racionalidade do desejo (*Idem*, 1994, p.36).

A tese filosófica forte sobre a racionalidade do desejo remonta ao fato de que em uma concepção de felicidade que não conta como o fim único (numericamente) é legítimo sustentar que os homens perseguem diferentes fins em si, seja porque cada um tem o seu, seja porque eles têm vários presentes ao mesmo tempo, ou porque diferem no tempo para cada um ou para todos (por exemplo, agora é tal, depois tal outro). Esta é precisamente a perspectiva em foco aqui, de que é perfeitamente possível conceber A como fim último ao lado de B, C etc, como outros fins últimos. O próprio Aristóteles sustenta que há diferentes bens em si e que eles são irreduzíveis em suas diferenças como bens: “os sentidos definitórios da honra, da sensatez e do prazer, enquanto são coisas boas, são diferentes e distintos. O bem, por conseguinte, como um sentido comum por referência a uma única ideia, não existe” (*EN I 4 1096b23-25*).

Assim, a partir do desejo do agente e da racionalidade como fatores implicados na tese *ad infinitum*, Aristóteles então pode provar, desta maneira, que tal desejo não seria vazio ou vão – ele tem um fim último para cada série. Ocorre mesmo o contrário; Zingano explica essa série de fins ou “fins demais”, como se segue:

Numa pletera de fins, se cada série é estabelecida independentemente das demais, então as escolhas finais são independentes da razão, pois nenhuma razão poderá ser aduzida para justificar a escolha desta série em detrimento daquela outra, ou desta série agora e daquela mais tarde. Ora, para Aristóteles, o desejo humano é tal que sempre tem de *poder acolher razões*. Esta é uma tese filosófica que Aristóteles procura justificar mediante análise conceitual (ZINGANO, 1994, p.36).

Portanto, se não se puder dar razões para escolher entre A, B ou C, então o desejo humano, vale enfatizar mais uma vez, torna-se vazio e vão. Isto pode ser nitidamente pressentido na seguinte passagem da *Metafísica*:

Além disso, o “em vista de que” é fim, e é de tal tipo aquilo que não é em vista de outra coisa, sendo as demais coisas em vista dele, de modo que, se houver algum item extremo que seja de tal tipo, não poderá ser infinito; por outro lado, se não houver algo de tal tipo, não haverá “em vista de que”. Com efeito, os que propõem o infinito despercebidamente suprimem a natureza do bem (no entanto, ninguém tentaria fazer nada, sem pretender chegar a algum limite). Tampouco a inteligência estaria presente nos entes, pois quem possui inteligência sempre faz algo em vista de algo, e isto é um limite, pois o fim é um limite.
(*Met* a 2.994b 9-16 – tradução de Lucas Angioni).

Duas questões podem ser esboçadas para consolidar o raciocínio em questão. Em primeiro lugar, suponhamos que A seja um fim em vista do qual outras coisas são feitas. Se não houver um fim último (*êschaton télos*), então você escolhe A em vista de B, B em vista de C e assim por diante. O problema, todavia, é que o desejo seria vazio se não houvesse um limite. Todos nós fazemos algo, observa Aristóteles, para alcançar um limite: “aqueles que supõem o ilimitado destroem a natureza do bem sem o saber”. O resultado é que, para cada série, há um termo último. Agora, isso não é tudo. Se cada série subsistisse simplesmente ao lado das outras, haverá escolhas finais independentes de razão entre essas séries, pois nenhuma razão pode ser aduzida para estas escolhas. Isto tornaria o desejo humano (o “desejo racionante”, *ôrexis dianoetiké*, *EN* VI 2 1139b5) novamente vazio e vão, pois “nem haveria inteligência (*noûs*) no mundo” para decidir a respeito.

Trata-se aqui de asseverar a constatação feita desde o início, de que há duas razões intimamente imbricadas na rejeição do *regressus in infinitum*: uma vertical, e outra, horizontal. A primeira razão consiste em que toda série tem de ter um termo último; ela é a razão mais evidente do porquê a série tem de parar em algum lugar. A segunda, embora menos evidente, não é menos importante: mostra que “todas as séries têm de poder estar relacionadas num limite”. A primeira condição garante o conteúdo ao desejo, condição aceita por todos; a segunda é uma tese filosófica. Se retomarmos a passagem que deu origem à nossa

discussão, vamos perceber que ela introduz os três tipos de fins que se enquadram no seguinte esboço sugerido por Zingano:

Se (a) há, então, um fim das ações que desejamos por si mesmo, sendo o resto desejado em vista dele (*toûto*), e se (b) não escolhermos tudo em vista de outra coisa (b1), pois se assim fosse, prosseguir-se-ia ao infinito, de tal forma que o desejo seria vazio e vão, é evidente que (c) este fim (*toûto*) é o bem e o bem supremo.

À luz do texto e do esboço, os três tipos de fins são passíveis de resumir em dois tipos: um deles (que é o primeiro *toûto*) tem a ver com o que Zingano se refere como “um entre outros bens em si”, um fim que conta ao lado de outros fins; o outro tipo (o segundo *toûto*) representa aquele “fim em si” que, nas palavras desse autor, não se pode “contar ao lado de outros”, não se refere a nenhum dentre eles, mas àquele bem em vista do qual esses bens são horizontalmente considerados. Ora, como a primeira opção implica atribuir a Aristóteles uma falácia lógica, o nosso ponto de vista é que tal atribuição só será justa se não houver razão que o impeça, de modo a evita-la – de acordo com a segunda opção. E isto vai ao encontro da tese inclusivista a respeito da *eudaimonia*: este bem, como já frisamos atrás, não conta ao lado dos outros, mas *é esses bens em si*¹⁰.

Depois de todo este percurso, é possível concluir que o ponto de partida teleológico da *EN* é tornado possível mediante as duas teses: (i) a da abertura da *Ética a Nicômaco* (1094a1), que assinala a concepção do bem humano como objeto formal da razão prática e (ii) a da *negação do regresso infinito*, que assinala a concepção do bem como fim último do desejo humano. Vimos que como a primeira tese estava incorrendo em uma falácia lógica (por se tratar de um bem entre outros bens, um fim que pode contar ao lado de outros fins), a segunda busca evitar essa falácia sob justificativa de que é “um fim em si que não se pode contar ao lado de outros fins”, pois não se refere a nenhum dentre eles, antes se trata daquele bem em vista do qual esses bens são horizontalmente considerados; em outras palavras, esse fim que não conta ao lado de outros é “*todos esses fins em si*”. Por isso é entendido como um fim de segunda ordem (ZINGANO, 1994, p.12).

¹⁰ Embora seja compreensível por que Bernard Williams escrevera que “de qualquer modo, a passagem está expressa confusamente, e talvez seja impossível dizer o que significa exatamente”, mas concordando com a reação de Zingano em face dessa alegação, nos parece mais razoável escrever que é já um ganho considerável compreender as razões para tanta confusão.

Com base nesta compreensão, é legítimo concluir que a felicidade (enquanto “todos esses bens em si”) é o fim último do nosso desejo e da ação propriamente humana, sendo também unicamente capaz de satisfazer esse desejo mais do que quaisquer outros fins em si, os quais, isolado ou individualmente, são limitados enquanto objeto de desejo e de satisfação. Isso porque, como bem disse Zingano, “desejar a *eudaimonia* como fim último não significa desejar um determinado fim em detrimento de outros; a *eudaimonia* é, assim, a realização completa e harmoniosa de fins primários, fins primários sendo aqueles fins em vista dos quais todas outras coisas são feitas. Nossas ações dirigem-se todas à realização de fins primários; a *eudaimonia* é a realização desses fins primários num todo coerente (ZINGANO, 1994, p.11-12).

Portanto, a determinação do conteúdo material da felicidade, que é a tarefa seguinte da nossa investigação, esclarecerá melhor sua verdadeira natureza e consistirá em defini-la conforme as especificações encontradas em *EN* I.7, isto é, a felicidade como atividade segundo a virtude perfeita, ou, segundo a virtude moral acompanhada de virtude intelectual, ou ainda, se preferimos usar a linguagem usada por Aristóteles, “atividade da alma”. Mas antes será necessário a Aristóteles enfrentar a ideia do bem platônico e a concepção popular de felicidade.

1. 2 A Natureza da Felicidade

A abordagem iniciada no início da *EN* já lançara luzes suficientes sobre as pretensões aristotélicas em relação ao bem; o filósofo mostra, em termos teleológicos, que o assunto referente ao bem tem um ponto de partida e um ponto específico de chegada. Agora, convencido de seus pontos de vista, a discussão que se segue é nada mais que a extensão da sua argumentação, visa garantir que o indivíduo que almeja/deseja o bem esteja lidando, na verdade, com algo real, alcançável, e de um determinado tipo. Caso contrário, não há condições mínimas para a felicidade individual.

1. 2. 1 A Ideia do Bem

De acordo com a concepção Platônica encontrada no *Fédon* (100 c-d) e na *República* (517 b-c), mas principalmente, a partir deste último diálogo, Platão – basicamente – admite que há apenas uma única ideia de bem e desvinculada da realidade da experiência, que apenas essa ideia é perfeita e duradora e que todos os outros bens são bons pela participação aproximativa nessa ideia (WOLFF, 2010, p. 30). Isso significa que nosso conhecimento do bem terá um movimento ascendente, e que a investigação obedece à mesma lógica ascendente começando pelo Bem suprassensível (BROADIE, 1993, p. 21). Não apenas isso, segundo MacIntyre (1998, p. 40), Platão admite uma única ciência para investigação desta forma de bem, mas nesta escalada do conhecimento, como enfatizam Fronterotta e Brisson (2011, p. 62), somente o filósofo – graças à dialética – poderá atingir as essências eternas, as quais têm em seu cimo aquilo que Platão chama de Bem.

Iñigo e Bonet (1998, p. 48-49), observando essas suposições platônicas, preferem partir por uma análise mais modesta, o ideal aristocrático, entendido como horizonte que, articulado pela admiração do espectador passivo dos feitos heroicos, teria se escondido na base da ética de Platão; e que isso pode ter motivado o mestre ateniense a efetuar aquilo que poderíamos chamar de “salto”, que culminará no “conhecimento sobre um *Bem* supraterrestre, para o qual o homem, do fundo de seu ser, é projetado...”. Esse Bem pode ser alcançado em um longo processo de transformação da psique. Com isso, Platão partiria de uma teoria aristocrática, na qual o espectador passivo do poema homérico só pode dar a seus heróis admiração e submissão. Apesar da divisão que ocorre entre os cidadãos da *República* platônica, pelo menos alguns deles podem ser educados para esse processo de aproximação ou semelhança com o Bem.

A razão da ruptura de Aristóteles com esta concepção, baseia-se nas diferentes dificuldades relacionadas a esse bem abstrato (nosso foco mantém-se concentrado sobre a estrutura da argumentação). Na ética, diz Aristóteles, devemos partir daquilo que nos é conhecido, sem pular ou fazer salto, e isso significa levar em conta o que realmente consideramos bom em todas as vertentes.

Platão levantou muito bem esta dificuldade e procurou saber se o caminho que vem dos princípios fundamentais é o mesmo que vai na sua direção [...] Temos, pois, que começar a partir de coisas familiares, classificando-as de duas maneiras: aquelas que nos são relativamente mais familiares e aqueles que o são absolutamente. Talvez tenha de se começar pelas coisas que nos são mais familiares (*EN* 1095 32a – 8b).

É respeitando este ponto de partida que “alguém que ouvir falar das manifestações de nobreza e sentido da justiça nas ações humanas e, em geral, sobre o que diz respeito de modo essencial à perícia política terá de ser conduzido por processos corretos de habituação”. Não só há problema em relação ao lugar de partida, mas há também em relação à ideia ou forma do bem. De acordo com Aristóteles, os bens normalmente reconhecidos têm “relatos distintos e diversos no que diz respeito à sua bondade, e enquanto bens. O bem, portanto, não é algo comum que responda a uma Ideia” (1096 b 23-24).

Aristóteles afirma que tal concepção ignora o fato de que “o bem se diz de tantos modos quantos se diz (o) ‘ser’”; para o Estagirita, assim como o ser se diz de muitas maneiras, segundo as categorias, assim também é em relação ao bem. Segundo a substância, o bem é atividade pura (o divino ou intelecto); segundo a qualidade, ele é a ‘excelência’ ou ‘virtude’; em termos quantitativos, o bem é ‘a justa medida’, ‘sem excesso’ e ‘sem falta’; já segundo a ação e a paixão, é ‘o desejo racional’, etc. (EN I.6.1096a 24-28).

Além disso, Aristóteles entende que as frases que Platão usa para explicar o conceito de Forma do Bem não são de fato explicativas. Ele questiona o que estão querendo dizer com a expressão “cada coisa em si própria”, uma vez que na expressão “o humano em si próprio” e na expressão “o humano” há um único sentido definidor: o do humano (EN I.6.1096b 1-3). Ora, argumenta Aristóteles, falar do bem “em si” ou “como tal” não acrescenta nada claramente ao bem. Chamar a Forma de eterna é enganoso: o fato de algo durar para sempre não a torna melhor, assim como a brancura duradoura não é mais branca do que a brancura efêmera.

A duração não imprime mais realidade ontológica nas coisas. O ser não é mais, devido à sua capacidade de persistir em proposições que parecem se distanciar do contexto urgente da realidade que as origina. Nada escapa à temporalidade, canal e sustentação de tudo o que é real. A possível salvaguarda do tempo efêmero em que se consome a existência individual é a linguagem, que preserva, em suas conexões intersubjetivas, a possibilidade de superar os limites de cada subjetividade que a utiliza. Durar muito não é, então, durar mais. A repetição não aumenta a entidade substancial do real, que nunca pode ultrapassar a cadeia do tempo. A única possibilidade de mudança é o progresso, o desenvolvimento crescente da vida; mas isso não implica a construção de uma entidade que, “fora do tempo”, se liberte da destruição, inevitavelmente implícita na dialética da mudança (IÑIGO e BONET, 1998, p. 48-49; 1. 6, 1096b3-4).

Ademais, para Aristóteles, o bem no sentido platônico não tem relevância para nós humanos, cujos interesses são voltados aos bens possíveis de alcançar. Vejamos sua argumentação nos comentários de MacIntyre:

o conhecimento da Forma de Platão não tem utilidade para aqueles que estão de fato envolvidos nas ciências e ofícios nos quais os bens são alcançados; eles parecem ser capazes de passar sem esse conhecimento perfeitamente bom. Mas o cerne da crítica de Aristóteles a Platão está na frase: "Pois mesmo que haja algum ser unitário que é o bom, predicado de coisas diferentes em virtude de algo que compartilham ou existindo separado por si mesmo, claramente não seria algo para ser feito ou alcançado por um homem; mas isso é exatamente o que estamos procurando". Ou seja, bom no sentido em que aparece na linguagem humana, no sentido daquilo que os homens procuram ou desejam, não pode ser o nome de um objeto transcendental. Chamar um estado de coisas de bom não significa necessariamente dizer que ele existe ou que seja possível relacioná-lo a qualquer objeto que existe, seja transcendental ou não; é colocá-lo como um objeto de desejo adequado. E isso nos traz de volta à identificação do bem com a felicidade no sentido de εὐδαιμονία (MACINTYRE, 1998, p. 40-41).

Neste momento da argumentação, nesta insistência de Aristóteles em remontar/reconduzir-nos de volta a um bem eminentemente humano, que é a felicidade, a análise de Iñigo e Bonet (1998, p. 48) vai enfatizar um ponto que parece implícito na análise de outros autores: trata-se do dispositivo sobre o qual está construída toda narrativa, a saber, o bem, ou "o viver bem", enquanto possibilidade ou consequência duma racionalidade ou *lógos*.

Sendo a vida ética um bem, isto é, uma vida que tem que ser vivida, e o homem é o próprio princípio desta mesma ação, então, o Estagirita não poderia andar a perseguir um Bem absoluto, nem uma ontologia ou metafísica bruta da moralidade, mas uma filosofia prática que tende, com efeito, ao cumprimento desta práxis moral.

Pois a sociedade, neste caso, a *Pólis*, composta de "seres vivos" (*zóa*) movidos por instintos implacáveis, é o *lócus* desta vida (Pol. 1 2,1252b28-30). Em outras palavras, o viver bem, essa vivência de racionalidade que nos mantém atrelados às coisas que conhecemos melhor, implica em valores e, por assim dizer, devemos estar bem-educados neles (1095b 6 – 7) a fim de que sejam sólidos. E a única garantia para que eles sejam sólidos, é respeitar o seu ponto de partida. (EN 1095b 4-5).

Essa conquista da racionalidade, portanto, não teria sido possível se fosse deslocada do seu *lócus* para a outra realidade; a solidariedade do grupo humana requer surgir-se do impulso da vida, a única que tem condições de criar (dentro deste animal) uma substância superior ao instinto apenas de sobrevivência. A reflexão sobre um tipo de vida superior, bem como a ação

que a torna acessível, constitui, assim, um avanço importante nesse sentido; a razão por que continua a ser a tonalidade por trás de toda sua argumentação.

O apelo aos princípios fundamentais e do ponto de partida, isto é, as coisas familiares a nós, implica em conhecimento que possibilita agir em conformidade com as virtudes: essas são coisas familiares, nobres e justas, e por elas devemos começar – daí a exigência para que seu público tenha experiência mínima da vida (1098b 10-). Começar por este âmbito não demanda, na opinião de Aristóteles, uma formulação clara em regras e preceitos tradicionais (1095 b 6-7), e sim, uma percepção educada, capacidade que vai além da aplicação de regras gerais para dizer o que é necessário para a prática das virtudes em circunstâncias específicas. Isso não implica descartar o conhecimento do fundamento de um determinado conteúdo ético com o qual estou envolvido. Não se trata disso, mas

Na ausência de qualquer fundamento prévio, Aristóteles e seu público procederão sem ele, especialmente porque aceitar esses valores como pontos de partida não é um compromisso absoluto que proíbe uma reavaliação crítica ao longo do caminho. Os dados de valor da ética, como os dados perceptuais a partir dos quais começa a ciência natural, podem ser modificados e corrigidos, mas apenas uns contra os outros e à luz de deduções para as quais alguns deles devem servir como premissas (BROADIE, 1993, p. 22).

Isso mostra, grosso modo, que o paralelo com a ciência – diferentemente de Platão – é útil apenas até certo ponto. O objetivo dela é construir teorias que irão explicar os fenômenos ou fornecer uma estrutura dentro da qual os fenômenos entrem em ordem, independentemente de como sejam julgados. Mas, no fundo, Aristóteles procurará mostrar como as coisas que normalmente valorizamos estão relacionadas ao fim supremo e por que vale a pena valorizá-las, ao invés de ordená-las em vista de uma imagem intelectualmente cristalizada de bem, separado em si (*EN* I.VI.1096b 33-a1).

Ele argumentará, por exemplo, que o prazer é um bem, e bom em si mesmo, embora não deva ser buscado sem restrições, uma vez que ele obtém seu valor da atividade particular a qual ele presta¹¹. Deste modo, Aristóteles irá redimir várias esferas da vida. A negação de sentido aos valores existenciais (em detrimento duma ideia intelectualizada), já havia repercutido profundamente, fazendo com que, no domínio da linguagem, por exemplo, as palavras fossem corroídas do seu significado. No campo da ética, os conceitos começam a se instalar em uma vida genérica, em uma forma irreal de objetividade que, na tentativa de fazê-

¹¹ Como exemplo dessa relação de valores, ver VI.1096b 10-25.

los sobreviver como símbolos, os arranca da própria matriz de significados (IÑIGO, BONET, 1998, p. 52, 54).

O filósofo insiste em afirmar o caráter relativo do bem, e ao fazê-lo, ele cria uma forma de contemplação que inclui a realidade e começa pela realidade. Ele mostra, portanto, que é essa linguagem “efêmera” (essa forma de racionalidade) que nos leva a descobrir as verdadeiras condições de possibilidade da existência humana. Sendo assim, uma busca por "contemplação", qualquer defesa da vida teórica e o ideal do sábio, que ignora esta existência, esta temporalidade ou realidade, é questionável.

Mas não apenas isso, ainda há no âmbito da crítica à agatologia platônica, a questão concernente ao estatuto epistemológico da Ética como ciência prática. Relativamente a este ponto, Aristóteles, recusando a estratégia do platonismo de subordinar a excelência da práxis à regulação de uma ciência teórica, reconhece a possibilidade de se compreender a excelência da práxis a partir de princípios imanentes à própria práxis e, ao assim fazer, efetua uma emancipação da práxis em relação à racionalidade teórica que é a base para a fundação da Ética como um ramo autônomo do saber filosófico.

Para o Estagirita, embora a práxis humana possua uma inteligibilidade, ela se efetiva em um domínio ontológico precário e contingente, o domínio das coisas que dependem de nós e que são como tais objeto de deliberação e escolha, o que lhe impede de ser reduzida à cientificidade e à racionalidade perfeitas que vigoram no campo do pensamento teórico.

Isso significa que a Ética não é, para Aristóteles, uma ciência apodítica ou demonstrativa e que não há, no ensinamento aristotélico, uma filosofia política e moral de caráter necessário e geométrico. Na verdade, contrariamente ao que se pensou por séculos (em virtude, sem dúvida, da crítica de F. Bacon), o filósofo se mostra avesso à ideia de aplicar os procedimentos dedutivos da lógica silogística em todos os ramos do saber, tal como será proposto, por exemplo, por Hobbes e Espinoza (OLIVEIRA, 2011, p. 163-4; BERTI, 2012, p.162). Mas se é assim, qual é o método da Ética? Como a Ética deve proceder para abordar seu objeto? Pois bem,

a abordagem mais apropriada ao seu status ontológico é, segundo o filósofo, uma abordagem “tipológica”¹², isto é, uma abordagem que renuncie à acribia

¹² Sobre esse ponto, Oliveira indica os comentários de E. BERTI, *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, p. 115-128. Neste local da obra indicada, a expressão “abordagem tipológica”, que faz parte do projeto metodológico de Aristóteles na *EN*, é explicada por Berti como uma expressão que se baseia na oposição

e ao rigor do discurso apodíctico e axiomático (cujo paradigma é, para Aristóteles, a geometria), e se contente em exhibir a verdade que lhes é própria de modo aproximativo ou “grosseiro”, sob a forma de um esboço (OLIVEIRA, 2011, p.164).

Mas, para Aristóteles, a instabilidade e a imprecisão das coisas humanas não apenas exigem uma metodologia adequada, como também solicitam uma racionalidade que devemos conceber como responsável pela condução da *práxis* humana; isto é, uma forma própria de racionalidade ou sabedoria que, diferenciando-se da racionalidade pura que caracteriza a *episteme* em seu sentido mais estrito e elevado, seja capaz de ajustar-se ao dinamismo circunstancial de suas flutuações (OLIVEIRA, 2011, p. 165). Tal forma de sabedoria pensada para se ajustar ao horizonte humano é precisamente a que o Estagirita vai desenvolver com sua doutrina de prudência (*phrónesis*), que será objeto da nossa investigação no penúltimo capítulo desse trabalho.

1. 2. 2 A Discussão sobre o que é a Felicidade

O que é a felicidade? Na busca por resposta para a esta questão, tanto na presente seção quanto na próxima, a discussão se desenrola com a incidência, por um lado, sobre o critério ou característica da própria felicidade e, por outro, sobre a natureza humana.

Quanto ao que se entende propriamente por felicidade, há um enorme “problema de ordem” em torno do assunto. Cada um concebe a felicidade de acordo com suas preferências pessoais: uns acreditam que a felicidade está nos prazeres do corpo (esses são o vulgo); para outros (considerados mais nobres), ela está nas honrarias políticas; para outros, porém, a felicidade consiste na atividade filosófica (EN I.4.1095a 24-27; 1095b16-18). Ou seja, para uns é uma coisa, para outros é outra coisa; para quem está doente é a saúde, para quem é pobre, a riqueza, etc.

As três primeiras opiniões sobre a felicidade são depois consideradas por Aristóteles como três formas de viver a vida (EN 1095b 16-18). A primeira, ele considera a vida dos animais, portanto, indigna; diz ele: “A maioria dos homens parece estar completamente escravizada e preferir uma vida dos animais de pasto. Encontram um sentido aparente para as suas formas de vida (...)”. Já a segunda (a vida política), é identificada com a honra, sendo

estabelecida pelo filósofo grego entre os termos *typos* (“esboço”, “esquema geral”, “aproximação”) e *akribeia* (“rigor”, “exatidão”). Cf. EN II, 1104 a 1, 1107 b 14-15.

assim, se mostrou, de alguma forma, incompleta. A honra não é identificada como o bem final porque depende muito mais de quem a concede do que de quem a busca, sendo o bem algo próprio do homem e difícil de lhe ser retirado, assim como são próprias as excelências morais (EN I 5 1095b 22-25). Diz ele:

Na verdade, a honra quase que é o fim último da vida dedicada à ação política. Este bem que perseguem não deixa, contudo, de ser um bem mais superficial do que aquele de que estamos à procura. É evidente que, pelo menos, para estes, a excelência é mais poderosa do que a honra. Talvez, pois, se possa supor que a excelência seja mais propriamente o objetivo final da vida política. Ainda assim, ela própria parece ser incompleta (EN I.5.1095b24-32).

Assim, Aristóteles mostra que as honrarias políticas e excelências morais são superficiais e abaixo do nível daquilo que é esperado. É necessário ainda descobrir em qual critério Aristóteles se baseia para desqualificar esses modos de vida. No livro décimo (X.6-8) encontramos o argumento semelhante, porém, com uma certa diferença no princípio: Aristóteles afirma que se partirmos da consideração de que a felicidade é uma atividade, tal como foi dito nas análises precedentes, e levarmos em conta que algumas dessas atividades são necessárias apenas como meios para algo, enquanto que há algumas que podem ser escolhidas por si mesmas, isto é, por possuírem valor intrínseco, então, diz Aristóteles, “temos que supor que a felicidade é uma certa atividade das que são escolhidas segundo si próprias enquanto fins e não das que são meios para quaisquer outros fins, porquanto a felicidade não carece de nada; basta-se a si própria”.

Dissemos, então, que a felicidade não era nenhuma disposição, pois, desse modo, poderia estar presente em quem passasse toda a sua existência a dormir, tivesse uma vida de vegetal ou se encontrasse numa situação de extrema infelicidade. Mas, se as consequências não satisfazem, e supusermos que a felicidade é mais uma certa atividade, tal como foi dito nas análises precedentes, [e que por sua vez] há atividades que são necessárias e escolhidas como meios para fins, outras que são possibilidades de escolha em si próprias (como fins) é evidente que temos que supor que a felicidade é uma atividade das que são escolhidas segundo si próprias enquanto fins e não das que são meios para quaisquer outros fins, porquanto a felicidade não carece de nada; basta a si própria (EN 1096a 33-b5).

Em outras palavras, entre os dois tipos que foram mencionados, a felicidade é do tipo daquelas que são buscadas por si mesmas, sendo que ela se basta a si mesma. Na passagem anterior, uma das formas de vida que lá aparecem foi considerada incapaz de garantir a felicidade por ser superficial e abaixo daquilo que é buscado; já nesta última a eudaimonia é entendida como bastando a si mesma. Ora, uma vez que aquilo que é buscado – a *eudaimonia*

– é algo que se basta a si mesma, então está esclarecido que Aristóteles tinha em mente, o critério de finalidade e autossuficiência¹³.

Com base neste mesmo princípio, Aristóteles será mais categórico: “o descanso (o lazer) não é um fim último, ele existe em vista de outra atividade”, e “a vida feliz parece ser a que existe de acordo com a excelência. Uma tal excelência só pode ser vivida com seriedade e não no meio da brincadeira”: porque “as coisas sérias são superiores em relação às ridículas, as fúteis, menos sérias, etc” (1176b 35-a2). Todavia, contrariamos esses princípios, porque “as brincadeiras que geralmente gostamos de fazer não as escolhemos como meios para outros fins, ao invés disso, as escolhemos como fins em si mesmos; e como resultado, sofremos mais prejuízo do que proveito, porque por elas nos descuidamos de corpo e posses”. Por exemplo, a maioria daqueles que são tidos por felizardos costuma se refugiar nesse tipo de formas de vida; e quando são versados nele chegam a ganhar a reputação junto aos tiranos, pela sua dedicação em agradar e suprir os desejos dos senhores... e isso pode ser visto, diz Aristóteles, “como índice de felicidade porque os poderosos costumam passar a vida a divertir-se” (1176a 10-16).

Com essa abordagem, Aristóteles reverbera o que ele havia introduzido no início da nossa seção, sua plena consciência de que, individualmente, nossa concepção de vida tende sempre a se fragmentar. Todos nós podemos concordar em relação à ideia de que o fim que cada indivíduo busca se chama felicidade; contudo, o que isso realmente é na prática, o que cada indivíduo quer obter, difere de pessoa para pessoa, de modo que as pessoas não concordam entre si sobre o que é felicidade (1095a14-22). Isso pode parecer implausível, mas Aristóteles está a partir do pressuposto de que na vida prática as pessoas não andam em busca da mesma coisa o tempo todo. Ele diz que uma única pessoa pode mudar de ideia sobre a natureza da felicidade, dependendo de suas circunstâncias. Quando for pobre, pensará que felicidade é riqueza; quando ela está doente, pensará que é saúde (1095a23-25). O que Aristóteles estava pontuando não é dúvida para ninguém, a felicidade chega a ser a boa saúde para um doente, especialmente para quem se encontra em estado grave; a pessoa faz da saúde sua maior preocupação e foco de vida. Ela pensa e fala sobre isso o tempo todo, suporta

¹³ De acordo com Cruzer (2017, p.422), a maioria dos especialistas acredita que em X. 6-8, Aristóteles usa os critérios de finalidade, completude, autossuficiência e outros, para descaracterizar a vida de diversão e acentuar a concepção de felicidade. Ainda segundo ele, essa visão é aceita não apenas por intérpretes que leem I 7 e X 6-8 como consistentes, mas também por aqueles que os leem como inconsistentes. E é aceito tanto por intelectualistas quanto por inclusivistas. J. Cooper, 'Contemplation and Happiness: a Reconsideration', *Synthese* 72 (1987), 187-216, p. 205); para mais detalhe e a extensão dessas referências, ver J. CURZER, Howard (2017). *Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics I.7 and X.6-8*.

tratamentos dolorosos por isso; submete-se a dietas e todos os tipos de restrição alimentar, caso isso seja necessário.

Deste modo, não é difícil determinarmos a concepção de felicidade de uma pessoa, basta descobrir o único fim para o qual convergem suas mais importantes preocupações e atividades. Isso é o que se verifica com as pessoas que se dedicam a propiciar prazer aos seus senhores tiranos, quando a reputação visada se torna o objetivo fundamental daquele que serve, enquanto para os senhores que são servidos, o que importa é o prazer ou a diversão.

Portanto, Aristóteles não está fazendo a afirmação implausível de que na esfera da vida concreta os indivíduos visam obter a mesma coisa a fim de concretizar seus sonhos. Em vez disso, ele está fazendo a sugestão mais provável (embora ainda controversa) de que, em cada ponto, o objetivo de vida de todos pode ser alguma coisa boa ou outra.

Contudo, o humano não está abandonado em um terreno de subjetividade como se fosse um átomo flutuante; há um *télos*, uma linha a partir da qual podemos reconhecer, dentro duma pluralidade de desejos, aquilo que merece se constituir como o fundamento da nossa existência. É graças a esse critério que o Estagirita volta a tecer sua crítica:

Este tipo de homens não é talvez o melhor indício, porquanto a excelência e o poder de compreensão, de que dependem as atividades sérias, não existem necessariamente no exercício do poder. E lá por estes homens nunca terem provado o sabor de um prazer puro e próprio do que é livre, mas sempre se terem refugiado nos prazeres do corpo, não se pode pensar que estes prazeres são escolhas preferíveis, pois também as crianças acham que as coisas que dão mais valor para elas são as melhores que existem. É portanto compreensível que, tal como o valor das coisas é diferente para as crianças e para os adultos, a mesma diferença se verifique entre os vis e os excelentes. Tal como foi então já dito frequentemente, as coisas com valor e agradáveis são as que para parecem ao sério terem valor e serem agradáveis. Para cada um é uma possibilidade de escolha absoluta aquela atividade que existe de acordo com o modo de ser que lhe é próprio; para o sério essa atividade é [escolhida] de acordo com a excelência (EN I.1176a 18-28).

É neste contexto (guardando as devidas proporções, claro) que Aristóteles antecipa a muitos autores contemporâneos. Entre eles, citamos, por exemplo, o Viktor Frankl; na busca de uma orientação do *lógos* (embora o autor antigo vincule essa orientação à *razão* e Frankl, à *consciência*), ambos buscaram encontrar a ordem da vida individual e prática (ou sentido da existência) a partir da dimensão superior da vida humana¹⁴. Para Aristóteles, esse sentido

¹⁴ Para se estudar a possível relação entre os dois autores, isto é, a relação entre o “Bem humano” em Aristóteles e o “Sentido de Vida” em Viktor Frankl, os livros mais indicados de cada um para se começar são: *Ética à Nicômaco* e o *Em Busca do Sentido: um psicólogo nos campos de concentração*.

encontra-se sempre em coisas sólidas, sérias e nas excelências/atividades que podemos cultivar nas circunstâncias reais das relações políticas (vida bem vivida). Como o Estagirita irá assinalar mais claramente, a razão é a melhor maneira de se acertar o supremo fim do homem, um estilo de vida mais coerente; qualquer erro no caminho da racionalidade, estamos fadados a trocar os fins pelos meios, perdendo-se aquilo que é fundamental.

Portanto, de modo geral, à luz do critério de suficiência e finalidade, os quais Aristóteles certamente pode ter em mente (se comparado esses livros *EN* I.1095b 22 – 1096a 5 e X.1176a 30–1177a1-10) nenhuma daquelas formas de vida é “absolutamente completa, perfeita e carente de nada”, muito menos a vida voltada a busca de riqueza tem essas qualificações, mas unicamente a *eudaimonia*.

Ou seja, ao propor esta eliminação, Aristóteles não está a ser incoerente eliminando do rol da *eudaimonia* aquilo que é constitutivo: a vida política de longe já deu provas de ser já no início da *EN* (ocupação de homens refinados 1094b 22) um elemento essencial a ser encontrado pelo indivíduo que almeja a vida feliz! Contudo, a política é diferente duma simples honra que dela se pode usufruir por aqueles que se consideram bons e moralmente excelentes ao ponto de passar a idolatrar a virtude como se fosse o objetivo supremo da vida.

Assim, como se pode ver, ainda após a ruptura com as formas platônicas do bem, e tendo se voltado para a filosofia que observa o mundano, Aristóteles mantém-se atento contra um eventual reducionismo ético. A ética deve ser autônoma, mas isso não significa que ela deva abandonar a verdade. No período homérico, por exemplo, a moralidade não era autônoma; a lei que dá unidade (o sentido) ao mundo humano encontrava-se – em Homero – incorporada às representações religiosas (ABAGNANO, 1969, p. 27; IÑIGO e BONET, 1998, p. 100). Mas com o aparecimento da *eudaimonia* como consequência da atividade política, o contexto muda: passa a ser o empreendimento coletivo ou então do indivíduo que almeja esse bem coletivo e se empenha (a reunir condições) para isso através da harmonização da vida privada e de tudo quanto tende a se desagregar, se desarmonizar para a bestialidade e para infelicidade.

Portanto, à luz das evidências destas passagens (*EN* 1095b 22 – 1096a 5), vimos que, após descartar categoricamente a identificação do prazer com a felicidade, o filósofo considera, em seguida, a honra como superficial, insegura ou instável, por oposição ao bem ou a felicidade, que é algo estável e próprio, uma vez que, depois de ser adquirida,

difícilmente pode ser retirada. Não obstante essa falta ou desvantagem, a honra está a serviço da vida virtuosa, a qual é considerada estável por natureza, e é visando encontrar tal estabilidade (que é própria da virtude) que as pessoas buscam a honra. Neste sentido, a própria busca de riqueza, considerada algo de caráter meramente útil, pode estar na mesma situação de instabilidade que a honra, uma vez que o útil é apenas um meio para um fim – o que a coloca, assim, abaixo da virtude; contudo, segundo Aristóteles, a vida virtuosa também é, por si mesma, incompleta, enquanto a *eudaimonia* (parafraseando a passagem em questão) deve ser algo completo (que inclui/contém nela mesma – ou que é capaz de incluir – todos os bens inferiores).

Todavia, com relação ao prazer, não ficou completamente claro (nessas passagens *EN* 1095b 22 – 1096a 5) por que Aristóteles o descarta categoricamente do rol da felicidade considerando-o um estilo de vida animal – embora a menção a Sardanapalo¹⁵ faça entender que o referido prazer diz respeito a apetites relacionados a comida, bebida, brincadeira, sexo e coisas parecidas. Diante desta descaracterização, Aristóteles irá testar seu argumento através do que se convencionou chamar de “argumento da função”, a fim de resolver o impasse.

1. 2. 3 *O Argumento da Função*

Grech define o argumento da função como sendo o processo através da qual Aristóteles chega à descoberta da função própria do ser humano. Por esta razão, é indispensável começar a nossa abordagem pela AF, como via para a compreensão daquilo que Aristóteles, efetivamente, quer ensinar com o tema da *função* (GRECH, 2010, p. 10).

Aristóteles argumenta no Livro I, Capítulo 7, da *EN* que, para aqueles que têm uma função ou atividade característica, o seu bom desempenho está nessa função (I.7.1097b25-28). Aristóteles passa a examinar a função humana como Platão faz na *República*¹⁶. O Estagirita argumenta que o que implica possuir uma função, digamos, como um flautista, é que o bem de um flautista reside em tocar bem a flauta. Platão já argumentava de maneira semelhante que o bem de uma arte nos fornece um bem específico, não o geral. Por exemplo, um médico

¹⁵ O rei mítico assírio, de quem temos duas versões do seu epitáfio, registradas por Ateneu. A primeira diz: “Come, bebe, brinca, porque tudo o resto não vale o estalar de dedos”. A segunda diz: “Eu tenho aquilo que comi, e as delícias de amor com que exultei e sofri” (ver a explicação de CAEIRO em nota localizada na p. 234 de sua tradução da *Ética a Nicômaco*).

¹⁶ Ver Platão. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972. (I. 346 a 4-5)

que pratica bem a medicina nos dá boa saúde, e um capitão de navio que é especialista em navegação nos fornece segurança no mar. O que é comum entre Aristóteles e Platão é que primeiramente examinaram bens específicos, o que significa para um ser humano se dar bem como médico ou capitão de navio. Mas Aristóteles se questiona se um homem, enquanto ser humano, tem uma função própria. Pois na função, algo comum à humanidade, é onde 'estaria localizado o bem de cada um'! Sendo assim, "como pode um carpinteiro ou um sapateiro ter certas funções e atividades, e nada semelhante para o ser humano, o que significa deixa-lo naturalmente inoperante?" (I.7.1097b 30-33)

Grech (2010, p. 8) considera esta questão retórica. Mas seja como for, o nosso filósofo expressa uma curiosidade lógica, a “função” deveria ser algo derradeiramente humano: mediante ela o especialista visa e realiza um fim específico. Percebe-se que Aristóteles precisa antes encontrar a resposta sobre a função, de que se tratava de algo universal, porque tudo quanto existe é adotado de alguma função na qual a coisa faz aquilo para qual existe (I.7.1097b 30-33); só então Aristóteles volta-se para abstrair o que será universal aos humanos, a saber, “a função própria”; por isso ele se detém agora a examinar as partes do ser humano. Como resultado do exame da função humana feito atrás, o filósofo conclui que é necessário eliminar as formas de vida – candidatas – que não são peculiares aos humanos. Se há uma característica distintiva dos seres humanos, pensou Aristóteles, não pode ser simplesmente a função de viver, porque as plantas também o fazem. Aristóteles olha para diferentes coisas que os humanos fazem: comem, crescem, vivem, percebem e observa que as plantas e os animais também se envolvem neste tipo de comportamento (I.1098a1-4). Portanto, essas coisas, embora os humanos cresçam, vivam, percebam etc., não podem ser o diferencial característico dos seres humanos. Embora seja bom para um ser humano comer o tipo certo de comida e dormir uma boa quantidade de sono, essas atividades não são peculiares a um ser humano; comer bem, para um cachorro, por exemplo, é bom. Portanto, o bem para os seres humanos, estando localizado no que é a função peculiar do ser humano, não pode ser algo que seja compartilhado por plantas ou animais. Seria absurdo chegar a uma conclusão sobre a função característica dos humanos que era compartilhada com muitas outras formas de vida, como bois, cavalos e plantas, pois isso implicaria que não há um fim que os humanos visem caracteristicamente e que nos separa desses organismos. Tendo chegado a esta conclusão, Aristóteles deve voltar agora à análise da função propriamente humana.

Mas antes, é necessário remontar ao fato de que, pelo menos, é possível deduzir agora a razão por que Aristóteles, em momento atrás, rejeita o prazer (o estilo de vida de Sardanapalo) como candidato à felicidade (1095a 15-17). Neste segundo momento, Aristóteles acaba de mostrar que o bem humano, isto é, o “viver bem”, ou, “melhor ainda”, a vida a qual “buscamos”, não pode ser aquela voltada à alimentação, bebida e outros prazeres desse tipo, por se tratarem, evidentemente, de coisas produzidas pelo apetite e pelo corpo, que compreendem a dimensão meramente sensível da nossa humanidade, a parte, portanto, que compartilhamos com outros seres, como vimos na descrição acima (1095a 19-21). Ou seja, fica claro assim o tipo de prazer que o filósofo desclassifica do rol da felicidade, um prazer apenas limitado ao biológico e ao sensível.

Em virtude desta conclusão, é fundamental fazer dois breves esclarecimentos aqui na medida em que avançamos. O primeiro é que, para o leitor filosófico moderno, é, de um modo geral, surpreendente que uma reflexão ética assuma como seu objeto central o princípio da felicidade e não o dever, a norma moral, a obrigação ou algum tipo de regra. Por que Aristóteles efetuou esse procedimento, fazendo da *eudaimonía* o centro de sua filosofia prática? Não há nada de óbvio nisso. E, de fato, desde Kant tornou-se comum pensar a Ética preferencialmente como uma reflexão de caráter deontológico, centrada na tentativa de explicar racionalmente a questão dos fundamentos do dever ou da lei moral. Nessa linha de pensamento, Kant chegava mesmo a considerar que a felicidade jamais poderia ser concebida como o fundamento da moralidade porque a felicidade constituía, segundo ele, um conceito meramente empírico, relacionado a nossas inclinações sensíveis e ao nosso desejo de bem-estar. É por isso que, na perspectiva kantiana, o fato de todos os homens desejarem a felicidade não torna a felicidade um princípio moral.

Em face disso, é preciso explicar que o que Aristóteles entende por felicidade nada ou pouco tem a ver com o que hoje é representado por esse termo. Para Aristóteles, a felicidade, com efeito, não se constitui como um mero sentimento de prazer ou de bem-estar, mas sim como um fenômeno relacionado à realização da perfeição de nossa natureza, por meio da ativação daquela função que nos é mais própria (a racionalidade), algo que possui um valor moral intrínseco. Eis porque na filosofia prática aristotélica é possível se falar em uma “moralidade da felicidade”, segundo a expressão de J. Annas, em sua obra *The Morality of Happiness*. Isso significa que a concepção aristotélica de “felicidade” não é desprovida de uma certa normatividade.

De resto, é levando em conta essa especificidade semântica e conceitual do termo *eudaimonia* em Aristóteles que alguns tradutores e comentadores anglófonos do filósofo propõem verter esse vocábulo grego, no inglês, não mais por “happiness”, mas sim por “fulfillment” ou “flourishing”. A nosso ver, não existe problema algum manter a tradução convencional de *eudaimonía* por “felicidade”, desde que efetuem os esclarecimentos filosóficos adequados.

O segundo comentário que se deve fazer é explicitar aqui o fato de que o argumento funcionalista que Aristóteles desenvolve neste trecho da *EN* pressupõe a cosmologia teleológica do filósofo e sua representação do universo como uma ordem ontologicamente hierarquizada e fechada, cuja economia é finalisticamente estruturada, e em que cada ente se move a fim de efetivar a sua forma própria e cumprir, portanto, a função que lhe é específica. Como esclarece Lesley Brown na introdução da tradução de D. Ross publicada pela Oxford University Press,

Aristotle is drawing on a key assumption from his philosophy of nature. There is a way human beings ought to be and ought to live. This is not because God created them for a purpose — something Aristotle did not hold — but simply because they are a certain kind of living being, and every living species has its own work or function. Human beings have many capacities — Aristotle calls them capacities of soul, but by soul he just means that in virtue of which a thing is alive. Some are shared with lower animals; reason is the capacity that sets man apart. So, since the function of a kind of being is what is special, not what is shared, reason is the key to the best human life (BROWN in ROSS, D. *The Nicomachean Ethics*, 2009, p. xi)¹⁷.

Esse ponto importante é geralmente negligenciado pelos comentadores de Aristóteles, que, ao tratarem do argumento da função na *EN*, procuram explica-lo tão somente a partir do esquema conceptual da psicologia aristotélica, esquecendo-se de que a psicologia é, em Aristóteles, um ramo da filosofia da natureza e, portanto, uma disciplina que pressupõe a física e seu modelo cosmológico.

¹⁷ Aristóteles está propondo um pressuposto chave da sua filosofia da natureza. Há um modo de ser e um modo de viver exclusivos aos seres humanos. Isso não significa que exista um propósito divino nisso – coisa que Aristóteles nunca defendeu – mas apenas porque são um certo tipo de seres vivos, e todas as espécies vivas possuem tarefa e função específicas. Seres humanos têm várias capacidades – Aristóteles costuma chamá-las de potências da alma, com alma ele simplesmente quis se referir a virtude pela qual algo vive. Alguns são compartilhados com os animais de cadeia mais inferior; a razão, por sua vez, é a capacidade exclusiva ao homem. Assim, uma vez que a função da espécie é algo específico à ele, e não compartilhado com outra, então a razão será a chave para a melhor vida humana.

Uma vez esclarecidos estes pontos e os motivos que fizeram Aristóteles descartar aquela forma de vida como inconsistente e impossível de gerar ou garantir a felicidade, voltemos nossa atenção agora no sentido de consolidar a especificação dessa vida privilegiadamente humana que brota do bom uso da razão. A esta altura da análise, de acordo com Grech,

Aristóteles finalmente se volta para o tipo de vida que parece ser distintamente humano, e esta é uma vida que possui razão, onde possuir razão se refere tanto à habilidade de ser obediente à razão quanto à habilidade de usar a razão para pensar por si mesmo. Somos obedientes à razão quando recebemos conselhos de nossos pais, por exemplo, quando somos aconselhados a estudar muito e a passar menos tempo assistindo à televisão. Então, em certo sentido, a nossa 'posse da razão' significa que somos receptivos aos conselhos de outras pessoas, e Aristóteles argumenta que isso pode ser visto devido ao nosso costume de repreender ou encorajar os outros (I.13.1102b35–1103a1) (GRECH, 2010, p. 9).

Ainda segundo Grech, no outro sentido de 'possuir razão', nós somos criaturas pensantes: observamos e interagimos com o mundo ao nosso redor e usamos nossa capacidade de raciocinar continuamente. A função humana, nossa característica distintiva, é, portanto, levar uma vida ativa na qual as ações estão de acordo com a razão. Ser ativo da maneira que Aristóteles descreve aqui é ser ativo de uma maneira distintamente humana (I.7.1098a7). Essa faculdade de raciocínio é o que permite ao homem buscar o bem do qual os animais e as plantas não participam, a saber, a *eudaimonia* (EN I.7 1097b27-1098a19 & X.8 1178b28-29). A função do ser humano é viver e agir orientado pela razão, isto é, agir em conformidade com a razão. Raciocinar ativamente é a característica distintiva dos humanos. Somos tão humanos quanto podemos ser quando nos engajamos no uso ativo de nossa capacidade de raciocinar, e o excelente uso dessa função característica é o que nos permite potencialmente nos tornarmos *eudaimones*.

Considerando a estrutura dessa argumentação aristotélica, assim como outros seres, outras coisas, o homem possui uma função própria (1098a 8), e uma vez que para aqueles que possuem tal função, seu bem encontra-se no bom desempenho dela (I.7.1097b 27-28), então, a função propriamente humana consistirá em conformar-se excelentemente com a razão (o bom uso da razão). Trata-se da mesma estrutura de pensamento que motivou a tese de que a “*eudaimonia*, o supremo bem do homem, é uma vida ativa daquela parte da alma dotada de princípio racional” (I.7.1098a4-5). De acordo com Grech (2010, p. 10),

ler o FA [Argumento da Função] dessa maneira conduzirá à identificação do bem do homem com a sua função. Analogamente: uma vez que a função de

uma faca é cortar, então, uma faca excelente seria aquela que simplesmente corta. Neste caso, mesmo facas cegas podem cortar: a de manteiga e a de tomate, por exemplo [...] No entanto, identificamos uma boa faca, ao contrário, com uma que é afiada e corta bem. Esta é uma etapa de avaliação separada da etapa descritiva, que afirma que a função de uma faca é cortar. Uma faca muito afiada será uma faca excelente, pois corta muito bem. A função da faca (cortar) é bem executada quando acompanhada por sua própria excelência (agudeza) (GRECH, 2010, p. 10).

Mas o que é que essa analogia então significa para os humanos? Ela simplesmente mostra que identificar a função do ser humano diretamente com o uso da razão é uma leitura incorreta se levarmos em conta o que Aristóteles afirma na passagem seguinte sobre o Argumento da Função:

Se, então, a função do humano é uma atividade da alma de acordo com sentido ou, pelo menos, não totalmente discordante dele; se, demais, a função que um determinado indivíduo particular exerce é genericamente a mesma que exerce o virtuoso nessa atividade (como acontece com a diferença verificada entre um simples tocador de citara e o executante virtuoso desse instrumento, o mesmo se passando a respeito de outras atividades), apenas acrescentando à função em causa a superioridade conformada pela excelência (isto é, a função do tocador de citara é apenas a de tocar citara, mas a do virtuoso é de a tocar virtualmente), se assim é, isto é, se admitimos que a função do humano é uma certa forma de vida, se, por sua vez, essa forma de vida é uma atividade da alma e uma realização de ações conformadas pelo sentido; se ainda, a função do homem sério é a de cumprir estas funções bem e nobremente, e se, finalmente, admitamos que uma ação é bem realizada se for cumprida de acordo com a sua excelência específica – nessa altura, então, o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa (EN I.7 1098a8-1098a18).

O uso da função humana é, portanto, uma condição necessária, mas não suficiente para a *eudaimonia*. Os seres humanos devem e têm uma característica distintiva que nos distingue: uma capacidade racional, e nossa função consiste em agir de acordo com essa capacidade. No entanto, essa função é genericamente a mesma para todos os humanos; o que fará a diferença é a excelência, fator também necessário para entender o que significa para um ser humano se dar bem. Assim como um mau flautista e um bom flautista fazem os mesmos sons genéricos (ou seja, sons de flauta) enquanto tocam a flauta, a pessoa que toca bem a flauta é aquela que dizemos estar se saindo bem como flautista (o bom flautista).

Para Aristóteles, o uso da razão é necessário como uma função genérica, mas usá-la de modo a agir com excelência é o que fará a diferença entre um ser humano funcionando genericamente e um ser humano que está funcionando bem. A bondade das ações de um humano depende do fato das ações serem excelentes, não simplesmente atuar ou agir por agir.

Sendo assim, o homem bom é aquele cujas ações alcançaram a bondade e a excelência: “... uma ação é bem realizada se for cumprida de acordo com a sua excelência específica [...], o bem humano é uma atividade da alma conformada com excelência, por uma excelência específica (EN 1098a 15-16)”.

É nesse sentido, vale salientar, que a ação (a unicamente excelente) é considerada “ação propriamente humana”, além de candidata legitimamente qualificada à vida feliz. Portanto, considera-se legítimo identificar ações excelentes com a *eudaimonia*: “são as ações e o exercício das atividades que dizem respeito à alma humana que dizemos ser a felicidade” (1098b13-17; GRECH, 2010, p. 11; CELANO, 2019, p. 15), ao invés de tentar identificar a felicidade com a função do homem. Os animais não podem ser felizes porque não podem viver de acordo com princípios racionais.

Portanto, a abordagem tem o intuito de nos trazer a estas conclusões sobre nossa função específica, a qual é, efetivamente, a de buscar e atingir a excelência completa. Ora, acredita-se que até aqui, o argumento parece não apresentar problemas significativos. Esses problemas começam a surgir no momento em que se deve especificar qual tipo de vida racional subjaz à concepção relativa à função própria do homem. Qual é a racionalidade em questão? É a racionalidade teórica, já antecipando o livro X (ou seja, a vida contemplativa), ou a racionalidade prática? Se for o caso desta última, que virtude relativa à racionalidade prática está em questão? A *phrónesis* ou a *kurya areté* (virtude própria) explicitada em EN VI 13?

Pois bem, em consequência dessa abordagem que termina com a constatação aristotélica de que “o bem humano ou a felicidade é uma atividade da alma conformada por uma excelência [...] uma excelência melhor e mais completa” (1098a 15-17; 1102a 5), a declaração que assumiu as interpretações que acabamos de delinear, iremos prosseguir com a argumentação de que a excelência perfeita que está envolvida nesse argumento da função se trata da *kurya areté* (virtude própria). Assumir esse ponto de vista já implica caminhar na direção de que “a *eudaimonia* segunda” é aquela produzida pela atividade política: a tese esta ligada claramente ao que foi defendido em EN I.

1. 2. 4 A Felicidade enquanto o Bem Perfeito

Aristóteles afirma no livro I da *EN* que “o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pela melhor e mais completa” (1098a 16); e mais tarde, no livro X, ele diz: “Se, por conseguinte, a felicidade é uma atividade de acordo com a excelência, é compreensível que terá de ser de acordo com a mais poderosa das excelências, a excelência da melhor parte do humano” (1177a 12-13).

De acordo com uma das interpretações comumente feita em torno destas passagens, parece inevitável supor que “a melhor e mais perfeita virtude” de *EN I* é a mesma “virtude mais forte” de *EN X*, a saber, a contemplação. Isto parece plausível. Ao falar de “muitas virtudes” em *EN I*, Aristóteles estaria propondo uma lista do tipo “coragem, temperança, magnanimidade e todas as outras virtudes morais particulares, mais prudência-contemplação”, esta última sendo a virtude perfeita. Desta lista, supõe-se que Aristóteles esteja nos convidando a escolher uma virtude – a contemplação – em detrimento das outras; a atividade segundo essa virtude seria felicidade (ZINGANO, 1994, p. 15).

Contudo, afastando-se um pouco desta leitura (por outra sugerida por autores como Zingano, Kenny e outros)¹⁸, se deslocarmos uma da outra, a passagem da *EN I*. 7 pode receber uma outra leitura se, ao invés de *EN X*.7, fosse aproximada de outras passagens como *EE III.7.1234a 29-30*: “cada virtude é encontrada tanto naturalmente quanto de outro modo, isto é, abarcando o pensamento”¹⁹.

De acordo com Zingano, esta passagem sugere que, além da diversidade das virtudes particulares, deve-se levar em conta também o fato de serem as virtudes binárias. Segundo ele, o ponto que está em questão aqui tem a ver com os modos de *ser* da *virtude moral*. O que é que isso quer dizer?

Dependendo da maneira como as classificarmos, as virtudes podem ser de três modos: ou naturais, ou adquiridas pelo hábito, ou ainda obtidas mediante o uso da razão. Mas do ponto de vista mais restrito apenas à virtude moral, há dois modos somente. O primeiro

¹⁸ Uma das sugestões dignas de atenção foi avançada por Zingano (1994, p.15), a saber, que embora ambas as modalidades de racionalidade estejam claramente interligadas, os argumentos apresentados em *EN I* e *X* têm escopos diferentes e precisam de mediações para poderem finalmente fazer parte de uma mesma demonstração”. Sobre a diferença de escopos entre o livro I e X, entre outros autores que também defendem essa mesma perspectiva, ver BERTI, E. *As Razões de Aristóteles*, p. 115-156; OLIVEIRA, R. R. “Para Além da Cidade: uma reflexão acerca das relações entre a política, excelência e racionalidade em Aristóteles”, p. 157-181).

¹⁹ Na sua explicação sobre essa segunda maneira de compreender a perfeição do bem humano a partir daquelas passagens (*EE III.7 1234a 29-30*), Zingano (1994, p. 16), manteve o *pos* sintaticamente ambíguo como ocorre no original; porém compara com *EN VI (EE V) 13.1144b 4-8: pasi gar dokei ekasia ton ethon iparkei phisei pos ... kai allon trópon*, segundo o autor, pode-se sugerir que pode ser ligado a *phisei* e não à *èkástē*.

consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão. Aristóteles chama o primeiro de virtude (moral) natural, *areté physikê* (ZINGANO, 1994, p.16).

A constituição das virtudes morais nos remete, como se sabe, diretamente ao livro II. Sua devida compreensão poderá nos poupar, dentre outros erros, de pensar, por exemplo, que a *areté physikê* em questão opõe-se ao mesmo tempo à virtude adquirida pelo hábito e à obtida pelo uso da razão, sendo aquela que nos é dada naturalmente – o que não é o caso aqui. Trata-se, na verdade, das virtudes morais, e Aristóteles declara expressamente que “nenhuma das virtudes morais nos pertence naturalmente” (EN II 1 1103a19).

Ora, vamos restringir a nossa análise àqueles dois grandes modos de ser das virtudes morais: a virtude moral adquirida pelo hábito e a virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão, é a partir de onde podemos – após distinguir corretamente seus modos de vir a ser – extrair o sentido do bem perfeito, que é a preocupação do momento.

Em ambos os casos, as virtudes morais são aperfeiçoadas pelo hábito; tanto no primeiro²⁰ como no segundo, o homem é capaz de fazer o que deve ser feito, mas não somente o que deve ser feito, ele o faz também de um certo modo ou de outro, isto é, sabendo e escolhendo por deliberação o que está fazendo. Neste sentido, a diferença reside não no resultado da ação, mas no modo de agir. Pois em ambos os casos o homem pratica atos justos: pelo primeiro modo, ele faz precisamente o que deve ser feito; pelo segundo, ele faz isto apreendendo as razões em questão. Este segundo modo corresponde à virtude (natural) acompanhada de prudência, isto é, à virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual prática que é a prudência. Aristóteles denomina este segundo modo de virtude (moral) própria, *kyría àreté*. A virtude moral própria não pode vir desacompanhada de prudência, pois ela é justamente a virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual do que deve ser feito ou evitado (a prudência) (ZINGANO, 1994, p. 17). Pois bem, voltando agora às duas passagens de EE III.7, acima citada, e de EN VI.13, temos as seguintes formulações:

²⁰ Para elucidar melhor as diferenças na formação dessas duas virtudes e evitar o mal entendido, Zingano (*idem*, p. 17) enfatizou o seguinte: “Em vista dessa capacidade natural de recebe-las que é aperfeiçoada pelo hábito, Aristóteles chamou de natural tal tipo de virtude, mas não se deve esquecer que se trata de uma virtude *moral* natural, *areté <ethiquê> physikê*, obtida pelo hábito. Talvez tenha sido para evitar este tipo de mal-entendido que Aristóteles tomou a precaução de, numa passagem, lembrar que a virtude natural em questão é uma virtude adquirida pelo hábito, *areté ê physikê ê ethiké* (EN VII 9 1151 a 218)”.

cada virtude é encontrada tanto naturalmente quanto de outro modo, isto é, abrangendo o pensamento. Assim, a inveja concorre para a injustiça (visto que as ações que nascem dela atingem outrem), ao passo que a justa indignação concorre para a justiça e o recato para a moderação (o que explica porque as pessoas, inclusive situam a moderação nesse gênero). Acrescente-se que o sincero e o falso são respectivamente sensato e insensato (*EE* III.7.1234a29-35).

Assim também a excelência natural se comporta relativamente à excelência autêntica. Cada uma das disposições fundamentais constitutivas do caráter do humano parecem subsistir, de algum modo, em todos sem exceção, por natureza. De fato, somos capazes de ser justos, sensatos e corajosos, bem como ter as restantes disposições de caráter constituídas logo desde o nascimento. Mas, mesmo assim, procuramos uma certa outra forma de bem autêntico e que as restantes disposições fundamentais deste gênero existente em nós de uma maneira diferente. É que também nas crianças e nos animais existem disposições naturais para a constituição de disposição de caráter, só que sem um poder de compreensão intuitiva, tornam-se nocivas. Isto, pelo menos, parece poder observar-se: tal como acontecer a alguém com um corpo vigoroso, mas incapacitado de ver que ao deslocar-se caia pesadamente por não ver, o mesmo pode acontecer a respeito das condições sem o poder de compreender. (*EN* VI.13.1144b4-11).

Aristóteles argumenta que nossas qualidades morais são adquiridas de um certo modo naturalmente, isto é, pelo hábito, a partir de uma capacidade naturalmente presente, mas também pelo outro modo de ser dessas qualidades. Precisamente, para este último modo de ser das qualidades, quando se aprende a razão do porquê algo deve ser feito (1144b12: *èàn dè lábé noyn*), uma diferença ocorre no agir: no seio da mesma disposição, a virtude que antes era natural é agora virtude própria. Aristóteles conclui em 1144b14-17:

Mas quem tiver o poder de compreensão, distingue-se no agir. A disposição que primeiramente era apenas semelhante à excelência ter-se-à tornado nessa altura uma excelência no sentido autêntico do termo. Assim, tal como a respeito do poder de formar opiniões há duas formas, a esperteza e a sensatez, assim também a disposição fundamental do caráter humano tem duas formas: por um lado, a excelência natural, por outro, a excelência em sentido autêntico. Mas a excelência em sentido autêntico não se gera sem sensatez (*EN* VI.13.1144b 12, 14-17)

As virtudes morais, portanto, não resultam de alterações entre contrários (*álloioiseis*), mas aperfeiçoamentos (*teleioiseis*) de nossa capacidade de agir ou não agir face a diferentes situações. Ao comentar a passagem acima, Zingano (1994, p. 18) percebe um certo rigor no vocabulário de Aristóteles. Por exemplo, assim como não dizemos que a construção do (primeiro) telhado “altera” a casa, mas sim que a “complementa”, assim também as virtudes morais não “alteram” propriamente nossa capacidade natural, mas a “complementam” ou a “aperfeiçoam” em uma direção em detrimento da outra direção contrária, sem por isso passar de um contrário ao outro.

Nossa capacidade de agir é uma capacidade racional dos contrários: o que eu posso fazer, eu posso deixar de fazer. Pelo hábito de agir assim e não de modo contrário eu aperfeiçoo (se agir assim for virtuoso) ou deturpo (se agir assim for um vício) minha capacidade de agir. Assim, a virtude moral é um aperfeiçoamento de minha capacidade natural de agir. Agora, toda virtude moral humana é, para Aristóteles, tal que, mesmo não sendo, num caso particular, acompanhada de razão ou deliberação, tem de poder ser acompanhada de razão. Deste modo, a razão deliberativa que sempre tem o poder operar em seu interior a aperfeiçoa se de fato opera em seu interior; em relação a este aperfeiçoamento, a virtude moral será vista como incompleta ou imperfeita se não operar no seu interior a apreensão de razões de que sempre tem de poder ser capaz. Reencontramos aqui o par *virtude natural – virtude própria* sob a forma de *virtude incompleta ou imperfeita – virtude completa ou perfeita*. A virtude própria é a virtude perfeita na qual ocorre a apreensão de razões (ZINGANO, 1994, p. 18).

Isso quer dizer que não é possível ter a virtude própria sem a virtude moral natural, pois a virtude própria é esta virtude moral tornada perfeita pela apreensão de razões. A relação entre virtude incompleta ou imperfeita e virtude perfeita é semelhante àquela existente entre habilidade e prudência.

A prudência é uma habilidade, mas nem toda habilidade é prudência: somente a habilidade de encontrar os meios em relação ao fim que é bom é dita prudência, a habilidade de encontrar os meios para os fins que não são bons sendo chamada de *panoyrgía*. De modo semelhante, a virtude própria é uma virtude moral, mas nem toda virtude moral é virtude própria; há também a virtude natural, em que não ocorre a apreensão de razões que caracteriza a virtude própria (ZINGANO, 1994, p. 19).

Ora bem, com base nesse modo de ser da virtude moral tornada própria e perfeita através da escolha acompanhada de apreensão da razão, ou melhor, através de uma dinâmica que ocorre quando decido que algo deve ser feito (de bom) e levar esse caráter ao hábito ou aperfeiçoamento mediante a prática, chegamos a uma conclusão importante, a saber: quando

Aristóteles escreve em *EN I 13* que “a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude *perfeita*” (I 13 1102^a5-6; CF. 10 1100A4), virtude perfeita não parece mais aqui ser uma virtude em detrimento de outras, mas um modo de ser da virtude moral em detrimento de um outro modo seu de ser. Esta é a razão aliás por que crianças não têm acesso à felicidade: a faculdade deliberativa da criança é “imperfeita”, *àtelés* (*Polit.* I 13 1260a14), por causa de sua idade (*EN I 10 1100 a 1-3*; cf. *MMI 4 1185 a 1-9*): a criança está em processo de apreender razões, ela ainda não as apreende perfeitamente, embora possa já fazer precisamente o que deve ser feito (a prudência no entanto requer tempo experiência) (ZINGANO, 1994, p.19).

A partir dessa conclusão, é razoável sustentar que na passagem que deu início à discussão, quando Aristóteles declara que “o bem humano é uma atividade da alma conformada por uma excelência, [...] pela melhor e mais completa”, ele esteja sugerindo não

que devemos escolher uma virtude dentre as presentes numa lista do tipo “coragem, temperança etc, e prudência-contemplação”, mas sim que, a propósito das virtudes morais, devemos escolher o modo próprio de ser destas virtudes, isto é, o modo no qual elas vêm acompanhadas da virtude intelectual prática: “*Tó anthrôpinon àgathón psychês énérgeia gínetai kat’aretén, ei dé pléioys hai aretai, katà tèn arísten kai teleiotáten*”, ou seja, acompanhadas de uma racionalidade capaz de situar o caráter do agente acima dos fenômenos meramente psicológicos.

Neste sentido, o “mais perfeito” refere-se, podemos dizer, ao duplo aperfeiçoamento: a virtude moral aperfeiçoa a disposição natural, a virtude intelectual aperfeiçoa a virtude moral natural. A felicidade é a atividade segundo a virtude própria e não segundo a virtude moral natural. Bem mais adiante, no livro X, Aristóteles introduzirá um novo argumento para mostrar que, se a felicidade é a atividade segundo a virtude perfeita, isto é, segundo a virtude que inclui apreensão de razões, isso não só não é incompatível como há fortes razões para suspeitar que a felicidade *primeira* será a atividade que inclui ações segundo a “virtude mais forte” (*katà tèn kratísten*), isto é, a virtude mais alta (a contemplação) da parte mais alta (a parte intelectual em geral) (*Idem*, 1994, p.20). Embora este último ponto seja um outro argumento, mas já nos permite perceber que a natureza da *eudaimonia* torna compatível ambas as formas de virtudes: as morais e a intelectual geral.

A partir desta determinação, estamos na possibilidade de tecer outras abordagens, quer para argumentar que este modo de ser das virtudes morais (acompanhada de prudência) se constitui como nossa “segunda natureza”, quer para argumentar que na mesma dinâmica das virtudes é possível identificar uma forma de contemplação a partir das coisas justas e belas – o que irá reforçar ainda mais a prova da relação entre as excelências morais e as virtudes intelectuais. Mas a nossa próxima abordagem se resumirá a apontar que a afirmação de que felicidade é um conjunto ou “todos esses bens intrínsecos” é compatível com a que diz que ela é uma dinâmica ou atividade; considerar a felicidade como um bem autossuficiente é afirmar que ela é todos esses bens que a compõem, como também compreendê-la como uma atividade.

1. 2. 5 *Eudaimonia* Perfeita e Autossuficiente: pode ser a reunião dos bens e uma atividade?

Vamos nos debruçar sobre a tese de que a perfeição da felicidade enquanto reunião de bens, ou melhor, enquanto reunião de “todos esses bens necessários”, é compatível com a afirmação de que ela é ao mesmo tempo, uma atividade; para isso, buscaremos nos fundamentar nas afirmações de Aristóteles encontradas em diferentes partes de suas obras, e depois tentaremos resolver o mesmo problema ao nível deste texto (1098a 17-19). Começaremos a análise com uma passagem bastante disputada sobre a autossuficiência da felicidade:

demais, cuidamos que a felicidade é, de entre todas as coisas boas, a favorita, mesmo sem ser levada em consideração com as outras. Se fosse levada em consideração com todas as coisas boas, ela seria preferível quando acrescentada de um bem – porque, por mais ínfimo que fosse, constituirá sempre um acréscimo de bem, e um bem maior é sempre a melhor possibilidade de escolha (EN I 5 1097b16-20)²¹.

Segundo o ponto de vista que estamos aqui assumindo (da tradução contrafactual), admite-se que, na passagem em questão, Aristóteles está fazendo uma análise conceitual. Uma das notas do conceito de *eudaimonia* (como um bem completo ou autossuficiente) consiste em que é o supremamente preferível: enquanto os bens em si podem ser perseguidos em vista deles mesmos e em vista da felicidade, a felicidade, por seu lado, não pode ser perseguida em vista de outra coisa do que ela mesma (1097a 30-b4). Respeitando o conceito assim definido por Aristóteles, então a *eudaimonia* não pode contar ao mesmo título do que os outros bens; caso contrário, o mais ínfimo bem, sendo-lhe acrescentado, a tornaria menos preferível do que o resultado do acréscimo (ZINGANO, 1994, p.21).

²¹ Uma importante consideração filológica sobre esta passagem EN I 5 1097b16-20 foi muito bem elencada por Zingano (1994, p. 20-21). Ele esclarece que há duas traduções possíveis, consoante se tome o particípio no modo indicativo ou contrafactual. Neste último caso, Aristóteles estaria dizendo que, visto que a felicidade é o bem sumamente preferível, é um absurdo lógico pensar que o acréscimo de um bem a tornaria mais preferível ainda. Ora, se ela contasse como um bem ao lado dos outros, o acréscimo do mais ínfimo bem acarretaria tal consequência. Esta leitura favorece uma das correntes a respeito do bem supremo. Optando, porém, pela sintaxe no modo indicativo, o que Aristóteles estaria dizendo é que, considerando os bens em si mesmos, uma a um, a felicidade é o bem preferível a todos; agora, o acréscimo de um bem (mesmo de um ínfimo bem) a tornaria mais preferível do que sem este bem – assim compreendida a passagem, Aristóteles estaria dizendo que a *eudaimonia* não contém todos os bens, e que estes bens exteriores à felicidade, quando lhe são acrescentados, a tornam mais preferível ainda. Esta leitura é compatível com a outra tese interpretativa do bem supremo.

Esta compreensão da autossuficiência da *eudaimonia* não se prende apenas ao único tratado da *Ética*, mas é possível de ser identificada em outros escritos. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles desenvolve o argumento de uma forma mínima, insistindo, porém, para que a *eudaimonia* não seja tomada como *synarithmoyméne*. Na *Magna Moralia*, o argumento é apresentado mais detalhadamente, o exemplo dos *Tópicos* sendo dado como ilustração (*Idem*, 1994, p. 23).

À luz desses textos (nomeadamente, dos *Tópicos*) percebemos que o problema levantado na passagem acima é uma hipótese lógica absurda e não uma consideração sobre resultados possíveis de acréscimos de bens à *eudaimonia* (*Idem*, 1994, p. 21). Aristóteles escreve que, geralmente, um número maior de bens é preferível a um número menor:

Examine-se também se a semelhança não é uma espécie de caricatura, como a de um macaco com um homem, enquanto um cavalo não tem qualquer semelhança com este: porque o macaco não é o mais belo desses dois animais, apesar de sua semelhança mais estreita com o homem. Por outro lado, se de duas coisas uma se assemelha mais a uma coisa melhor enquanto a outra se assemelha mais a uma coisa pior, é provável que a primeira seja melhor do que a segunda (*Tópicos* III 2 117 a 16-24 – tradução de L. Vallandro e G. Bornheim).

No universo de bens, quaisquer outros podem sofrer redução, maximização, adição ou subtração e assim, sucessivamente... um bem acrescido de um outro passa a ser mais preferível – como quando o grupo menor se junta ao grupo maior, sempre é preferível o grupo que contém a ele e a outro bem. Porém, há exceções quando se trata da autossuficiência, pois é do tipo que é tomado sempre como fim: neste caso, os dois bens tomados conjuntamente não são preferíveis a um só dentre eles; por exemplo, a soma da cura e da saúde não é preferível à saúde, pois nós desejamos a cura em vista da saúde. Assim também é a *eudaimonia*: tudo o mais é perseguido em vista dela. A soma de ínfimo bem e a *eudaimonia* não é preferível à *eudaimonia*, pois esse bem é em vista da *eudaimonia*. O argumento parece simples e elaborado para combater sofismas; na prática, porém, ele tem uma função bem precisa (ZINGANO, 1994, p. 22).

O sentido da *eudaimonia* enquanto o bem autossuficiente não tolera a melhoria por adição ou maximização na qual ela é posta como um bem ao lado de outros, fazendo entender que a soma de determinados bens com a felicidade será melhor do que a felicidade; para Aristóteles, a ideia do “maximamente preferível” é absurda.

The next point is how we are to look for the best good. Is it itself to be reckoned in with other goods? Surely that is absurd. For the best is the final

end, and the final end, roughly speaking, would seem to be nothing else than happiness, and happiness we regard as made up of many 20 goods ; so that if, in looking for the best, you reckon in itself also, it will be better than itself, because it is itself the best thing. For instance, take the means to health, and health, and raise the question which is the best of all these. The answer is that health is the best. If then this is the best of all, it is also better than itself: so that an absurdity ensues (*MM* 1184 a 15-24: *ôs kai aytoy synarithmoyméno...* Tradução de David Ross).

Do mesmo modo que a autossuficiência não tolera a maximização ou soma, ela também não aceita, dela mesma, qualquer subtração ou redução dos bens que a compõem. Não. Uma redução assim, segundo Aristóteles, é absurda (*MM* 1184a 25). Mas com base na definição fornecida no início, como funciona então o bem supremo? A resposta de Aristóteles é positiva e direta: “nós concebemos a felicidade como composta de muitos bens” (*MM* 1184 a 18-19: *tèn d' eudaimonia èk pollôn agathôn syntithemen*; 1184 a 26-27: *é gár eudaimonia èstin èk tinon agathôn sygkeiméne*). E, como conclusão da passagem anterior, lê-se o seguinte: “A felicidade não é algo outro separado dos bens que a compõem, ela é estes bens” (1184 a 28-29: *oý gár èstin àllo ti chôris toýton é eudaimonia, àllá taûta*).

Deste modo, Aristóteles reafirma e esclarece mais uma vez, o caráter autossuficiente da felicidade: o bem supremo não conta numericamente como um bem porque ele é *esses bens*. Contar como um bem é cair numa falácia lógica de tomar a classe como um de seus próprios membros. Se o bem supremo fosse um ao lado de tantos outros, o acréscimo de um ínfimo bem tornaria esse grupo melhor do que ele mesmo, isso iria contra a definição posta no início (ZINGANO, 1994, p. 23)²². Assim compreendida a natureza da *eudaimonia*, como algo que se basta a si, conclui-se, então, que a afirmação de

que o bem supremo seja *esses bens* não é incompatível com a felicidade ser uma atividade. É uma lição das três *Éticas* de Aristóteles que o bem supremo não é outra coisa do que a felicidade. Mas isso não quer dizer que bem supremo e felicidade tenham a mesma definição. A *eudaimonia* é definida como uma certa atividade em oposição a um estado psicológico ou a uma simples disposição do sujeito; o bem supremo é definido como o fim último desta atividade. Assim como distinguimos logicamente o fim (e por conseguinte o fim último) da atividade, assim também distinguimos logicamente o bem supremo da felicidade. O fim último é aquele em vista do qual todos os outros são perseguidos, ele mesmo contudo não podendo estar em vista de outro fim. Como bem supremo, ele tem de poder englobar todos os outros bens. A respeito destes bens, a divisão aristotélica é tripartite: há os bens da alma (as virtudes), causas próprias da felicidade, os bens do corpo e os bens exteriores, causas coadjuvantes, sem os quais contudo não é possível

²² Percebe-se, portanto, que o assunto tocante à natureza do bem não se prende apenas a uma *Ética*, sua compreensão exige uma análise mais abrangente no *corpus* aristotélico. Sobre este ponto em específico, ver ZINGANO, M. “Eudaimonia e bem supremo”, p. 23.

a felicidade. Dizer que o bem supremo é *esses bens* não nega que a felicidade seja uma atividade; não é a coisa que muda, mas o enfoque sobre a mesma coisa (ZINGANO, 1994, p. 2).

Mudar o enfoque e continuando a respeitar o caráter autossuficiente do bem humano exige muito cuidado! Os defensores do modo indicativo na tradução da passagem que abriu nossa seção (1097b17) afirmam que há bens não englobados pela *eudaimonia*; no entanto, sua natureza mostra que a *eudaimonia* deve poder englobar todos os bens:

Ora, se tal é a natureza da felicidade, é necessário que as suas partes sejam a nobreza, muitos amigos, a riqueza, bons filhos, muitos filhos, uma boa velhice; também as virtudes do corpo como a saúde, a beleza, o vigor, a estatura, a força para a luta; a reputação, a honra, a boa sorte, e a virtude [ou também as suas partes: a prudência, a coragem, a justiça e a temperança]. Com efeito, uma pessoa seria inteiramente autossuficiente se possuísse os bens internos e externos, pois fora destes não há outros (*Retórica* I.5.1360b 19-26 – tradução de M. A. Junior).

Um texto de Diógenes Laércio, que descreve seu confronto com o estoicismo²³, reverbera uma versão aristotélica do mesmo componente:

Aristóteles manteve que a felicidade é a plenitude (*symplérôma*) a partir de três <tipos de> bens: dos bens da alma, os quais ele designa como primeiros em valor; dos segundos, os bens do corpo, como saúde, força, beleza e outros assim; dos terceiros, os bens externos, como riqueza, berço nobre, reputação semelhantes²⁴.

²³ O estoicismo foi uma escola helenística que tomava a virtude como causa própria e também como causa suficiente da felicidade: buscava inscrever a ação humana na ordem cósmica/divina (busca da redenção) a partir da racionalidade acreditada ou fundamentada – teoricamente – na contemplação da ordem do mundo e – praticamente – na observação de certos princípios éticos às vezes descabidos. No plano teórico, encontramos, por exemplo, a ideia de que “aquele que quer viver de acordo com a natureza deve partir da visão de conjunto do mundo e da providência. Não é possível emitir juízos verdadeiros sobre os bens e sobre os males sem conhecer todo o sistema da natureza e da vida dos deuses, nem saber-se a vida humana sem a física, que importância (a ela é imensa) têm as antigas máximas dos sábios: ‘obedece às circunstâncias!’, ‘Segue Deus!’, ‘conhece-te a ti mesmo!’ etc. Somente o conhecimento dessa ciência pode nos ensinar o que pode a natureza na prática da justiça, na conservação de nossas amizades e de nossos apegos...” (CÍCERO. *Dos Fins dos Bens e dos Males* III, 73).

²⁴ Diógenes Laércio, V 30 (in Zingano, 1994, p.24): O autor trouxe a seguinte nota importante e esclarecedora: “A passagem continua dizendo que a virtude não é suficiente sozinha para a felicidade, pois precisa ser acompanhada dos dois outros tipos de bens. A tese de que a felicidade é um *symplérôma* dos três tipos de bens é atribuída a Critolao em Arius *Didymus* 46.10-13. Critolao, “quem imitari voluit antiquos” (Cícero, de Vinibus V 14), podia bem ter-se inspirado nas passagens da *Magna Moralia*. Arius Didymus (ou a fonte que ele segue) critica a posição de Critolao alegando que melhor seria falar em “ativação” e não *symplérôma*. Esses dois modos de falar não são porém excludentes. Por outro lado, quando Arius limita o *symplérôma* a somente bens do corpo e exteriores, sua crítica está facilitada por causa da limitação concedida (126. 18. 1272; para uma outra interpretação, Zingano indica: J. Annas. *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, 413-415). Zingano frisa que em sua *Éticas*, Aristóteles resolve o problema da quantidade desses bens que constituem a felicidade através da noção de *autárkeia* (que iremos abordar na próxima seção): do ponto de vista da qualidade, para cada caso em consideração, a quantidade necessária de bens é aquela que dá ao sujeito a autossuficiência.

A *eudaimonia* tem, sim, de poder abranger/englobar todos os bens, poder contemplar a aquisição mínima de coisas exteriores, como vimos (*Idem*, 1994, p.24; KRAUT, 1991, p. 298), mas isso não quer dizer que para que alguém seja feliz tenha de fato de possuir todos os bens imagináveis.

Aristóteles não sustenta uma tese maximalista, que seria obviamente um contrassenso. Um critério do ponto de vista da quantidade intervém: a felicidade é o caso para uma pessoa se um certo grupo de bens (segundo uma certa ordem e qualidade) é tal que satisfaz a condição de autossuficiência, isto é, não carece, no caso em questão, de qualquer outra coisa. Isso não quer dizer que a pessoa em questão tenha tudo; outros bens, aliás, podem ser incorporados sem com isso alterar o fato de que o conjunto de seus bens constitui um caso de felicidade (assim como, na direção inversa, a perda de certos bens pode destruir o ser o caso da felicidade: o Édipo é um bom exemplo disso) (ZINGANO, 1994, p. 24).

Mas a autossuficiência não só não implica a concentração de todos os bens imagináveis e de tudo quanto vale a pena conseguir (e isso poderia já ter ficado bastante claro se a noção de autossuficiência, como bem frisa o citado autor, não fosse um tanto obscurecida com a versão da doutrina *symplérôma ék triôn agathôn*, antes de finalmente ser resolvida com a noção de *autarkeia*), como

varia numericamente a cada caso. Além disso, e isto é o mais importante, esse critério de quantidade aplica-se juntamente com um critério de qualidade (aquele que distingue três tipos de bens e coloca um deles como causa própria da felicidade) – como a quantidade é promíscua em relação aos objetos aos quais se aplica, um outro critério, qualitativo, discrimina os tipos e a ordem que os bens têm entre si. A noção de *symplérôma ék triôn ágathôn* mitiga a importância dessas distinções e cria a impressão de que se trata sempre de um máximo de bens independentemente de sua ordem, o que não é o caso. Essa impressão ia de encontro ao sentimento (correto) de que não se precisa ter todos os bens para ser feliz, e mesmo que é possível o ser com poucos, desde que se seja autossuficiente. Isto não impede, contudo, seu interesse ao pôr em relevo a lição aristotélica de que o bem supremo não é um bem ao lado de outros, mas uma coleção de bens, não *um* bem, mas *esses bens* (ZINGANO, 1994, p. 26).

Ora, como então interpretar a virtude perfeita em *EN* I 6 1098 a 17-19? Bem, conforme o argumento encontrado nos dois livros (*EN* I 6 1098 a 16-18; *EE* 1219b21), é dito que as duas outras partes que devem ser mantidas são as duas partes da alma que participam da razão (1219b28: *dúo mére psychês tà lógoumetéchonta*), isto é, aquela que é racional no sentido de poder receber razões e aquela que é racional no sentido de dar ou estabelecer razões. Isso parece uma prova que a virtude total é aquela, portanto, que tem estas duas partes, isto é, aquela na qual a virtude intelectual age no interior da virtude moral (a virtude própria), enquanto a virtude imperfeita é a virtude moral natural que, sempre podendo aceitar razões,

não sabe, contudo, dar ou estabelecer razões. Isto nos remete, assim à distinção entre virtude moral natural e virtude moral prática. A *eudaimonia*, sendo algo perfeito, requer a atividade segundo a virtude própria (perfeita) e não segundo a virtude natural (ZINGANO, 1994, p.26; AKRILL, 1975, p. 345-7).

Aristóteles simplesmente faz entender assim que o problema aqui ainda não é de todas (ou de quantas) virtudes, mas do modo de ser de cada virtude segundo a qual sua atividade conduz à *eudaimonia*. Logo, aceitar a tese de que a felicidade autossuficiente é todos esses bens e de que ela é uma atividade, uma dinâmica, é concordar que ela é algo perfeito – no sentido de que tal perfeição é/e requer a atividade/dinâmica segundo a virtude própria (perfeita), uma dinâmica na qual a virtude venha ser ou a atingir a sua medida perfeita de *ser*. Dito isto, a nossa próxima abordagem é agora apontar que a autossuficiência é o fim/objetivo maior da atividade virtuosa: isso implica que a autossuficiência se impõe como uma exigência e desafio para o indivíduo radicado no horizonte humano.

CAPÍTULO 2: A DISTINÇÃO ENTRE A VIRTUDE ÉTICA E VIRTUDE DIANOÉTICA E COMPREENSÃO DA SAPIÊNCIA COMO PERFEIÇÃO MAIS ELEVADA DO HOMEM

2.1 As Faculdades da Alma e os Diferentes Tipos de Virtudes

O conceito de virtude referido na sessão anterior pode ser – mais bem – compreendido a partir da análise das potências da alma. O estudo da alma é considerado um dos pontos de partida da reflexão ético-política de Aristóteles. O nosso filósofo, segundo Caeiro²⁵, a compreende no horizonte da reformulação socrática do problema do homem como problema da alma. O que isso mostra aqui remonta à clássica declaração de Sócrates que responde à pergunta: “o que é o homem?” Para Sócrates, como se sabe, “o homem é a sua alma”, entendendo a alma como a consciência inteligente e responsável. Ao propugnar esta ideia, Sócrates promove a guinada para o interior do homem no âmbito da reflexão sobre o comportamento e a normatividade, guinada que faz com que ele seja reconhecido como fundador da ética. O Estagirita, por sua vez, vai reelaborar a partição da alma já existente em Platão mediante a análise mais detida dos seus movimentos e das potências: a alma huma, diz Aristóteles,

é dotada de duas partes: uma racional, outra irracional. A parte irracional, por sua vez, é dividida em duas sessões diferenciadas: uma puramente vegetativa, e que em nada participa da razão, e outra, apetitiva, que, além de responsável pelas sensações, apetites e movimento, participa da razão, na medida em que pode ouvir e obedecer as suas ordens. Cada uma destas partes, no entendimento de filósofo, possui sua virtude particular. A virtude da parte vegetativa, carecendo de racionalidade, mostra-se, assim, não especificamente humana, mas comum a todos os viventes. A da parte apetitiva, na medida em que pode se conformar aos ditames do *logos*, apresenta já uma dimensão racional e revela, portanto, um caráter propriamente humano. Aristóteles a denomina, por isso, de “virtude ética”, ela consiste na submissão das tendências e movimentos apetitivos às ordens da razão. Quanto à parte racional, é exclusivamente humana e possui uma

²⁵ CAEIRO, António de Castro in: Aristóteles, *Ética à Nicômaco*. 2 ed – São Paulo: Forense, 2017. Apresentação, p. 5, 6.

virtude específica intelectual, denominada por Aristóteles de virtude dianoética (*EN* I.13, 1103 a 6-10) (OLIVEIRA, 2011, p.168)²⁶.

De acordo com a distinção mais específica e mais concreta dos chamados bens humanos, “bens da alma”, “qualidades”, ou, como preferem alguns: os “estados mentais” (KRAUT, 2009, p. 14), as “virtudes éticas” podem ser: a coragem, temperança, magnanimidade, generosidade, justiça, etc. A discussão mais séria em torno delas e das múltiplas manifestações por elas assumidas encontra-se nos livros II e V da *Ética a Nicômaco*. A partir daqui temos várias opções a adotar na abordagem das virtudes éticas; mas seguindo a estrutura da argumentação aristotelica no livro II, optaremos primeiramente por analisar dentre o conjunto dos fenômenos da alma, a distinção entre o que define a virtude e aquilo que não a define. Isso implica investigar se se nasce virtuoso ou não.

2. 2 A Distinção entre a Virtude e os desejos naturais da alma

Analisando cuidadosamente as potências da alma, Aristóteles chega à conclusão de que as virtudes morais são hábitos, pois elas não poderiam ser as afecções ou emoções (tais como o apetite, cólera, a alegria, a inveja, medo, amor, etc.), entendidas estas como movimentos naturais involuntários, que ocorrem sem o nosso consentimento. Ninguém é elogiado ou censurado pelas emoções que sente, mas pelos vícios ou excelências. As virtudes também não poderiam ser faculdades, uma vez que estas são as disposições – igualmente naturais – em virtude das quais podemos sentir as afecções, já que não nascemos virtuosos ou viciosos, nem bons ou maus. Sendo assim, as virtudes só poderiam ser hábitos (*héxis*), pois, diferentemente daqueles sentimentos, são disposições adquiridas graças a escolhas livres e consentidas dos indivíduos (OLIVEIRA, 2011, p. 169). Nas palavras do próprio Aristóteles:

Uma vez que há três gêneros de fenômenos que surgem na alma – as afecções, as capacidades e as disposições –, qual será destes fenômenos aqueles a que a excelência pertence? Quando digo afecções, falo do desejo, da ira, do medo, da audácia, da inveja, da alegria, da amizade, do ódio, da saudade, do ciúme, da compaixão e, em geral, de tudo aquilo que é acompanhado por prazer e ou sofrimento. Dizemos que as capacidades são condições de possibilidade para sermos afetáveis por afecções. De acordo com elas, somos capazes de ficar irados, ou passar por sofrimentos ou

²⁶ Por alguma razão, o modelo aristotélico (embora ligando a biologia à psicologia, como bem nota Berti, 2012, p. 116), segue, contudo, uma ordem em que o corpo ou a matéria está, por assim dizer, antes da alma, e a parte irracional antes da parte racional. Com este modelo, percebe-se como já na infância se manifestam os afetos: a cólera, a vontade, os desejos, etc., e só mais tarde, com o desenvolvimento, o raciocínio e a inteligência.

sentirmos compaixão. Disposições, por fim, são os gêneros de fenômenos de acordo com os quais nos comportamos bem ou mal relativamente às afecções. Por exemplo, relativamente ao estado em que se fica irado, comportamo-nos mal se ficarmos neste estado veementemente ou frouxamente, e comportamo-nos bem se o estado em que ficarmos for apenas moderado; e assim se passa a respeito de todas as afecções. Nem as excelências nem as perversões são, portanto, afecções, porque nós não dizemos que somos sérios ou desvergonhados de acordo com as afecções, nem é segundo as afecções que somos louvados nem repreendidos (ninguém é louvado por estar com medo ou zangado, nem quem está zangado é simplesmente censurado, mas o é relativamente ao modo como está zangado). Ou seja, louvamos ou censuramos alguém de acordo com as excelências e as perversões (*EN* II.4.1105 b 20-1106-12).

Como o próprio termo hábito (*héxis*) indica, as virtudes requerem a prática, isto é, a determinação do agente para agir de determinada maneira até que a ação se torne uma disposição estável e permanente (BERTI, 2012, p.166). É preciso explicitar melhor a concepção aristotélica da virtude ética como hábito, levando em conta os desenvolvimentos argumentativos que Aristóteles efetua no começo do livro II da *EN*. Nesse sentido, deve-se observar que no livro II da *EN* Aristóteles procurará determinar de uma maneira mais conceitualmente satisfatória a natureza da virtude ética e como se dá a sua gênese e o seu funcionamento. Para tanto, ele parte, no começo desse livro, da distinção entre excelência (ou virtude) dianoética e excelência (ou virtude) ética, afirmando que enquanto a primeira se origina para nós de um ensinamento (*ek didaskalías*), a segunda deriva da habituação (*ex éthous*). É por isso que a virtude ética possui este nome, pois ela deriva do “hábito” e com ele se identifica. Dizer que a excelência ou virtude ética é um “hábito” significa dizer que a excelência ou virtude ética é uma disposição adquirida, duradoura (*héxis*), que leva o sujeito a agir com certa constância ou regularidade. A virtude moral requer a regularidade praxeológica, vale dizer, a disposição para agir bem de maneira constante. Bons atos realizados esporadicamente não constituem, para Aristóteles, verdadeira virtude.

Para se entender este passo da *EN*, é preciso entender a distinção conceitual entre *ethos* com épsilon e *éthos* com éta: *ethos* com épsilon é a ação que se pratica regularmente, é aquilo que se faz com frequência e que, fazendo-se com frequência, se converte em “hábito” (*hexis*); *éthos* com éta é tanto o costume, entendido como o uso socialmente instituído, como a disposição moral interna que resulta da habituação, ou seja, o “caráter”, o “temperamento”, o “modo de ser” de alguém²⁷.

²⁷ Cf. o fragmento 119 de Heráclito: “o caráter [*éthos*] é o destino do homem”.

Aristóteles indica que há uma circularidade dialética entre *éthos* como “costume” e *éthos* como “caráter”: o *éthos* como costume gera o *éthos* como comportamento praxeológico regular ou como hábito no indivíduo; este, por sua vez, se converte finalmente em “caráter” ou “modo de ser” do indivíduo que, por meio de suas ações, concretiza e perpetua o *éthos* como costume²⁸.

Dado a esse modo de ser das excelências ou da aquisição das virtudes, elas se assemelharão mais à maneira como são adquiridas as habilidades artísticas, pois ambas as coisas dependem da prática e da habituação:

Por exemplo, os construtores de casas fazem-se construtores de casa construindo-as e os tocadores de citara tornam-se tocadores de citara, tocando-a. Do mesmo modo também nos tornamos justos praticando ações justas, temperados, agindo com temperança, e, finalmente, tornamo-nos corajosos realizando atos de coragem. Ou seja, os legisladores tornam os cidadãos bons habituando-os a agir bem – é este de resto o seu propósito. E todos os legisladores que não tiverem em mente esse propósito erram [...] Demais, é a partir do exercício das mesmas atividades e em vista das mesmas qualidades limites que toda a excelência tanto é gerada quanto é destruída. O mesmo se passa com toda a perícia. Assim, é ao tocar a citara que executantes desse instrumento se tornam virtuosos ou maus (*EN* II.1.1103a 35-b10ss).

Contudo, o conceito de virtude, assim definido como hábito (*héxis*), pode ainda ser explicado de outro modo, um modo de traduzir o sentido de *areté* esclarecendo que tipo de hábito ela é (II.5.1106a 14-15). Este percurso, como vamos ver, nos conduzirá à definição aristotélica da virtude moral como uma disposição habitual relativa à “justa medida”; a justa medida ou mediania é uma das formas com que se identifica a virtude ética perpetuada no caráter, conformme indicada acima. A explicação aristotélica da mediania nos foi resumida por Oliveira de seguinte modo:

Ora, o comportamento característico da virtude moral parece ser sobretudo a capacidade de observar, no plano das atividades humanas, uma certa mediania ou justa medida. Realmente, comenta Aristóteles, não pode haver verdadeira perfeição onde existe excesso ou carência, muito ou pouco, mas apenas onde se observa a existência de uma justa proporção. Por conseguinte, a virtude do homem consistirá, antes de mais nada, em evitar, seja nas afecções seja nas ações (*peri páthe kai práxeis*), os extremos do excesso e da deficiência (*híperbolè kai élleiphis*), encontrando sempre o ponto áureo da medida, o meio termo excelente (*tò méson*). A virtude é, assim, na conclusão de Aristóteles, uma certa mediania (*mesótes*), no sentido em que ela visa essencialmente a um meio (*EN* II.5.1106a 25-1106 b 28) (OLIVEIRA, 2011, p. 169-1970).

²⁸ Cf. Lima Vaz, *Escritos de filosofia II*, p. 15-16.

Mas é preciso aprofundar um pouco mais esta natureza da *mesotes*, explicitando que a mediania preconizada por Aristóteles como característica da virtude ética possui um caráter relacional (*pròs hemás*) e não matemático. Com efeito, o comportamento característico da virtude moral, como já apontamos, é, sobretudo, a capacidade de observar, no plano das atividades humanas, uma certa mediania ou justa medida. Porém, em sua especificação Aristóteles desse ponto comenta que em tudo que é passível de divisão pode-se identificar uma parte maior, uma parte igual e uma parte menor, e isso seja de forma absoluta, seja em relação a nós. Aristóteles explica então que a parte igual é uma espécie de meio entre o mais e o menos. Por exemplo, em termos numéricos, numa medida que vai de 2 a 10, se 10 é muito e 2 é pouco, 6 pode ser visto como o meio, pois 6 ultrapassa 2 e ultrapassado por 10 pela mesma medida: 4. Donde se segue, que 6 é, pois, o meio aritmético entre 2 e 10.

No entanto, Aristóteles mostra que, no terreno da ética, não é o meio termo aritmético que deve ser buscado, mas sim o meio termo relativamente a nós (*pròs hemás*). De fato, se 10 minas de alimento é muito e 2 minas, pouco, não se pode prescrever mecanicamente para as pessoas uma dieta diária de 6 minas de alimento simplesmente porque 6 minas seria o meio aritmético entre 2 minas e 10 minas. Com efeito, diz Aristóteles, uma tal quantidade de alimento para um atleta como Mílon é pouco, mas para alguém que é um atleta principiante é muito.

Não se trata, pois, de um meio-termo absoluto. Seja como for, este meio é uma justa medida e, portanto, o oposto da “áurea mediocridade”: ele constitui um verdadeiro estado de perfeição entre o excesso e a carência, a exageração e a falta, representando, portanto, um vértice moral e o bem supremo; “[...] é relativamente ao meio que as perversões ficam aquém ou vão além do que é devido tanto nas afecções quanto nas ações, enquanto que a excelência encontra e colhe o meio. É por isso que a excelência é a posição intermédia, mas de acordo com o bem supremo e a extremidade do que é bom. O bem é uma posição extrema, de acordo com o princípio que desde sempre era já o seu ser”.

Mas na medida em que a disposição habitual atinge a justa medida no plano dos sentimentos, constituindo a virtude, ela encontra uma relação direta com a *phrónesis*, a virtude intelectual que orienta as ações humanas no âmbito da vida prática ativa. Isso significa numa correspondência indissolúvel entre a mediania, na esfera da alma, e ações inteligentes, na esfera da prática ativa. Oliveira coloca a explicação de Aristóteles assim:

Pois bem, essa mediania que caracteriza a virtude moral - e aqui chegamos ao ponto que mais nos interessa - depende essencialmente, na perspectiva aristotélica, da virtude intelectual da prudência, pois é a inteligência do prudente que estipula, no fluxo vivo das ações, a regra de perfeição, o *orthós lógos* responsável pela sua excelência. Nesse sentido, há, pois, uma relação essencial entre *phrónesis* e *mesótes*, de forma que Aristóteles pode, enfim, definir a virtude moral, em um certo passo do livro II, como um hábito eletivo, consistindo em uma mediania relativa a nós, determinada pela razão, e tal como o prudente a determinaria” (*estin àra é àreté éxis proairetiké, èn mesóteti óisa te prós émos órisméne logo kai hó án ó phónimos óríseien*) (OLIVEIRA, 2011, p. 170).

Pois bem, o percurso que fizemos desde a distinção de afecções ou desejos (radicados na dimensão psicofísicas da nossa natureza) até a identificação da mediania com a *phrónesis*, corresponde precisamente ao processo pelo qual as virtudes atingem a sua perfeição, ou seja, o percurso que caracteriza simplesmente “o modo de ser da virtude moral” – como alguns especialistas preferem designá-la. Este modo de compreender a formação de virtude já foi abordado em uma seção anterior, mas é importante lembrá-la aqui, mesmo que resumidamente, a fim de possibilitar a melhor compreensão e a unidade do pensamento entre os tópicos.

O “modo de ser da virtude moral” ao qual estamos reportando diz que (dependendo da maneira como as distinguimos entre fenômenos da alma) as virtudes podem ser: ou naturais, ou adquiridas pelo hábito, ou ainda obtidas mediante o uso da razão. Mas restringindo-se apenas à virtude moral, há dois modos somente. O primeiro consiste na virtude moral adquirida pelo hábito; o segundo consiste na virtude moral (adquirida pelo hábito) acompanhada de razão.

Na explicação empreendida por Zingano, dentre os três tipos, além do primeiro já referido como natural²⁹ *àreté pysiquê* (ZINGANO, 1994, p.16), o segundo também é – embora diferentemente do primeiro – um tipo adquirido pelo hábito. Mas seja como for, o que é importante enfatizar relativamente ao “vir a ser” dessas virtudes é que em ambos os contextos (entre o comportamento habituado sem prudência e aquele habituado com

²⁹ É importante deixar claro desde já que nesta outra forma de abordar as virtudes morais, diferentemente daquela já feita até aqui, encontramos Zingano se referindo aos desejos e as afecções como “virtudes”, certamente por questão de formalidade. Apesar dessa forma de referir a esses fenômenos naturais, ele não quer dizer que sejam verdadeiramente virtudes no mesmo nível daquelas que atingiram ao “modo de ser próprio”: a distinção é bem nítida em seu texto (ZINGANO, 1994, p. 16).

prudência) o homem é capaz de fazer o que deve ser feito: “praticar atos visivelmente bons” e responsáveis, isto é, conscientes e deliberados.

Em ambos os contextos, a ação não apenas foi feita (como deve ser), mas também, “feita de um certo outro modo”: este “certo outro modo” aponta para algo moral que a razão discrimina ou reconhece na alma como na ação prática. Contudo, do ponto de vista prático, não há diferença entre as ações, o resultado dos atos é bom; a diferença encontra-se mais no modo de agir! Em ambos os contextos a pessoa pratica atos bons, mas no segundo, diferente do primeiro, os atos estão em conformidade com a razão; os mesmos atos são, por vezes, designados como correspondentes a virtude (natural) acompanhada de prudência: virtude moral no interior da qual opera a virtude intelectual prática que é a prudência. Como mostramos no outro momento, Aristóteles denominará a este segundo modo de virtude (moral) própria *kúria àreté* (EN VII.9.1151a 21-8); mas interessa para a presente abordagem enfatizar que entre os dois atos, só neste segundo o homem mostra atingir a justa medida no sentimento: também é nesse segundo momento que houve a relação entre a *mesotes* e a *phrónesis*. Já no primeiro, não aparece haver a correspondência entre as duas esferas (na do sentimento e na da ação), ainda que a sua ação fosse “boa”; pois no plano dos sentimentos seus atos não atingiram a justa medida; logo, embora os atos parecessem bons, a pessoa não é um *phrónimos*. Mas no segundo, sim: seus atos são fruto da virtude própria. Portanto, a abordagem que inicia com a distinção da virtude natural (que na verdade não é uma virtude), a virtude como uma disposição habitual e virtude como a justa medida, é nada mais que a abordagem sobre o modo de ser da virtude moral, processo pelo qual virtudes atingem a qualidade de “ser próprio”.

O modo de ser das virtudes é nada mais que “atividade da alma”, que agora reverberou nesse segundo momento da nossa abordagem para assinalar o exercício de um indivíduo empenhado, poderíamos dizer, na educação dos afetos e buscando se qualificar para uma vida feliz. Esta atividade virtuosa assume, é importante frisar, várias nomenclaturas ou terminologias na reflexão de Aristóteles, na medida em que deslizamos do particular, pessoal ou individual para o campo cada vez mais geral, mais comunitário e arquitetônico. Após apontarmos o modo como a razão discrimina aprovando ou reprovando o comportamento ao nível do sentimento e de ação, voltaremos agora nosso foco para as ações como sinais do caráter ou indicativas de virtude moral. Depois deste momento escolheremos algumas virtudes éticas para abordar, e isso por um motivo que vamos ainda esclarecer mais na frente.

2. 2. 1 Ação como Sinal de Virtude de Caráter

A esfera da ação prática é o âmbito da *phrónesis*, a virtude intelectual responsável por conduzir nossas ações práticas humanas à bondade. Assim, nossa preocupação é analisar os elementos que caracterizam uma ação que é indicativa de caráter ou virtude moral própria. Em virtude da comparação entre a aquisição das virtudes com a habilidade artística, Aristóteles agora precisa resolver um problema acarretado por essa analogia, diz ele:

Poder-se-á levantar a dificuldade acerca do modo como dizemos que aqueles que praticam ações justas se tornam justos e os que praticam ações temperadas se tornam, por sua vez, temperados, isto é, se serão já, de algum modo, justos e temperados, por praticarem ações justas e temperadas do mesmo modo que dizemos dos que aplicam a gramática e executam música que são peritos em gramática e executantes de peças musicais? Ou será que não é assim com as perícias? É que é possível redigir um trabalho empregando efetivamente, a gramática, mas apenas por acaso ou com a ajuda de outrem. Quer dizer, só é entendido em gramática quem a aplicar segundo o modo como detém essa perícia, isto é, de acordo com a perícia gramatical adquirida e aplicada por si. Além disso, excelências e perícias são de gêneros diferentes. Os trabalhos feitos pelas perícias têm o seu valor em si mesmos. Para serem produzidos, basta que, de algum modo, tenham uma certa qualidade. Mas já os trabalhos realizados de acordo com as excelências não adquirirão sem mais essa qualidade, nem mesmo se foram praticados de modo justo e temperado (*EN IV.1105a15-30*).

É possível que alguém escreva algo – como um texto, por exemplo – até gramaticalmente correto, mas sem ter conhecido as razões pelas quais escreveu de modo como escreveu. A pessoa que, nessas condições escreve algo gramaticalmente correto não pode ser chamada “gramática”, pois não sabe as regras segundo as quais aquilo que ele está fazendo é certo; não é o seu conhecimento a causa de ele escrever corretamente. Spinelli comenta:

O adversário imaginário de Aristóteles pretende assinalar uma outra coisa. Do ponto de vista do resultado que se quer obter com a arte, é suficiente que o fim apresente certas características: ainda que sob a guia de outra pessoa ou por acaso, o que é escrito corretamente é escrito corretamente; um bom sapato pode ser produzido por meios impróprios e, mesmo assim, continuar sendo um bom sapato, ainda que aquele que o produziu não seja um sapateiro. Isso se dá porque o fim da arte é extrínseco às atividades que o produzem. Entretanto, ainda que sejam corretos os resultados aos quais uma pessoa chegou a respeito da gramática sem possuir essa arte, eles não foram causados pelas causas corretas e, por essa razão, afirmamos que nem mesmo no caso das artes é verdadeiro o que o adversário de Aristóteles pretende. Alguém só escreve corretamente quando pode oferecer as razões pelas quais ele está escrevendo daquela maneira; ele age pela gramática e não apenas em conformidade com ela. Assim, ele não

apenas chega a um bom resultado, mas também chega a esse resultado do modo correto (SPINELLI, 2005, p. 42).

Aristóteles chama a nossa atenção para o fato de que existe uma lacuna entre realizar ações características de virtude e de fato agir virtuosamente. Para uma pessoa agir virtuosamente sua ação precisa ser realizada: i) com compreensão ou entendimento, ii) em virtude dela mesma, e iii) como característica de ser própria. Estamos praticamente de volta ao assunto já tratado acima, quando Aristóteles separa, na alma humana, os desejos naturais e virtude, depois vimos como ações atingem a justa medida no sentimento e na prática ativa proporcionando a relação entre a *mesotes* e *phrónesis*. Na presente seção, embora se trate da ação estritamente prática e eleita como sinal de caráter, ainda assim, a discussão é basicamente a mesma, apesar da ênfase a ser feita, claro, sobre outros elementos igualmente vinculados e implícitos nessa ação.

Como ficou resumido naqueles três pontos, a preocupação de Aristóteles é que a ação boa decorra do caráter, resultado dum procedimento que já tenha naturalizado graças a prática/experiência ou hábito e que seja capaz de ser agora a causa (princípio) da ação; essa é a virtude que o filósofo espera, algo proveniente duma conduta tornada própria mediante a capacidade de habituação e naturalização dos fenômenos humanos. Além deste aspeto, essa ação também encontra uma mediania tanto no sentimento quanto na prática ativa. Aquilo que a razão aprova no nível do desejo, é a mesma que a *phrónesis* discrimina na ação prática. Assim, a ação como sinal do caráter ou virtude, como modo de ser próprio, faz do *phrónimos* o princípio e causa dos seus atos, onde o ser e ação não se separam.

Por isso, diferentemente da habilidade artística, Aristóteles insiste que os atos decorrentes das disposições habituais, eles não são virtuosos simplesmente por apresentarem certas características externas. Além de o fim possuir determinadas características, ele deve ser realizado com a apreensão das razões corretas, segundo algum conhecimento que o virtuoso possui. Trata-se precisamente de compreender que o fim é um certo modo de realização das boas ações. A realização da ação virtuosa é o seu fim e não qualquer resultado que possa se originar dela (SPINELLI, 2005, p. 43).

Deste modo, Aristóteles retoma seu argumento da introdução da *EN* (1094a 9-18), de que no horizonte da vida prática é a ação ética, e não a produção artística, a testemunha verdadeira do *humano*. Nesse horizonte da *práxis*, o *lógos* simplesmente não tolera a dissonância entre o ser e o fazer em troca de simplesmente “*acrescentar* o conhecimento à

ação, qualquer que ele seja”. Quando se trata da virtude, é necessário que o fim seja não apenas intrínseco, mas idêntico às atividades, das quais ele é constituído (*Idem*, 2005, p. 43). Assim, as ações virtuosas devem ser feitas de uma certa maneira, a qual acontece quando o agente se encontra sob condições acima referidas: “Em primeiro lugar, ele deve ter conhecimento; em segundo, ele deve escolher os atos e escolhê-los por eles mesmos; terceiro, sua ação deve proceder de seu caráter firme e constante” (1105a32-5)³⁰. Spinelli resume:

Pensamos que, como um todo, as três condições do ato virtuoso requerem a operação do princípio racional do agente: para agir pela virtude, isto é, para tomar o caráter virtuoso da ação como *razão* para escolhê-la – voluntariamente e como resultado do seu caráter –, justamente, é preciso que o agente seja capaz de avaliar as circunstâncias nas quais se encontra, identificando nelas o que é que ele deve fazer. Ora, [...] isso só é possível se o agente tiver aperfeiçoada a sua razão prática, a qual já está operando na aquisição da virtude moral, ainda que imperfeitamente (SPINELLI, 2005, p. 43).

Ao se referir também a este ponto da reflexão aristotélica, Zingano revela compreender a distinção entre agir *kata logon* e *meta logou*, presente em VI 13. Para ele, a distinção feita por Aristóteles não visa incorporar a razão na virtude moral que, até então, não havia precisado dela. Antes, Aristóteles pretende “unificar o que ainda estava separado em Platão”. Spinelli capturou a mesma leitura do autor: “a virtude moral só pode ser assim propriamente se for acompanhada de razão”. Na compreensão deste autor, é com a prudência que o caráter do (homem) *phrónimos* alcança a qualidade de ser próprio. Em outras palavras, é só com companhia da razão ou prudência que a ação do indivíduo pode cumprir as três condições de um caráter moral.

Ora, agir prudentemente dentro destes três pré-requisitos já assinala outro fator, que é a voluntariedade, a qual se encontra implícita nas duas primeiras condições. Antes de mais nada, a ação virtuosa deve ser realizada voluntariamente, isto é, sem constrangimento externo

³⁰ Spinelli fez uma nota bastante elucidativa das três condições: nessa nota, a autora explica que a primeira condição só será esclarecida adequadamente por Aristóteles quando do tratamento dos atos voluntários e involuntários: a ação virtuosa deve ser realizada voluntariamente, isto é, sem constrangimento externo e sem ignorância das circunstâncias nas quais o agente age. A segunda condição requer que, sendo capaz de avaliar corretamente as circunstâncias nas quais ele se encontra, ele tenha como razão para agir meramente o reconhecimento de que aquele ato é o virtuoso a ser feito. Já a terceira condição requer que o ato proceda do caráter virtuoso assim constituído pelo agente, quando, então, ele tem uma disposição para agir assim antes que viciosamente (SPINELLI, 2005, p. 43-44). Contudo, é importante acrescentar que a temática da voluntariedade não se limitará a esclarecer apenas o primeiro requisito, mas devido ao seu grau de envolvimento com a ação causada pelo caráter, ela vem para esclarecer todos três, mas principalmente os dois primeiros, respectivamente.

e sem ignorância das circunstâncias nas quais o agente age (1109b30; 1110a 12-18). A segunda condição requer que, após ser capaz de avaliar corretamente as circunstâncias nas quais ele se encontra, tenha como razão para agir meramente o fato de que aquele ato é o virtuoso a ser feito.

A mesma constatação é resumida de outra forma, o tipo de voluntariedade envolvida na ação como sinal de caráter (ação que tenha preenchido os três requisitos) é marcada pela característica estritamente humana do ato a ser praticado. Na visão de Aristóteles, uma ação distintivamente humana é aquela na qual a) o agente começa com a concepção de algum bem a ser buscado/praticado como um fim e b) age deliberadamente para promover aquele fim.

Como é possível perceber, do capítulo primeiro ao quinto do livro três da *EN*, Aristóteles passa a discutir a ação indicativa de caráter moral na modalidade de voluntariedade e intencionalidade/motivação (*prohairesis*); essas duas temáticas foram introduzidas no debate com o objetivo de mostrar que somos responsáveis pela nossa virtude e pelo nosso vício; se o caráter – naturalizado no interior da nossa natureza – é resultado do nosso hábito e práticas constantes, a virtude, por sua vez, é decorrente de tal caráter (quando ele é bom porque resulta de bons hábitos) e o vício é decorrente de tal caráter (quando este caráter é mau, porque resulta de maus hábitos), logo, somos responsáveis pelas nossas virtudes assim como pelos nossos vícios (1110a 12-18; 1111a 22-24; 1112a 31-33, b31-32; e 1113b18-19).

Aristóteles reconhece que entre a ação e a motivação (*prohairesis*), em alguns casos, essa última tem mais informação sobre caráter do indivíduo mais do que a primeira. Por exemplo, George pode dar dinheiro ao necessitado Samuel para ganhar uma reputação de generosidade, enquanto Sandra pode fazê-lo para garantir que Samuel não passe fome. Ou Tiago pode devolver o que tomou emprestado porque seus pais, a quem ele quer agradar, disseram-lhe para agir assim, ao passo que João pode fazê-lo porque considera que é a coisa certa a fazer. Enquanto o primeiro agente em cada exemplo executa a ação que deveria, ele não o faz “*como* faria a pessoa virtuosa” (*EN* II.4.1105b7-9; cf. III.7.1116a11-15). A deficiência está em sua *prohairesis*, e não em sua ação. Mas ainda assim, segundo Aristóteles, são ações, e não motivações, que atingem (ou deixam de atingir) a medida. Um estado virtuoso do caráter tomará o agente disposto, por exemplo, a doar dinheiro no momento devido, a quem se deve, na medida devida, e assim por diante, ou a manter a sua posição no momento devido, contra

quem se deve, pela causa devida, e assim por diante (*EN* II.6.1106b21-4, II.9.1109a24-30; cf. II.3.1104b22-4).

Em outras palavras, o filósofo parece significar com isso que somos julgados pelas nossas ações, e não pelas motivações, porque nossas motivações são reconhecidas a partir ainda de nossas ações e não o contrário? Se for o caso, então, a voluntariedade e involuntariedade são propriedades de ações, não de motivações (*EE* II.6.1222b29, 1223a 15-20; *EN* III.5.1113b4). Assim, quando é dito que somos responsáveis pela nossa virtude e nosso vício, está-se a dizer que a motivação está vinculada nos atos voluntários, embora a ação e motivação testemunhem sobre o caráter.

Fica claro, assim, que estamos a falar ainda dentro daquelas três condições e, portanto, da mediania, dentro das quais estão implicadas ou pressupostas a voluntariedade e motivação do agente. Reunidas essas condições, os atos do *phronimos* se tornam capazes de introduzir uma mudança significativa no mundo ao ponto de alcançar um determinado fim, fim esse que a pessoa sem virtude (e cuja ação não é voluntária) é incapaz de atingir: na linguagem de Aristóteles, é a distinção entre “ações conformes a virtude” e “ações pela virtude” (1105a 32-5; 1110a 12-18; 1111a 22-24; 1112a 31-33, b31-32): em torno desses atos, poderíamos dedicar um tratamento especial, mostrando como a educação moral (seja ela doméstica, seja ela legal ou política) é capaz ou não de produzir a caracteriologia moral nos cidadãos (*EN* I.10.1099b29ss, I.13.1102a 9s). Mas para o objetivo nosso do momento, especificamente, é preciso continuar mostrando que diante das condições morais expostas, o fim (o *telos*) atingido pelo homem de caráter, é *belo* (*kalon*); pois o “*telos*”, diz Aristóteles, “ocupa o lugar do *belo*” e “as ações segundo a virtude são belas e finalizadas ao *belo*” (De part. an I.5.645a 25s; *EN* IV 2 1120a 33s).

2. 2. 2 Ações de Caráter como Sinal do Belo

Dentro da linha de pensamento que orientou a nossa abordagem até ao momento, a próxima tese aristotélica que decorre dali é que a ação virtuosa ou *mediana* é necessariamente uma ação *belo* (*kalon*). Isso significa que o bom/virtuoso, também será (ou deve ser) belo; que quem busca realizar um ato pelo fato de tal ato ser bom, está a fazê-lo porque ele é belo. Neste

sentido, a bondade ou *mediania* enquanto *kalon* nos remete assim à noção do “valor³¹” (*axios*), cuja raiz grega vem do verbo *ágo*, que quer dizer arrastar, empurrar, levar (AQUINO, 2013, p.60). Os pesquisadores costumam distinguir três propriedades na beleza da virtude em Aristóteles: a ordem teleológica, a visibilidade e a satisfação (KRAUT, 2009, p.114). Por alguma razão, vamos abordar o segundo elemento intercaladamente com a racionalidade prática.

A propriedade da ‘visibilidade’ significa “apresentação”, algo apresentável, visível ou destinado à apresentação, ser notável, visível, etc.; é considerada um dos conceitos essenciais para a compreensão da beleza (*to kalon*) em Aristóteles. Considerando essa ideia de visibilidade atrelada a beleza da virtude, a definição do belo por Tomás de Aquino se torna bastante esclarecedora do conceito aristotélico. Aquino define o belo como “aquilo que agrada a visão” (*pulchrum est id quod visum placet*). O desdobramento desta definição implica dois elementos constitutivos que devem ser analisados de per si. São eles: a visão ou conhecimento (*visum*), de um lado, e, de outro lado, o deleite, gozo ou alegria (*placet*).

Nesta perspectiva, o *visum* visa caracterizar o belo como algo que é visto ou conhecido; sendo assim, sem a “visão” torna-se impossível falar de beleza. Mas isso suscita uma pergunta: como se dá tal visão? A visão simplesmente sensível (enquanto órgão do nosso corpo), animal, seria suficiente no caso? Se assim for, então brutos também possuem a consciência do belo? Mas tudo indica que não é esse o caso. Antes, para o Aquinate, a afirmação do belo implica, imprescindivelmente, referência à inteligência (JUNIOR, 2018, p.2). Ou seja, o ver, nesse caso, aponta para a inteligência, a razão: o órgão com o qual se conhece.

A definição da beleza feita por Aquino traz a tona a ideia que se encontra na raiz do termo “valor”, por fazer entender que com a razão o homem vê ou percebe algo nas virtudes (a bondade e beleza) que o atrai, o arrasta. Foi basicamente esta função da *razão* que o autor austríaco, Viktor Frankl atribui à *consciência* denominando-a de “órgão de sentido”: “aquele que rastreia o sentido”. Frankl afirma que “os espectros dos valores irradiam na consciência do ser humano, despertando a sua vontade de sentido” (AQUINO, 2013, p. 60).

³¹ Em sentido geral significa: “aquilo que nos leva a escolher ou preferir algo” (cf ABAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 989).

Assim, a afirmação do belo supõe, ainda que implicitamente, um juízo da consciência. Pois o juízo só aos seres inteligentes compete. É certo, entretanto, que a beleza é acessível aos sentidos: o ouvido encanta-se por uma bela música e os olhos deleitam-se com uma bela forma. Mas a acessibilidade do belo aos sentidos só é possível porque eles estão penetrados de razão. Santo Tomás diz que os sentidos que percebem o belo são os que mais ligados estão com a potência cognitiva, como é o caso da vista e da audição; ao contrário, com relação aos demais sentidos, não usamos o conceito de belo para caracterizar seus sensíveis, pois não dizemos que os sabores e os odores são belos.

Em virtude da unicidade substancial, no homem, de espírito e matéria, os sentidos são perpassados pelo espírito, e o gozo que o homem experimenta pelos sentidos não se pode compreender sem referência à inteligência. O senso do belo supõe sempre a consciência, que, por sua vez, é uma categoria do espírito. É pelo espírito³², sem a qual, contudo, não compreendemos o homem como convém, que o *homo sapiens* distingue-se dos irracionais, os quais podem até saber, mas certamente não sabem que sabem, isto é, não têm consciência (JUNIOR, 2018, p.3). Portanto, a visão – vale reforçar mais uma vez – que constitui elemento essencial para a apreensão do belo é, em última instância, o conhecimento, e por isso, referente à potência intelectual. Em outras palavras, o belo como algo visível, algo, podemos dizer, atraente, radiante, já expressa assim a função da inteligência prática, a função da razão, que é, portanto, a função propriamente humana.

Com efeito, para Aristóteles, por ser a visibilidade uma propriedade intrínseca e própria à beleza da virtude, é necessário que as partes ou os elementos que constituem um objeto não estejam fora do limite, isto é, nem grande nem pequeno demais (*Poética* 7.1450b34-6; b38-1451a). A extensão de uma narrativa, por exemplo, é mais bela “quanto maior ela for de modo consistente com sua compreensibilidade como um todo [*sundelos*]” (1451a9-11). Algo é *kalon*, portanto, não apenas quando seu arranjo é determinado pelo seu bem. Sua orientação ao bem deve ser, em algum sentido relevante, visível. No âmbito dos objetos, o limite, extensão e tamanho são uma maneira aristotélica de afirmar que a “justa medida” é a marca única e distintiva de uma ação qualificada para ser visível e apresentável. Já no âmbito dos sentimentos, uma pessoa, por exemplo, que for provocada é esperada a irritar-se no momento certo, com a coisa certa, na intensidade certa – equilíbrio esse que não é

³² Esse termo compreende, na concepção de Aquino, a esfera duma “realidade misteriosa” que inclui a razão (cf “*Teoria Tomista da Beleza*” MONTFORT Associação Cultural http://www.montfort.org.br/bra/veritas/arte/tomis_beleza/Online).

para qualquer pessoa; logo, por causa dessa raridade e dificuldade, “encontrar a mediania faz a ação ou a coisa notável e louvável”:

finalmente, a disposição intermédia, é assim por visar alcançar o meio tanto nas afecções como nas ações [...] por isso que tentar encontrar o meio é uma tarefa séria. É trabalhoso encontrar o meio em qualquer coisa, tal como encontrar o meio do círculo não é para todos, mas só para quem sabe. Assim, irritar-se acontece com facilidade a quem quer que seja, tal como é com facilidade que se dá e gasta dinheiro. Contudo, sabe-se com quem e em que quantidade, quando, em vista do quê e o modo como, já não é fácil para todos. É por isso que o bem é raro, louvável, belo (EN 1109a29-30).

A mediania lança um determinado ato para notoriedade e, dependendo da ação realizada, ela pode atingir o nível maior, uma visibilidade pública, como sinal de dignidade de honra maior: a pessoa magnânima é um exemplo desse tipo, a melhor e mais digna de honra pública conforme visão de Aristóteles.

Se é verdade que o magnânimo é digno do bem supremo, então ele é o mais excelente de todos. Se o melhor é digno do que é maior, então o mais excelente terá de ser digno do supremo bem. O magnânimo deve ser verdadeiramente bom. E a grandeza em cada excelência aparecerá sempre como característica distintiva do magnânimo. Não será de modo algum apropriado ao magnânimo bater em retirada todo a tremer de medo como não é próprio dele praticar uma injustiça. Ou seja, por que motivo agir vergonhosamente quando nada há de grandioso nesse tipo de comportamento? Ao ter em vista cada excelência em particular, seria completamente ridículo se o magnânimo não fosse excelente (EN 1123b 28-35).

A “magnanimidade” ou “grandeza da alma”, como Aristóteles geralmente a designa (EN IV.2; GAUTHIER, 1951, p. 20), assim como cada uma das outras virtudes do caráter, também requer que seu possuidor tenha a virtude intelectual da sabedoria prática (*phronesis*; EN VI.13). Aristóteles o identifica como aquele que pensa ser digno de grande honra: é o tipo de pessoa cuja ação é magnífica; em virtude dessa magnitude e grandeza, a pessoa é lançada ao âmbito da maior visibilidade, o âmbito público. Mas a beleza da referida ação, embora seja magnífica, sua grandeza continua harmônica e dentro dos limites: isso significa que ela pensa ser digna da honra nos momentos certos, em relação às pessoas certas, e assim por diante (aqui Aristóteles está considerando “pensar” como um tipo de ação). Logo, a pessoa com o vício excessivo – vaidade – será alguém que pensa ser digno de grande honra nos momentos errados, pelas razões erradas, e assim por diante, enquanto a pessoa com o vício deficiente da pequenez

de alma falhará em pensar que é digna de grande honra quando ela deveria, e assim sucessivamente.

A magnanimidade é acerca de grandes coisas, tal como parece ser indicado pelo nome [...] De resto, não há diferença nenhuma entre examinar a disposição do caráter em si e examinar quem existe segundo essa disposição. Magnânimo é quem se julga ter um grande valor e tem-no de fato. Quem de julga, por outro lado, valer muito, mas nada vale, é parvo, e não há nenhum parvo ou insensato entre os que existem de acordo com a excelência. Magnânimo é, pois, conforme ao que foi dito mais para cima. Mas quem tem pouco valor e se julga ser alguém com pouco valor terá um caráter temperado. O magnânimo, contudo, não é assim. A magnanimidade está para a grandeza, tal como a beleza existe numa pessoa grande (as pessoas pequenas podem até ser formosas, mas não são belas) (IV.3.1123b1-6).

Do mesmo modo, as ações do *politikos* e do soldado destacam-se em sua magnitude e em sua beleza (X.7.1177b16-17). Aristóteles quer mostrar que as grandes e belas ações das pessoas magnificentes são admiráveis à visão (*theoria*, IV.2.1122b16-18) e que a magnitude dessa beleza é de dimensão/proporção pública. Sustenta que a pessoa moralmente virtuosa necessita de bens externos para tornar sua intenção e seu caráter virtuoso algo claro (EN X.8). De acordo com Kraut, “a implicação disso é que, a menos que as ações virtuosas sejam visíveis ou inteligíveis como tais, elas serão, em algum sentido, incompletas” (KRAUT, 2009, p. 119).

Sua constatação prece evidente, uma vez que a grandeza de alma era vista como intimamente relacionada à generosidade, e poderia ser considerado magnânimo quem ajudasse alguém em necessidade (Dover, 1974, p. 178). De fato, no primeiro livro da *Retórica*, geralmente considerado um trabalho de juventude, Aristóteles descreve a grandeza de alma como a virtude que nos dispõe a fazer o bem para os outros em larga escala (I.9.1366b17). Dessa forma, já temos aqui a ideia de “grandeza”, e teria sido um tanto consistente com o seu uso no século IV restringir a esfera da *megalopsuchia* àquela da grande honra (Cooper, 1989, p. 192-193). Mas por que então Aristóteles pensa que a honra é tão central para a vida humana, de forma a lhe consagrar uma importante virtude considerada a “coroa” de todas as outras? Essa pergunta só pode ser satisfatoriamente respondida considerando a visão do “belo” (isto é, de *valor*) da pessoa magnânima. Voltaremos a este ponto para consolidar a relação indissociável entre a visibilidade, a razão e a pessoa do magnânimo – nessa ocasião a honra servirá ao tema da visibilidade.

2. 2. 3 O belo como fim que proporciona a ordem

Aristóteles admite explicitamente que, no mundo mutável da natureza, a ordem é o arranjo das partes com referência ou em vista de um fim ou em vista de um bem comum. Assim, por exemplo, o todo da natureza contém o bem porque todas as suas partes estão ordenadas por referência (*pros*) à mesma coisa, nomeadamente, o primeiro motor, que Aristóteles compara ao general de um exército ou ao chefe de família (*Meta.* XII.10.1075a11-23). Ao se deparar com esta passagem da *Metafísica*, Kraut comenta:

O que ele parece ter em mente é que, em todas essas esferas, as coisas são ordenadas (e, portanto, boas) quando – e até o ponto em que – contribuem para a atividade ou o objetivo próprio de seu “legislador”. O ponto importante para nós é que as coisas não apenas manifestam uma boa ordem quando arranjadas em vista de algum bem comum. Aristóteles parece pensar, dada a definição de *kalon* na *Metafísica* XIII.3, que esse arranjo torna também as coisas belas. Beleza *qua* ordem não é uma mera propriedade formal, isto é, uma relação das partes *umas com as outras*. Ela é (ou inere a) um arranjo teleológico efetivo que visa a seu bem e o realiza ao atingi-lo (KRAUT, 2009, p. 114).

Entre várias passagens que confirmam essa interpretação³³, destaca-se particularmente um passo de *Partes dos animais* onde Aristóteles afirma que mesmo as coisas vivas mais simples revelam alguma beleza e suscitam em nós o prazer sentido na presença do belo, pois são todas organizadas com vistas a um fim (*Part. An.* I.5.645a21-6). Na *Política* (VII.4.1326a33ss.), ele afirma que uma bela cidade é aquela cujo tamanho é limitado por sua ordem própria. Tudo indica que a ordem a qual ele se refere é aquela realizada na cidade que cumpre sua função com vista à felicidade de seus cidadãos. Assim, um modo pelo qual as coisas são belas consiste em que sejam ordenadas por referência ao seu bem ou fim próprios. O *kalon* como simetria deve igualmente ser compreendido em termos de uma estrutura teleológica.

Algo indica simetria ou proporção (*summetria*) quando o tamanho de suas partes contribui para o seu benefício. Um escultor pode criar um pé que, tomado em si mesmo, é bonito (*Política* III.13.1284b8-22). Pode moldá-lo perfeitamente, com a parte superior nem muito alta nem muito baixa, para ser a imagem de um pé que pudesse servir de base. Contudo, se o pé é proporcionalmente maior do que as demais partes do corpo esculpido, ele o rejeitará,

³³ Um comentário complementar dessa passagem da (*Ret.* I.5.1361b7-1) foi avançado por Kraut: “ele [Aristóteles] afirma que a beleza física varia com o tempo de vida. Na juventude, é o corpo de um atleta; na idade adulta, o corpo de um guerreiro; na velhice, um corpo capaz de resistir às labutas necessárias sem dor. A ideia parece ser a seguinte: uma vez que o que conta como um corpo em bom funcionamento varia de acordo com sua atividade nos diferentes estágios da vida, a beleza igualmente variará. A beleza é constituída pela adequação com o fim” (KRAUT, 2009, p. 129).

considerando que destoa do restante da escultura. Do mesmo modo, se determinados cidadãos adquirem demasiado poder, devem ser condenados ao ostracismo. Mas o que então determina a proporcionalidade? De acordo com Aristóteles, é o bom funcionamento ou o bem do todo. Assim, diz Aristóteles, uma cidade pode ter uma boa proporção mesmo se tem um rei, contanto que seu poder extraordinário trabalhe em benefício da comunidade. A concentração de poder nas mãos de um tirano seria, por outro lado, algo desproporcional, pois o poder seria exercido de modo arbitrário e exclusivamente para a vantagem do tirano:

Na realidade, o ostracismo de certo modo produz o mesmo efeito, mantendo os homens proeminentes afastados no exílio. O mesmo procedimento é adotado em relação a cidade e povos pelas potências imperialistas; os atenienses, por exemplo, trataram dessa maneira os habitantes de Samos, de Quios e de Lesbos (logo que eles se tornaram senhores incontestes de seu império, passaram a humilhá-los contrariando os acordos anteriores firmados com eles) [...] isso é evidente também na esfera de atividades de outras artes e ciências; um pintor nunca deixaria que um animal pintado por ele tivesse os pés desproporcionalmente grandes por mais belos que eles fossem, nem um construtor de naus faria a proa ou outra parte qualquer de sua nau com dimensões desproporcionais ao resto, nem um ensaiador de coros acolheria em seus coros alguém que cantasse mais alto do que os demais coristas, ainda que sua voz fosse mais bela que a dos restantes (*Pol.* III.13.1284b13-15).

A simetria, então, se mostra semelhante ou equivalente à ordem. Em ambos os casos, algo a possui quando suas partes são determinadas de um certo modo por referência ao fim do todo. Todavia, enquanto a ordem concerne ao arranjo de todas as partes tomadas conjuntamente, a simetria diz respeito à relação dessas partes umas com as outras. Assim, dizemos que uma coisa é assimétrica porque um de seus elementos está fora da proporção, mas que é desordenada devido à estrutura inteira. Quando cada parte de uma coisa é formatada e ajustada de modo que possa funcionar em harmonia com as outras partes para seu bem comum, então a coisa como um todo possui simetria.

Uma vez reconhecido que a beleza de alguma coisa depende de sua ordem, sua simetria e seu limite, torna-se claro que essas propriedades formais da beleza estão no centro da compreensão aristotélica da virtude apesar de ter se referido a esse tema apenas duas vezes na *EN* (II [3.1104b9-11, 9.1109a29-30]); mas ele prova tê-lo abordado ao argumentar que o homem é responsável pela sua virtude/mediania e pelo seu vício (*EN* 3.1104b30-1105a 1). Portanto, reconhecido esse fato, então, está explicado: o *belo* é tema também da *EN* (II.6). Definir a virtude moral como um estado “habitual de alcançar o que é intermediário” relativo a

nós, consistindo em um meio entre o excesso e a falta, é uma maneira de falar do *belo*. Como um hábil artesão, a pessoa virtuosa não põe ou retira em demasia.

O meio procurado não é o meio absoluto da coisa em si, mas o meio da coisa relativamente a cada um. Então todo o saber numa determinada área opera corretamente, se tiver em vista o meio e conduzir até aí todos os seus resultados (donde se costuma dizer dos trabalhos bem acabados que não se podia tirar nem acrescentar nada, uma vez que o excesso e o defeito destroem o bem, mas o meio conserva-o; os peritos, então, como dissemos, exercem suas atividades tendo isso em vista). A excelência, tal como a natureza, é mais rigorosa e melhor do que toda a perícia, porque é sempre hábil a atingir o meio [...] o que é louvável e o que acerta integram a excelência. A excelência é uma certa qualidade do que é do meio, uma vez que tem a aptidão de o atingir. Demais, o errar é de muitos modos (o mal faz parte do que é limitável, tal como o imaginam os pitagóricos, e o bem do que é limitado) (*EN* II.6.1106b 8-28).

Nota-se aqui que enquanto Aristóteles fala da mediania, ele fez entender que é a mesma de que se refere em termos de “limite”, a mesma propriedade que ele afirmava fazer parte da ordem e da beleza das coisas físicas da natureza (cf *Part. An.*I.1.641b18-19; *Phys.*II.5.196b17-24). Mas muito mais do que na natureza e na arte, a virtude é atenta e cuidadosa com relação a justa medida, já que o errar é de muitos modos. Portanto, no âmbito da ética e da atividade virtuosa, atingir/possuir os estados intermediários é possuir limites:

Há para todas as disposições de caráter referidas, tal como para todas as excelências, um determinado objetivo em vista do qual quem dispõe de um sentido orientador aumenta ou diminui a tensão nessa direção. Há também um certo horizonte que delimita as posições intermédias, as quais, dissemos, residem no espaço intermédio entre o excesso e o defeito, uma vez que elas existem conformadas pelo sentido orientador (VII.1138.b21-25).

Da mesma maneira,

as ações virtuosas exibem simetria, estando suas partes em escala proporcional à tarefa a ser executada. Quando, por exemplo, uma pessoa justa atribui honras, ela equilibra a recompensa de seu dom com o mérito dos cidadãos. Ou quando uma pessoa temperante reage a maus-tratos, sua indignação é proporcional à gravidade da ofensa, à intenção do ofensor e ao seu próprio senso de dignidade (KRAUT, 2009, p. 117).

De acordo com a passagem citada, a pessoa virtuosa determina o correto limite e proporção para sua ação olhando para um alvo. Trata-se nada mais que o eco da imagem encontrada no livro primeiro da *EN* (I.2.1094a22-4), porém, neste último momento, ao invés de tomar o agente virtuoso como um arqueiro que visa um alvo específico, ele o imagina como um músico tocando sua lira, assinalando assim a presença inequívoca da proporcionalidade e harmonia. A analogia entre a virtude e arte se deve ao fato de ambas

dependerem, portanto, da proporcionalidade e mediania para serem belas: tanto a arte (*poiesis/episteme*) como a ação, isto é, tanto o artesão como o indivíduo que visa agir moralmente, dão forma às suas ações olhando para um objetivo, ou seja, ambas evitam o excesso e a carência buscando a mediania (II.6.1106b5-9). No entanto, Aristóteles é bastante cuidadoso em sua analogia; embora ambas dependam de mesmas propriedades para exibir a beleza, no caso das artes, a mediania buscada é um resultado extrínseco e independente da atividade produtiva (*poiesis*, VI.5.1140b6-7). Isso ajuda o artesão a manter a obra na mente, pois ele pode raciocinar regressivamente, partindo do que é buscado em direção aos meios, os quais contribuirão para a existência da obra. Portanto, é plausível, por exemplo, que isso ajude um sapateiro a decidir exatamente como proceder para manter na mente que aquilo que está fazendo é um sapato, por isso cortará o couro para conformar-se ao pé, tornando-o mais resistente na parte inferior, e assim por diante.

Já o objetivo ao qual a ação (*praxis*) da pessoa virtuosa visa é a própria ação, é difícil vislumbrar de que forma tê-la em mente poderia ajudar a determinar o modo de realizá-la. Quando vê seu alvo com clareza – a ação virtuosa –, ele já não precisa do tipo de auxílio prático que o foco em um alvo supunha dar. Toda esta questão já foi relativamente tratada na seção anterior, de modo que não vamos nos deter nela; nosso objetivo do momento é apontar que na medida em que possuem mediania, as ações virtuosas indicam um tipo de ordem teleológica efetiva que agrega beleza em todas as coisas. Uma coisa bela ou bonita é aquela organizada e orientada com vistas a seu fim.

Ora, a pergunta importante que se deve responder agora (no âmbito da teoria moral de Aristóteles) é se a visibilidade do belo tem alguma importância para a pessoa virtuosa. Por exemplo, quando a pessoa corajosa arrisca sua vida em razão do *kalon*, ela escolhe sua ação porque é ordenada pelo bem humano, ou a escolhe igualmente pela visibilidade dessa boa ordem?

Tudo leva a crer que, para Aristóteles, a visibilidade do belo é ao mesmo tempo importante como também uma condição para o prazer por ela ocasionado. Aristóteles afirma que a pessoa decente, “na medida em que é decente, deleita-se com ações virtuosas e sofre pelas más, assim como o bom músico tem prazer com belas melodias [*kalois*] e aflige-se com as más (*phaulois*):

Terá então de haver uma atividade que é mais contínua ainda, e seja doce a partir do seu próprio interior. É essa mesma a que existe em torno do que é bem-aventurado. O sério, pela sua seriedade, sente alegria nas ações

realizadas de acordo com a excelência, mas sente aversão com as ações que resultam perversão; do mesmo modo, o músico delicia-se com melodias belas e detesta as más (ENIX.9.1170a8-11).

Evidentemente, se as ações de caráter são também belas (*kalon*) pelas mesmas razões que as tornam virtuosas e dignas de escolha em si mesmas, e que para uma coisa ser bela é necessário que suas partes estejam bem ordenadas de tal modo que ela seja apresentável e agrade a visão (i. e. ser belo é ser visível), então, é legítimo afirmar que o prazer provém tanto de fazer o que é belo quanto de praticar sua contemplação. Praticar uma ação bela em vista da sua visibilidade pode ser uma maneira de entender que as propriedades da beleza lhe são intrínsecas, isso não diz nada se o agente está interessado exclusivamente no prazer como um fim em si mesmo separado do bem praticado.

Em todo o caso, para Aristóteles, atividades boas ou belas são prazerosas em si mesmas; como já vimos anteriormente, essas atividades podem ser de caráter moral ou não. Entre atividades não morais, mas igualmente boas e belas, temos, por exemplo, criar obras, recitar poesias, cantar, aprender algo (obras culturais e artísticas) e a contemplação das coisas naturais como, por exemplo, espécies biológicas perfeitamente ordenadas (obras da natureza) (*Part. An.* I.5.645a15ss.; *Poética* 4.1448b8-19; *EN* X.4.1174b14ss.); em todos esses envolvimento, o prazer é experimentado, às vezes, criando algo, aprendendo, apreciando ou contemplando, mas o certo é que todas essas atividades são belas, respectivamente.

No entanto, é preciso uma distinção mais específica desse prazer, precisamente, porque – segundo Aristóteles – há três possibilidades em relação às quais se definem as escolhas que geralmente perseguimos: o belo, o vantajoso e o agradável (1104b30). Todas essas possibilidades proporcionam prazer, de modo que só “o homem de bem, contrário do perverso, é capaz de as escolher corretamente”. Não é fácil fazer uma boa escolha entre três formas de bem sendo que todas elas são igualmente prazerosas. Assim, o prazer não ajuda a distinguir qual a melhor escolha, principalmente quando o agradável também se mostra belo e o belo é agradável; ademais, o próprio belo não precisa necessariamente ser bom para ser belo, agradável e prazeroso – basta que ele pareça ser ou que o agente o considere (cf *Retórica* I.9.1366a 33-4). Ou seja, o prazer está o tempo todo por trás daquilo que fazemos ou queremos, inclusive dos vícios (1105a 1-3; 1152b1-20)!

Por essa razão, Aristóteles aconselha fazer uma “análise deste tema [prazer] quer para o âmbito da excelência, quer no âmbito da perícia política” [...] E “Será o homem de bem quem fizer um bom uso deles; mas já quem fizer um mau uso deles será perverso” (1105a 6-8). Diante

desta advertência aristotélica, como compreender ou situar o prazer ligado à beleza cujas características são as propriedades de ordem e visibilidade?

Pois bem, no capítulo anterior analisamos que em dado momento da *EN*, depois de rejeitar uma determinada vida de prazer (1095a24-27), logo em seguida Aristóteles estava a argumentar que a vida identificada com a felicidade é uma vida prazerosa; isto é, que é uma atividade que nos proporciona o prazer. Diz ele:

Deliciar-se é um dos fenômenos da alma humana. Cada um tem gosto no conteúdo específico da sua predileção. Por exemplo, os cavalos para quem gosta de cavalos, as paisagens para quem gosta de as ver. E, assim também, as ações justas para quem tem uma obsessão pela justiça e, em geral, as ações realizadas de acordo com a excelência para quem está tomado pela sua possibilidade (*EN* I.8.1099a 8-12).

Aquilo que o agente ama é uma atividade prazerosa, logo, a vida virtuosa será prazerosa para o amante de virtudes. Uma vez que a felicidade é uma atividade virtuosa e prazerosa, então, constatamos uma relação entre virtude, felicidade e prazer que necessitava duma investigação. Na verdade, Aristóteles identificou um problema relacionado ao prazer que os homens querem e buscam.

Se observarmos a sequência da passagem citada, Aristóteles se refere a dois tipos de prazeres: o das coisas prazerosas por natureza e o das coisas não prazerosas por natureza. Os amantes das coisas nobres têm prazer em suas ações porque os atos virtuosos são prazerosos por natureza, assim não precisam de prazeres externos a essas atividades para complementarem suas vidas (*EN* I 8 1099a 12-16). Perante essas diferentes definições de prazer, quando fomos saber por que Aristóteles rejeitara uma vida de prazer identificada com a felicidade e depois aceita a felicidade como uma atividade prazerosa, descobrimos que o sumo bem, a felicidade, sendo uma atividade da alma, se relaciona com os bens da alma, e o prazer como característica da felicidade seria um bem da alma. Porém, a vida prazerosa que Aristóteles rejeita estava relacionada com prazeres corporais; sendo bens do corpo, sentido por meio da percepção e compartilhada com outras espécies, não poderia se configurar a atividade própria do homem nem ter uma relação direta com a concepção da *eudaimonia*.

Portanto, a partir desta retrospectiva da análise, conclui-se então que a ação bela – cujas características intrínsecas são a ordem teleológica, o limite e visibilidade – é uma atividade prazerosa por natureza, uma atividade da alma. Para Aristóteles, a busca de satisfação e do belo são essenciais à atividade genuinamente virtuosa e não apenas “um bônus” ao seu bem. Ele entende que o prazer que a pessoa virtuosa aprecia ou frui no bem não é “um

mero ornamento”, mas é algo próprio à atividade virtuosa em si (I.8.1099a15-16). Ou seja, sendo a bela ação (o bem) prazerosa em si mesma, ela dispensa qualquer prazer vindo de fora.

Ora, antes de passarmos para a próxima seção, vale resumir aqui que iniciamos esta seção mostrando a função da razão prática na apreensão da beleza das ações, porém destacando a sua capacidade de torná-la visível, propor a ordem teleológica e por aí vai: isso quer dizer que a inteligência prática, após apreender e possibilitar a realização duma determinada ação de caráter, imediatamente causa a ordem no mundo bem como a visibilidade, o que conseqüentemente repercutirá no prazer e louvor. A função da razão é nada mais que a função própria do homem, o homem virtuoso tem a capacidade de perceber, nas circunstâncias específicas e realizar o ato racional. Na seção a seguir, a ênfase da nossa abordagem cairá sobre a pessoa do magnânimo e sua capacidade de empreender a ação bela e de elevá-la a notoriedade e visibilidade.

2. 2. 4 *A bela ação através da virtude da magnanimidade*

A magnanimidade é definida como “a virtude que consiste em desejar grandes honras e em ser digno delas” (EN IV.3.1123a 34-b28). Com base nesta definição, a questão que precisa ser respondida é: por que, então, o magnânimo seria digno de maiores honras as quais ele deseja? Ou então, por que o magnânimo pensa ser digno dessa virtude, entendida como coroa de todas outras, e conseqüentemente, de maior prazer?

A resposta de Aristóteles para esta pergunta, como vamos ver, é resumida de dois modos: no primeiro, a magnanimidade é referida em termos duma virtude de caráter transcendente, heroica, entre outras designações usadas pelo filósofo. Vejamos sua explicação:

Posto isto, tem de ser dito, fazendo um novo começo, que há a respeito das disposições do caráter humano três formas que têm de ser evitadas. São elas a perversão, a falta de autodomínio e bestialidade. As disposições contrárias às duas primeiras são evitadas. A uma chamamos excelência. A outra, autodomínio. A respeito da contrária à bestialidade, será mais apropriado falar-se de uma forma de excelência que transcende o humano. A saber: de uma certa excelência heroica e divina, tal como Homero faz Príamo dizer de Heitor, que fora de tal forma extraordinariamente bom que não parecia ser uma criança nascida de um mortal mas ter uma proveniência divina. Assim, se se diz que os homens se transformam em deuses por um excesso de excelência, é evidente que uma tal disposição será constituída de um modo oposto à bestialidade (VII.1.1145a 15-25).

Trata-se assim de uma virtude de visibilidade extraordinária: as ações do magnânimo para esse nível de magnitude só podem ser atos heroicos, magníficos, emblemáticos e, digamos, divinos, em prol ou da nação, ou do mundo, ou da humanidade em geral. Podemos imaginar atos e pessoas que entram para os arquivos, para história, e para o cânon; é precisamente o tamanho de honra e visibilidade que Aristóteles deve ter em mente³⁴. O segundo modo como Aristóteles justifica os méritos do magnânimo encontra-se nesta passagem:

Se é verdade que o magnânimo é digno do bem supremo, então ele é o mais excelente de todos. Se o melhor é digno do que é maior, então o mais excelente terá de ser digno do supremo bem. O magnânimo deve ser verdadeiramente bom. E a grandeza em cada excelência aparecerá sempre como característica distintiva do magnânimo. Não será de modo algum apropriado ao magnânimo bater em retirada todo a tremer de medo como não apropriado dele praticar uma injustiça. Ou seja, por que motivo agirá vergonhosamente quando nada há de ganhar nesse tipo de comportamento? Ao ter vista cada excelência em particular, seria completamente ridículo se o magnânimo não fosse excelente. Isto é, fosse de tal forma que não prestasse para nada nem merecesse nenhuma honra, pois a honra é o prêmio da excelência, e ela é atribuída apenas aos homens excelentes. A magnanimidade parece ser assim uma espécie de coroa das excelências. Faz que elas sejam ampliadas e nunca se constitui sem aquelas (*EN* IV.3.1123b 27-35, 1124a1-4).

De acordo com Kraut (2009, p. 159), o que a explicação de Aristóteles quis significar é basicamente a maneira como a grandeza da alma ou magnanimidade faz as virtudes se tornarem maiores, ou melhor, a maneira como ela “sobrevém” e se situa no topo das outras. Trata-se assim da explicação sobre como surge a virtude da magnanimidade e suas implicações. Kraut comenta esse processo de seguinte modo:

O que Aristóteles provavelmente tem em mente é a maneira pela qual a grandeza de alma “sobrevém” ou “está no topo” das outras virtudes. Primeiramente, eu começo adquirindo as (outras) virtudes. A seguir, eu alcanço um nível de virtude modesto, no qual sou digno de alguma honra modesta – e, se eu sou

³⁴ Essas conquistas podem testemunhar o ímpeto humano que, no caso dos magnânimos, necessita e busca uma certa satisfação correspondente; um tipo de ímpeto de que, segundo Kraut, Platão fala. Segundo ele, é muito provável que Aristóteles considere ser parte do caráter virtuoso completamente maduro apreciar o belo de um modo que Platão teria chamado de *thumoeidic* ou impetuoso. Ele comenta que seja provável que Aristóteles siga Platão ao atribuir aos seres humanos desejos competitivos naturais de serem reconhecidos como “o melhor”, desejos que são distintos dos desejos apetitivos por prazer, de um lado, e dos desejos racionais pelo bem, de outro. Como evidência disso, veja sua discussão da *akrasia*. Kraut faz alusão a um argumento de John Cooper, de que a separação aristotélica entre a fraqueza com respeito à cólera e a *akrasia* irrestrita depende de sua distinção entre desejo impetuoso não racional e desejo apetitivo não racional (1999b, p. 257-262). Para ele, é provável que Aristóteles esteja seguindo Platão ao pensar que esses desejos impetuosos possam ser satisfeitos pela beleza da ação virtuosa. Assim como Platão, Aristóteles descreve a educação moral como sendo influenciada pelo *ímpeto* de uma criança no que diz respeito ao elogio e à reprovação e dirigida a ensinar as crianças a experimentar o prazer no belo (KRAUT, 2009, p. 124).

consciente disso, então tenho a virtude da ambição apropriada, embora, é claro, não tenha grandeza de alma. Meu desenvolvimento moral continua, porém, e eu desenvolvo a virtude em um grau digno das maiores honras. Nesse ponto, se eu sou consciente do meu valor, então a grandeza de alma emergiu da minha posse dessas outras virtudes e, posteriormente, acrescenta brilho ao meu caráter moral e ao merecimento da honra [...] Uma possibilidade é que a minha posse da virtude, digamos, da coragem, é de alguma forma mais admirável se eu estou consciente disso. Mas tal visão parece envolver um tipo de dupla valoração: o caráter de alguém é aperfeiçoado pela grandeza de alma, há um ganho nisso, e uma honra posterior surge em consequência. *Ademais*, cada uma das outras virtudes que alguém possui é também de alguma forma mais admirável por causa da posse da grandeza de alma (KRAUT, 2009, p. 159-60)..

O autor faz entender que a pessoa a adquire elevando-se da virtude ordinária àquela considerada digna de maiores honras. Ou seja, imagina-se que alguém ascende de determinadas virtudes ordinárias – as quais já exercitava normalmente na qualidade de um simples virtuoso/*agathos* – para a excelência de *megaloprepeia* despertada após a percepção de beleza; isso implica, podemos dizer, elevar-se do meramente bom (*agathon*) para a visão do belo (*kalon*). Se assim for, então esse movimento, ao que tudo indica, é o que diferencia o magnânimo da pessoa da alma pequena: ambos certamente tomam consciência do belo, mas o magnânimo decide avançar um passo a mais em busca de atos magníficos e extraordinários, atos dos quais ele acredita ser digno de honras. Por isso, segundo Aristóteles, “a grandeza, ato magnífico, em cada excelência, será sempre a marca distintiva do magnânimo” (*EN* IV.3.1123b30). Se a grandeza é a marca que distingue a virtude ordinária ou modesta da magnanimidade, por que a outra pessoa não avança em busca de tais atos, isto é, em busca de galgar o topo da pirâmide através de atos grandiosos? Das duas uma: ou ele não tenha tido a percepção ou consciência do belo, ou ele teve, mas, como disse o próprio Aristóteles, “sua insegurança a leva a abster-se de ações nobres, porque se acha indigno ou sem valor para as realizar” (1125a25-7). Já aquele que avança empreendendo ações nobres e magníficas, será o magnânimo e se situará no topo das demais excelências.

Com efeito, essa mesma explicação que mostra como a magnanimidade se instaura e se torna coroa das excelências, desemboca na tese da “reciprocidade das virtudes” encontrada na *EN* VI.13, tese segundo a qual “só é possível para alguém possuir alguma virtude de caráter se possui todas elas”. A princípio, esta concepção parece entrar em choque com a grandeza da alma, pois tornaria difícil alguém ser virtuoso e feliz, se por um lado, “o bem humano exige o exercício das virtudes” (1099b19), e por outro, a grandeza da alma é uma virtude excepcional e rara.

Nesse caso, a tendência mais óbvia é pensar que o esperado não é a grandeza da alma, mas qualquer virtude relacionada à honra e apropriada ao mérito de alguém. Ser virtuoso, nesse sentido, requereria ser digno de honra em um ou outro grau e estar consciente do nível em que se merece isso?

No entanto, Aristóteles parece moderar a tese de reciprocidade reconhecendo que a pessoa de alma pequena pode possuir virtude de caráter em alto grau, e mesmo assim, carecer a grandeza de alma (*EN VI.13*). Para Kraut (2009, p. 160), a ideia de Aristóteles é bastante plausível neste sentido, a ideia de que uma pessoa genuinamente virtuosa possuirá todas as virtudes, incluindo a grandeza de alma; mesmo que o indivíduo de baixo caráter moral possa vir a alcançar a virtude, ou até mesmo tornar-se virtuoso, conforme esta constatação, só o magnânimo teria atingido, além da perfeição moral, também a virtude de grandeza da alma. O próprio Aristóteles reconhece que “as esferas do que é nobre e do que é justo (...) admitem muitos graus de diversidade e variação” e que “é característica de uma pessoa educada buscar em cada área apenas o grau de exatidão que a matéria comporta” (*EN I.3.1094b14-16; 1094b23-5*).

Mas seja como for, a tese de reciprocidade, como podemos ver, não perturbou o desdobramento sobre como a magnanimidade amplifica as demais virtudes de caráter, antes o tornou, de certo modo, mais claro, mas também nos possibilita extrair outra conclusão a partir da qual ela pode ser melhor compreendida: essa conclusão é de que a concepção de beleza do magnânimo lhe possibilita efetuar a síntese em vários aspectos da vida: uma dessas formas de síntese é a reciprocidade, as virtudes encontram uma unidade no interior duma virtude magna na qual operam; isso significa que o fim das ações de cada excelência será não apenas boa, mas sobretudo bela e magnífica, com uma expressão mais notável e grandiosa.

Essa conclusão nos leva de volta para a questão feita atrás: por que a pessoa de virtude ordinária, ou até mesmo a de alma pequena, não prossegue subindo ao topo da pirâmide, alcançando a coroa das virtudes? Ao lado da resposta/razão dada por Aristóteles, certamente existe um fato implícito: a falta de percepção de beleza; enquanto o pequeno de alma e aquele de virtude ordinária ou modesta encaram suas ações apenas como sendo boas, o magnânimo as toma como belas graças a uma tomada de consciência do belo. A tomada de consciência de beleza das ações é certamente o ponto de partida para o despertar da virtude magnânima. Ou seja, uma coisa é uma ação boa ou virtuosa ser também bela em si mesma, outra coisa é o

agente tomar a consciência disso: e é certamente esse fato que diferencia o magnânimo dos outros.

A percepção do belo é certamente a responsável por desencadear a busca da visibilidade e promoção de atos notáveis pela pessoa. Porque ao tomar a consciência de que as ações virtuosas são belas, o magnânimo não se limita apenas contemplar passivamente a ordem teleológica nas coisas, nem apenas em garantir que suas ações sejam simplesmente boas e ordenadas, mas ele mesmo se envolve em realizar, em interferir nos eventos, nos fenômenos que se encontram na sua disposição/possibilidade só com o intuito de fazer com que a beleza seja uma realidade; isso faz com que o magnânimo – diferente dos outros que encaram seus atos apenas como bons – alcance uma realização excepcional, de maior ímpeto e proporcional à grande honra. Queremos dizer assim que a concepção de beleza é inseparável da busca de notoriedade desse mesmo belo através de atos magníficos. Levar tudo isso a cabo é realizar a síntese e é desse modo que a percepção de beleza compreende essa síntese da qual a reciprocidade é uma realização.

Mas essa compreensão testemunha um outro fato, ao qual Kraut alude referindo-se certamente a esta passagem (*EN VI.1.1138b23*): que a concepção de beleza torna o homem virtuoso “musical” (KRAUT, 2009, p. 128). O que quer dizer isso? Antes de entrar no mérito desta questão, podemos avançar uma rápida explicação aplicando essa constatação à pessoa do magnânimo: essa ressonância musical ou musicalidade mostra sua capacidade de sintetizar e ressignificar a vida atribuindo-lhe o significado de beleza. Aqui que está a noção de “valor” da beleza: ver a vida como bela é a forma de significar, ressignificar ou valorizá-la; buscar tornar nossa ação bela é uma forma de valorizar a vida moral e o caráter. Todos esses procedimentos, como já vimos no início, são atividades visceralmente racionais. Quando “os desejos impetuosos buscam o belo, eles ressoam com a razão como sinal de que a ação é boa, virtuosa e mediania” (*I.13.1102b27-28*). Essa ressonância é compreendida como musical. Mas essas duas noções precisam ficar mais claras. Por enquanto, a beleza, valor e a música, enquanto elementos da vida moral dependem de um único denominador para se realizar, que é a mediania ou ponto intermédio.

A beleza e a música nos remetem para a arte e suas propriedades de proporção e harmonia: ambas as noções (proporcionalidade e a harmonia) consideradas como a “capacidade de reduzir a variedade ou diversidade à unidade”, são simplesmente outras formas de designar a mediania – isso já ficou claro noutra seção. Na medicina, o que assinala

essa harmonia ou mediania é a saúde (I.6.1097a 34-5); na arte do sapateiro, é um sapato bem feito (de acordo com os limites e a estrutura dos pés) para um cliente em particular; no domínio da escultura, é uma estátua na qual o escultor foi capaz de incorporar a *forma* apropriada sobre a matéria, tornando-a digna, por exemplo, para uso na *ágora*, e assim por diante. Como podemos perceber, com a presença da mediania e harmonia ou proporcionalidade todas essas artes são belas.

Do ponto de vista da ética, o artesão moral, na pessoa do magnânimo, precisa então respeitar a harmonia e mediania ao esculpir a si mesmo; a ele cabe a competência de plasmar na própria alma a forma, a estrutura exigida à uma alma bela, de um ser belo; e isso lhe é possível, segundo Aristóteles, “mantendo seu olho interno focado no modo como as ações se fazem magnificentes, corajosas e justas” (EN I.1122a 34-5). Na medida em que as ações possuem a mediania, a harmonia, ordem ou proporcionalidade, elas são belas.

Ora, para explicar essa mediania em termos musicais, a fim de entender como o artista da moral torna sua vida musical, ou ainda, como a concepção da beleza lhe possibilita uma visão musical da realidade, voltaremos a uma das noções da música, que é a “harmonia”: a “capacidade de reduzir a variedade ou diversidade à unidade”, isso nada mais é do que uma síntese. Desta noção deduzimos que o homem aristotélico precisa reduzir à unidade as circunstâncias, situações e fenômenos mais conflitantes e mais adversos da vida. Mas essa noção não passa do resumo de diversas funções da música; algumas dessas funções, de acordo com o dicionário de filosofia, são, por exemplo: A) “revelar a realidade privilegiada e divina ao homem, ou na forma de conhecimento ou de sentimento”; B) proporcionar a harmonia dos contrários, a unificação dos muitos, e o acordo dos discordantes.

A ideia subjacente em todas essas definições é que para se chegar à harmonia e à música ou à beleza musical é preciso encontrar a unidade (o Uno)³⁵, assim como era necessário o ponto intermédio para garantir a beleza das coisas. Assim, no campo da ética o artista moral precisa nada mais que incorporar a própria função da música. Assumindo essa função, o artista (o músico) da alma é capaz de harmonizar ou sintetizar as múltiplas dimensões da vida moral e social: as emoções, impulsos, as ações, etc, e tudo quanto tende a

³⁵ Na mesma perspectiva da função musical de efetuar síntese, Fideli escreve: “os sons agradáveis ao ouvido correspondem aos números proporcionados, e esses números e proporções seriam a causa da beleza musical. Quanto mais a relação numérica é simples, mais harmonioso é o intervalo, mais facilmente o ouvido capta a harmonia e mais rapidamente a razão a compreende” (ver *Beleza e Música: associação cultural – montfort.org.br/2018*).

levá-lo para fora do equilíbrio, incluindo as situações trágicas e extremas. É neste sentido que consiste a musicalidade da vida moral, a capacidade que o homem tem de abstrair da diversidade e conflitantes fenômenos que cruzam o seu mundo até encontrar a unidade, a síntese, a harmonia. Deste modo, na função da música nos deparamos com a própria função da razão, que é, portanto, a função propriamente humana: rastrear, reunir o que está fragmentado – e que parecia sem sentido – para que se torne harmônico e volte a ter sentido.

Como já apontamos, o papel do virtuoso enquanto o artesão ou artista da vida ética é de preencher sua alma de beleza musical frente às situações adversas que ameaçam fragmentar sua vida; tais fenômenos não se restringem apenas a problemas como uma decadência moral ou desvio de caráter, mas também àqueles como pobreza extrema, doenças graves sem cura, entre outras situações trágicas às quais o ser humano pode estar sujeito. Porém, a capacidade de se posicionar melhor diante desses fenômenos, de adotar postura de caráter mais racional e heroica é algo que Aristóteles acredita/atribui mais ao magnânimo. A fim de ressignificar seus momentos trágicos e de tornar sua vida bela e musical, ele é capaz de adotar uma postura mais otimista diante da realidade. De acordo com Aristóteles, ele está apto a agir com boa ordem e graça, não importando as circunstâncias. Assim, mesmo no infortúnio, algo de valoroso permanece em sua vida. Para o nosso filósofo, o que abrandava o infortúnio de sua posição não é simplesmente o fato de que suas ações são ordenadas conforme as circunstâncias, mas o fato que sua beleza “brilha através delas”.

O feliz possuirá a estabilidade procurada na felicidade e permanecerá assim ao longo da sua vida. Levará a prática e terá na pura contemplação sempre e durante mais tempo do que todos os outros, aquelas coisas respeitantes à excelência e suportará o mais nobremente possível tudo o que aconteça a respeito do que quer que seja. Um homem verdadeiramente bom é “reto” como um quadrado. Irrepreensível [...] É evidente que os acasos mesmo bons e pequenas infelicidades não têm peso na vida. Mas acontecimentos bons, importantes e frequentes, fazem-nos bem, tornando a vida mais feliz (pois também não coloca apenas a vida, mas pode servir para a transformarmos de modo magnífico e autêntico). Por outro lado, inversamente, o que acontece de mal oprime e desgraça a nossa disposição, traz sofrimentos e impede o deflagrar de muitas atividades. E, todavia, até nessas circunstâncias reluz o esplendor, caso sejamos capazes de suportar com facilidade muitas e frequentes desventuras, não porque não se sofra, mas por generosidade e magnanimidade [...] Pensamos, pois, que quem é verdadeiramente bom e sensato suporta toda a espécie de sorte nobremente e a partir das condições disponíveis agirá sempre da melhor forma possível, tal como o estrategista competente transforma o exército de circunstância no mais combativo que é possível e o sapateiro competente faz o melhor calçado possível a partir do couro de que dispõe, e de modo semelhante a respeito de todos os outros peritos competentes (*EN* I.10.1100b-1101a5).

Seja como for sua condição, uma pessoa genuinamente virtuosa, como é o caso do magnânimo, cujas ações são determinadas pela razão, é capaz de suportar tudo e “de cabeça erguida”, pois “a beleza da virtude funciona como uma espécie de bálsamo ao espírito arruinado da pessoa desafortunada. Ele nunca virá a se tornar miserável, porque o brilho das ações virtuosas sempre lhe dará satisfação”. Por isso Aristóteles o denomina um bom artesão da proporção, ela capta a beleza e valor de seu sofrimento (após irradiarem em sua consciência) e se dispõe a configurá-los consciente de que algo de belo sempre resplandecerá através dele e, dado o tipo de pessoa que é, nele se fixará (IV.2.1122a 34-5). Ele é preservado da miséria e da infelicidade porque a beleza de suas ações assegura que possa apreciar a medida do sucesso que está presente em sua vida e, deste modo, pode tomá-la para si de algum modo significativo (KRAUT, 2009, p.128).

Ademais, a consciência de beleza não só possibilita a maior capacidade de se posicionar frente às adversidades, ela também é capaz de possibilitar uma amizade autêntica, que vai além dos impulsos apetitivos para priorizar a efetivação do bem nas relações (EN IX. 8). Aristóteles começa constatando que as ações virtuosas que beneficiam aos outros envolvem postergar ou negar a satisfação dos desejos apetitivos do agente por bens externos; agir assim significa satisfazer (*charizetai*) a inteligência (*nous*), uma vez que somos verdadeiramente nossa parte mais imperativa, e a pessoa virtuosa estima seu verdadeiro eu quando escolhe realizar ações virtuosas (IX.8.1168b28-34). Portanto, o verdadeiro amor-próprio³⁶ exige que ajudemos os outros; se todos se empenham em fazer as mais belas coisas, cada indivíduo terá, obviamente, o maior bem, que é a virtude. Essa virtude levada a cabo como o maior bem é, precisamente, o belo, suposto como algo que a razão escolhe ou faz como benefício ou recompensa para si mesma, uma recompensa que a razão estima mais do que o dinheiro, honra, prazer e coisas semelhantes, que a pessoa de mau caráter toma por preciosas (IX.8.1168b29; 1168b15-21).

Diferentemente de um mau caráter, a boa pessoa está extraordinariamente ávida pelo belo, ela apreende-o e conserva-o para si mesma (*peripoioito*), compete por ele (*hamillomenon*) e esforça-se em fazer as mais belas coisas (*diatomenon* 1169a9). Ou seja, o

³⁶ A respeito deste ponto, Kraut forneceu uma nota importante, que diz o seguinte: “uma vez que Aristóteles emprega de modo tão enfático uma linguagem que sugere que a razão seja a beneficiária da ação por ela originada, creio que deveríamos ao menos tentar evitar interpretá-lo como fonecendo o muito fraco e familiar argumento do egoísmo psicológico, a saber: toda ação é uma expressão do amor-próprio, dado que é o *meu* desejo que a motiva. Além disso, essa interpretação não atribui nenhuma importância ao conceito de belo. Bostock observa esse ponto, mas, estranhamente, pensa que isso mostra que o conceito de belo é ‘apenas uma pista falsa’” (2000, p. 179).

belo se refere nesse caso à virtude, o valor autêntico que fundamenta a relação com o outro, o qual o virtuoso ama e toma como sua recompensa (ao invés de proveitos que atraem os desejos apetitivos). A recompensa lhe causa um certo prazer, pois as belas coisas gratificam o seu amor impetuoso pela vitória; em outras palavras, o belo é escolhido como um presente. Este amor pelo belo (encontrado na relação com o outro) é tão estimável e precioso que ele é capaz de desprezar até mesmo os bens materiais ou gastar toda sua fortuna, bem como ariscar a própria vida para preservá-lo:

Abdicaria de dinheiro, de honrarias e, em geral, daqueles bens pelos quais se luta, se lhe restasse no fim para si a glória do feito. Prefere ter pouco tempo de vida e sentir uma alegria intensa do que ter muito tempo de vida mas num estado miserável. Prefere ainda viver gloriosamente durante um só ano do que ao deus-dará durante muitos anos. Mais vale um só feito glorioso e magnífico do que muitos sucessos mas medíocres. É isto o que acontece aos que morrem por outros. Escolhem para si próprios uma glória magnífica (*EN IX.8.1169a 20-25*).

Como é possível perceber, a narrativa de Aristóteles continua permeada pelas características do magnânimo, mas também pela função da razão humana: a capacidade de apreender, unir ou harmonizar. Em um momento essa capacidade é demonstrada na harmonização dos fenômenos fragmentadores da vida como, por exemplo, problemas interiores e exteriores de caráter moral, um sofrimento ou infortúnio inevitável, etc., já no âmbito da relação com o outro, o magnânimo parece dar provas de ter sido capaz de apreender o essencial das relações humanas (aquilo que é de mais valor), que é a beleza das virtudes, e que tem como repercussão o estima pela pessoa humana, o outro. Ao mesmo tempo que esses valores constituem o bem supremo, aquilo que deve fundamentar a relação entre indivíduos, Aristóteles também mostra que apenas uma vida determinada pela razão e pela beleza é capaz de vislumbrá-los, e uma vez vislumbrados, irradiados em sua consciência, a pessoa é capaz de ir além do amor-próprio, além do próprio “eu” e dos interesses pessoais, para fazer valer aquilo que tanto estima: que é prêmio da pessoa virtuosa. Portanto, para Aristóteles, o virtuoso (o magnânimo)³⁷, diferente do vicioso, não é empurrado pelos impulsos apetitivos quando age, mas é atraído pela virtude, pela beleza, pelos valores.

³⁷ Há no mínimo seis tipos de críticas que se costumam dirigir à virtude magnânima. A primeira dessas críticas tem a ver com o “envolvimento nos riscos e perigos” (IV.3.1124b6-9): “a pessoa magnânima, na medida em que não supervaloriza nada, não se engaja no perigo. Ela evitará perigos triviais, mas enfrentará os grandes e, em função da sua atitude para com os deuses, será severa mesmo em relação à própria vida”. A segunda crítica diz respeito ao ato de “dar e receber benefícios” (IV.3.1124b9-18): a pessoa magnânima está inclinada a ajudar os outros prontamente, mas sente vergonha em ser um beneficiário, uma vez que isso é um sinal de inferioridade. Se ela é beneficiada, devolverá com interesse, para garantir que o seu benfeitor venha a ser um beneficiário. Ela

Com essas ações, o magnânimo se inscreve na dimensão da autossuficiência (*autárkeia*) humana, com maior força de personalidade, maior capacidade de atuação e de síntese, uma síntese que culminou na demonstração de amor igualmente excepcional. Não obstante tudo isso, duas questões aqui exigem uma explicação. A primeira tem a ver com a autossuficiência como liberdade do indivíduo sobre si mesmo (*enkráteia*) e em relação às estruturas da sociedade política; ou seja, como o virtuoso governa a si mesmo a fim de manter-se livre ou autônomo em relação aos impulsos apetitivos que buscam dominá-lo e em relação às leis e regras pré-estabelecidas da sociedade política que tendem a anular sua individualidade? A segunda pode ser formulada do seguinte modo: como o virtuoso concilia sua autossuficiência com o desapego aos bens materiais e generosidade que requer bens externos, bens esses que levam a atividades contrárias ao ócio? Vamos começar por esta última questão.

2.2.5 O indivíduo autossuficiente: conciliação entre o ócio e a necessidade de bens materiais

Se por um lado, Aristóteles acredita que uma vida dominada pela atividade instrumental em vista de um benefício é “forçada” ou “violenta” (I.5.1096a5-6, mesmo quando escolhida voluntariamente), porque além de ser um meio, tal atividade contraria o ócio (1177b4-6), que é a marca distintiva duma vida suficientemente feliz, por outro lado ele acredita que bens materiais são necessários tanto para completar a felicidade quanto para ser generoso (1099a 31-b7). Ora, se ambas as formas de vida (aparentemente contrastantes) são requeridas pela autossuficiência, convém saber como Aristóteles resolveu essa questão. Para isso, algumas passagens podem fornecer pistas:

lembrará com prazer os benefícios que conferiu, mas esquecerá os que recebeu e sentirá pesar ao ser lembrada deles. Acredita-se que seja realmente difícil beneficiar uma pessoa magnânima de qualquer modo, uma vez que ela está realmente interessada apenas na honra, e não muito, e a honra precisa ser grande e conferida por pessoas boas (IV.3.1124a4-11). Em casos dele precisar de algum bem instrumental para realizar os fins nobres que afirmamos serem caros para ela, esse lado beneficente do caráter da pessoa magnânima geralmente harmoniza-se com a concepção de grandeza de alma da *Retórica*. Na *Ética Nicomaqueia*, conforme pensam alguns autores, não há restrição a uma assistência em larga escala. A pessoa magnânima ajudaria alguém com pequenas atitudes? Isso pareceria estranho, dado o que Aristóteles diz sobre o nível de atividade da pessoa magnânima. A terceira crítica feita é referente à sua “atitude para com os outros” (IV.3.1124b18-23): de acordo com esta crítica, “a pessoa magnânima será orgulhosa [*megas*] em seu comportamento com pessoas distintas, mas modesta com outras. A superioridade em relação às primeiras é algo difícil e impressionante, enquanto em relação às últimas é algo fácil e vulgar”. Para ter acesso à íntegra dessa crítica (ver Kraut, R. *Aristóteles: Ética à Nicômaco*”, p. 162-165).

A vida dedicada à obtenção de riqueza é de certa forma uma violência e riqueza não será manifestamente o bem de que estamos à procura, porque é meramente útil, portanto, enquanto útil, existe apenas em vista de outra coisa diferentemente de si. Por isso que os fins mencionados primeiramente se suponham ser mais propriamente fins, porque são queridos por si próprios (I.5.1096a 6-8).

Pois, se é verdade que o sábio como o justo e os restantes homens de excelência precisam do que é necessário à vida, por outro lado, uma vez supridas, de modo suficiente, as suas necessidades vitais, o justo necessitará sempre em acréscimo de outros relativamente aos quais e conjuntamente com os quais possa praticar atos de justiça, o temperado para praticar atos de temperança, o corajoso para praticar atos de coragem e assim e assim para cada campo específico de manifestação de excelência (X.7.1177a 28-37).

Aristóteles nos fornece uma espécie de gradação na qual começa a mostrar que uma vida ocupada exclusivamente com a busca de riqueza é forçada ou violenta, porque ela (a riqueza) é apenas um meio (instrumento) e não um fim em si mesmo. Portanto, a vida dedicada a busca de bens materiais é considerada violenta por não ter nenhuma relação com a virtude, e sim a riqueza visada como fim último. Já no segundo caso, temos os bens materiais relacionados com a atividade virtuosa; trata-se do caso onde a riqueza serve agora como um meio ou instrumento para que a atividade virtuosa pudesse ocorrer.

Para ilustrar esse caso, Aristóteles toma como o exemplo a generosidade, considerada algo belo em si, porque, em parte, beneficia os outros; porém, o pródigo que gasta sem importar-se com a quantidade de pessoas que beneficia não é admirável. Ao contrário, o cerne da personalidade generosa parece consistir na compreensão de que a riqueza é útil e apenas tem valor na medida em que promove um fim valioso. Diferentemente do pródigo, a pessoa generosa compreende que gratificar determinadas pessoas é um emprego abusivo da riqueza (IV.1.1121b4-7).

Distintamente do avaro, ela não tem como prioridade última as necessidades pessoais, sua riqueza tem um fim que transcende a riqueza e o ego; por priorizar esse fim, ele entende que necessita de riqueza apenas em uma quantidade modesta. É por isso que é sua característica não olhar as próprias necessidades ao doar: diz Aristóteles: “faz também parte do generoso o modo extremo como se excede no dar, a ponto de deixar ficar para si próprio muito pouco. O não se respeitar a si próprio é uma marca distintiva do generoso” (IV.1.1120b6).

Ora, com a atitude assim despreendida da riqueza e mais apegada a vida virtuosa, a generosidade (*eleutheriotes*) manifestará “a virtude própria do homem livre”³⁸, digamos, o modo de “comportar-se como convém a uma pessoa livre (*eleutheros*)”, já que ela se mostra livre das preocupações com necessidades futuras que levam alguns avaros a acumular riqueza (IV.1.1121b24-31). Assim, suas ações são belas não apenas porque beneficiam outros, mas também porque são realizadas por sua compreensão do valor do dinheiro e do devido lugar que essa fortuna ocupa ou deve ocupar em sua vida. Essa ação, portanto, configura a ordem determinada pelo bem humano (KRAUT, 2009, p.122).

Pois bem, com base nos exemplos acima expostos, o âmbito das ações virtuosas geralmente admite certa autossuficiência por três seguintes razões: primeira, “porque a virtude é priorizada como fim em si”, o que está de acordo com a doutrina aristotélica sobre as excelências como detentoras de fim próprio (1097a 33; 1097b4-6). Segunda, porque priorizar a ação virtuosa é expressão de liberdade de quem age: como já foi frisado, o indivíduo que age virtuosamente se mostra livre da vontade de ser o foco das atenções, livre da ânsia de ser, ele próprio, o fim das ações que pratica, e essa liberdade, por sua vez, revela uma espécie de ociosidade. Atentemos a este comentário:

as pessoas que atuam belamente comportam-se de um modo que pressupõe que estejam livres (o suficiente) do fardo de obter bens externos ou prover as próprias necessidades. Desse modo, suas belas ações expressam seu sucesso, uma vez que, do ponto de vista aristotélico, o ócio e a autossuficiência são características necessárias à prosperidade humana (KRAUT, 2009, p. 122).

As mesmas passagens comentadas por Kraut revelam que desprender-se dos bens materiais a fim de privilegiar as virtudes (EN I.7.1097b4-6) equivale a privilegiar a pessoa humana, como pai, filho, a mulher, os amigos, cidadãos, etc, que compõem a autossuficiência do indivíduo que visa à felicidade. Aristóteles confirma essa ideia na passagem que se segue:

Nós entendemos por “autossuficiência” não aquela existência vivida num isolamento de si, nem uma vida de solidão, mas a vida vivida conjuntamente com os pais, filhos e mulher e, em geral, amigos e concidadãos, uma vez que o humano está destinado, pela sua natureza, a existir em comunhão com outros (EN I.7.1097b 8-12).

A luz dessa passagem, portanto, a pessoa generosa – acima descrita – pode ser considerada uma pessoa autossuficiente, pois se desapega da riqueza, mas se apega à pessoa humana, prefere ficar com pouco recurso, contanto que compartilhe seus bens com seu

³⁸ Sobre este conceito, ver KRAUT, R. *Aristóteles: Ética a Nicômaco*, p. 122.

próximo, seus familiares, amigos, concidadãos, enfim, uma estima por suas relações tanto domésticas quanto políticas. A terceira razão por que Aristóteles considera a pessoa virtuosa como autossuficiente se deve ao fato de que além de constituir um bem autêntico e perfeito, a virtude ética é atividade duma vida feliz. Dito isto, é preciso lembrar que Aristóteles compreende os bens em três classes: os chamados bens exteriores, os bens da alma e, por último, bens do corpo. Porém, apenas os da alma são considerados autênticos e de mais alto grau. Ora, diz o filósofo, “são as ações e o exercício das atividades que dizem respeito à alma humana que dizemos ser a felicidade” (*EN* I.8.1098b 14-17)³⁹.

Portanto, a autossuficiência e felicidade no âmbito das ações virtuosas e políticas compreende as três classes de bens sem exclusão de nenhuma delas, contanto que cada uma esteja em seu devido lugar conforme a ordem. A ordem⁴⁰ determinada pelo bem humano consiste em que o agente saiba distinguir os bens que são meios e nunca fins em si, daqueles que são fins em si bem como meios para algo além, e a felicidade sendo um fim em si e nunca um meio para outra coisa além.

Mas enquanto a finalidade e liberdade nos levam a atribuir uma certa autossuficiência à vida virtuosa e política, tal autossuficiência não poderá ser do mesmo nível que a da pessoa dedicada à contemplação e filosofia, dado ao fato que a vida ética ou política, por necessitar mais de bens materiais, da comunhão com as pessoas e entre outras exigências cívicas no intuito de garantir a autossuficiência e aperfeiçoar a sua felicidade, torna-se mais sujeita a labores e fadigas do que aquela consagrada à contemplação filosófica. Sendo assim, em comparação com esta, Aristóteles considera a atividade ética ou política, em si mesma, imperfeita, porque precisa de mais bens materiais e mais pessoas; ora, quanto mais uma pessoa precisa de bens materiais, mais labor e fadiga essa pessoa terá, menos ociosa ficará e, portanto, menos autossuficiente e menos feliz será! Diz Aristóteles:

A felicidade parece ainda acontecer quando há tempo livre, porque nós ocupamos o tempo a trabalhar para podermos gozar de tempo livre, do

³⁹ Sobre a classificação das excelências ou atividades virtuosas como um tipo de felicidade, ver 1098b18-22, 31-34; 1099a 18-21, 25-28; 31-1099b6.

⁴⁰ Na *Política*, por exemplo, havia a opinião de que os bens externos e os bens do corpo têm a primazia sobre os bens da alma e da vida; para esse ponto de vista, a riqueza, o poder e status ou beleza e saúde são primários, enquanto virtudes do caráter e a responsabilidade ética são apenas como um acréscimo, algo que não faz muita falta a um indivíduo que almeja vida boa (*pol.* VII 1.1323a25-7, 1323a34-8). Mas para pôr os bens na ordem correta, Aristóteles afirma que essas concepções invertem a ordem dos valores, pois os bens da alma – os bens da vida – é que são primários e que estabelecem os limites axiológicos dos bens externos. Em outras palavras, para Aristóteles, os bens externos e os do corpo é que são meios para a **boa vida** e não o contrário (KRAUT, 2009, p. 52, 55).

mesmo modo que fazemos a guerra para poder viver em paz. Ora, a atividade das excelências práticas desenvolve-se nos domínios da ação política ou no tratamento de assuntos de guerra. As ações levadas a cabo nestes domínios não parecem gozar de tempo livre, ou pelo menos parece ser assim em absoluto com os assuntos de guerra (porque ninguém escolhe fazer guerra pela guerra ou prepara-se para guerra pela guerra; e alguém que pretendesse fazer dos amigos inimigos só para provocar lutas e derramar sangue teria de ser considerado um assassino absolutamente sanguinário). Mas a atividade política também não é sem tempo livre e visa atingir mais qualquer coisa do que a participação ativa na vida política, a saber, poder e honrarias ou pelo menos a felicidade particular a quem se dedica a ela e a dos seus concidadãos (EN X.7.1177b4-15).

O nosso intuito não é prolongar a análise desta última forma de vida; voltaremos a ela no último capítulo deste trabalho para tratar das implicações mais severas atreladas ao caráter de autossuficiência da vida contemplativa em comparação com a ética, a saber: a superioridade da vida teórica sobre a vida prática. Mas já dá para perceber que no âmbito da ética, pelo menos as virtudes mostraram mais uma vez a prova da sua autenticidade por comportar uma certa autossuficiência a qual é perfeitamente conciliável com a aquisição de bens externos. No momento a seguir, passaremos a debruçar sobre a autossuficiência como capacidade que o virtuoso tem de exercer temperança e autodomínio a fim de viver livre consigo e com a sociedade em torno.

2. 2. 6 *O indivíduo autossuficiente como livre em relação à sociedade e em relação a si mesmo*

Antes de mais nada, é importante lembrar a questão que resultou nesse tópico, que é a seguinte: como o virtuoso é capaz de desenvolver uma postura de modo a estar em harmonia consigo mesmo e em relação às leis e regras pré-estabelecidas da sociedade política em torno dele?

De acordo com a interpretação que chegou a nós via o proeminente ensaio de Aggio⁴¹ (2016, p.102), Aristóteles teria aconselhado começar de fora para dentro, a saber: o sujeito deve aprender a agir bem, primeiramente, em conformidade às regras morais, leis e conselhos alheios, até se tornar finalmente capaz de agir bem por conta própria, ou seja, até se tornar autônomo o suficiente

⁴¹ Em seu artigo intitulado “Sôphrosynê como liberdade sobre Si: uma interpretação foucaultiana de Aristóteles”, a autora discorre sobre a liberdade do indivíduo em Aristóteles a partir das interpretações fornecidas pelo filósofo francês Michael Foucault; a hipótese de Aggio para esta temática é que é possível defender a liberdade do sujeito tanto em relação à sociedade quanto em relação à si próprio.

para poder determinar o que é o melhor a ser feito em cada situação particular, como diz o poeta Hesíodo⁴², citado por Aristóteles:

O mais excelente de todos é aquele que tudo entende; nobre, por sua vez, é aquele que obedece ao que fala corretamente (*eu eiponti pithêtai*). Aquele, contudo, que nem entende nem derrama sobre o seu coração (*thumôi*) o sentido do que escuta de outrem, não tem préstimo. Este, por sua vez, é um homem inútil (*EN* I.4.1095b10-14).

Isso significa que a educação moral deve fazer com que aquele que é bom por seguir conselhos e regras, também se torne bom por conseguir dar a si mesmo conselhos e regras de modo a apreender o que é bom e decidir agir em vista disto mesmo que é bom. A finalidade da vida humana, para Aristóteles, é a realização plena da razão tanto no âmbito teórico como prático, passar de estado de ação em conformidade com a razão alheia expressa em leis, regras e conselhos, para um estado de autonomia, em que o sujeito seja capaz de agir com sua própria razão, com base em razões fornecidas por ele mesmo. Consequentemente, alguém que já seja virtuoso intelectual e moralmente, que já exerça da melhor maneira possível a sua razão e o seu desejo, será capaz de, com grande chance de acerto, direcionar bem a sua ação ao recusar absoluta ou parcialmente certa imposição legal ou moral. Aristóteles nos explica que se antes o jovem agia conforme a reta razão de outros, uma vez vindo a ser um adulto virtuoso, ele passa a agir com sua própria reta razão.

Pois bem, é importante esclarecer qual é, para Aristóteles, a extensão ou o alcance desse ideal ético, evidenciando se ele constitui algo universalizável ou não. Ora, para se efetuar esse esclarecimento, é preciso explicar, antes de mais nada, qual é o público para o qual se destina a “*pragmateía*” ética elaborada por Aristóteles na *EN*.

Esse público, segundo a explicação que Aristóteles fornece no começo da obra (I. 3, 1095^a1-10), não é constituído por qualquer um ou por aquele tipo de homem, jovem ou não, que, por uma deficiência de caráter, está sujeito às suas paixões, manifestando um comportamento incontinente ou acrático. O público em que Aristóteles pensa ao desenvolver sua *pragmateía* ética é, antes, aquele composto por homens que já de certa forma submeteram seus desejos a uma disciplina, ordenando-os segundo uma regra

⁴² Ver *Os trabalhos e os dias*, v. 293 e v. 295-297.

racional (*katà lógon*). Com exceção desses homens, que já dispõem de uma certa virtude, todos os demais não poderão haurir nenhum proveito nas lições apresentadas. Como explicam Crubellier e Pellegrin, na obra *Aristote: le philosophe et le savoirs*, “são as pessoas que levam uma vida já virtuosa, ou que possuem pelo menos uma ideia justa sobre o bem e o mal, que têm necessidade de receber um ensinamento da ciência prática. Uma análise racional de sua própria prática, levando a virtude que essas pessoas possuem a uma espécie de consciência de si, fornecer-lhes-á uma virtude inexpugnável, e, portanto, uma felicidade que nada nem ninguém lhes poderá roubar, ou pelo menos, não completamente”. Isso significa que o ideal ético que Aristóteles delineia em sua obra, baseado na consecução de uma racionalidade interna ou imanente ao agente moral, que dispensaria, no limite, a coerção externa proveniente dos comandos jurídicos ou legais, não se destina a todos os homens, mas apenas àqueles que, de certa forma, são dóceis aos ditames do *lógos* e podem ser persuadidos pelo discurso racional. Para os demais homens, para a multidão (*hoi polloí*), que não dispõe dessa disciplina dos desejos e dessa predisposição a seguir a persuasão do *lógos*, é preciso lançar mão do recurso exterior da lei (*nómos*). É por isso que a última seção da *EN*, o cap. 9 do livro X, se encerra com uma reflexão sobre os limites do *lógos* no trabalho de ordenamento da vida moral humana e sobre a necessidade da lei como um instrumento de condução da multidão (*hoi polloí*) à dimensão ético-política. Disso se depreende que Aristóteles, diferentemente dos sofistas, não acreditava na onipotência do discurso, julgando que sempre haverá, no funcionamento da vida política, dada a impossibilidade de se universalizar a razão, a presença de um princípio baseado na força ou na coação: a lei. Aristóteles não era um proto-iluminista, que estava veiculando um ensinamento que defendia um ideal de emancipação da humanidade como um todo por meio da universalização da razão.

Dito isto, estamos agora em condição de mostrar que, para Aristóteles “a virtude não é meramente uma disposição conforme a reta razão (*kata ton orthon logon*), mas uma disposição com reta razão (*meta tou orthou logou*)”.

Mas talvez seja necessário alterar um pouco a fórmula. A excelência não é uma disposição constituída de acordo com o sentido orientador, mas é uma disposição constituída em cooperação com o sentido orientador. O sentido orientador

projeta-se sobre as mesmas coisas que dizem respeito à sensatez (EN VI. 13.1144b26-27)⁴³.

Por exemplo, normalmente não se deve mentir, esta é uma regra moral bem aceita. Todavia, diante de uma situação em que um amigo seu está escondido em sua casa e a polícia de um regime fascista bate à sua porta perguntando por ele, você tem a opção de dizer a verdade e entregar o seu amigo à tortura e à morte, ou mentir e proteger a vida dele. A opção da ética aristotélica seria mentir, portanto, recusar, naquele momento, uma regra moral, já que seria mais injusto se ela fosse aplicada – afinal preservar a vida de um amigo neste caso específico é o melhor a ser feito. Nenhuma regra ou lei, como se vê, poderia ter um caráter universalista, mas teria antes um caráter geral e aberto a exceções (AGGIO, 2016, p.104). Nenhum universal, em um mundo contingente das ações morais, poderia dar conta de todos os casos particulares. É justamente por isso que não devemos, segundo Aristóteles, optar por uma ética legalista, prescritiva ou moralizante⁴⁴. É também por isso que o filósofo, sem dúvida alguma, aposta na capacidade racional de apreender corretamente o melhor a ser feito em cada situação particular. Esta aposta na racionalidade garante certa liberdade do sujeito em relação à sociedade.

Quanto à segunda dificuldade, que diz respeito à liberdade do sujeito em relação a si mesmo, Aristóteles, na esteira de seu mestre Platão, também nos fornece uma

⁴³ No capítulo anterior, EN VI, 12, Aristóteles distingue claramente aquele que faz ações virtuosas sem ser propriamente virtuoso, i.e., conforme a reta razão, daquele que o faz sendo propriamente virtuoso, i.e., com reta razão: 'Como dizemos que as pessoas que fazem atos justos não são necessariamente justas, isto é, aqueles que agem cumprindo a lei, mas não de bom grado (*akontas*), ou por ignorância, ou por outro motivo e não em vista dos próprios atos (embora, certamente, eles fazem o que deviam fazer e fazem aquilo que o homem bom deveria fazer); assim, parece haver certo estado no qual o homem faz esses vários atos por ele ser bom, i.e., quando ele faz por escolha deliberada e em vista dos próprios atos' (1144a14-20). Sobre o agir conforme a razão e com razão, ver *Agir secundum rationem ou cum ratione* in: ZINGANO (2007).

⁴⁴ É neste passo que a nota do Berti sobre a relevância da racionalidade aristotélica se torna pertinente; ele escreve: "Este é o motivo pelo qual especialmente hoje, numa época de crise dos valores absolutos, indiscutíveis, impostos de alto, a filosofia prática de Aristóteles se revela de extraordinária qualidade. Após o fracasso das tentativas realizadas na idade moderna de construir uma política segundo um método rigorosamente matemático (Hobbes) ou uma ética *more geométrico demonstrata* (Spinoza), ou de fundar a moral sobre a norma absoluta da razão pura (Kant), ou de reduzi-la de uma concepção 'científica' da história (Hegel e Marx), hoje assistimos a uma espécie de *Aristóteles – Renaissance* justamente no campo da filosofia prática, da qual são fautores, especialmente na Alemanha, estudiosos de ciências políticas como Leo Strauss e Wilhelm Hennis, historiadores como Otto Brunner e Werner Conze e Karl Heinz Ilting [...] A filosofia prática de Aristóteles fornece um exemplo de discurso que concerne aos mais importantes problemas humanos, problemas que se referem ao assim chamado 'mundo da vida', que se diferencia no método dos discursos das ciências propriamente ditas e todavia não está privado de racionalidade própria, isto é, de controlabilidade própria: portanto, ele mostra a possibilidade de uma autonomia também lógico-metodológica da filosofia em relação às ciências" (BERTI, 2012, p. 162). Ainda em alusão a essa ética prescritiva do imperativo categórico, é significativo ver *Kant, Crítica da razão prática*, 1968.

resposta convincente. Como disse, a pior prisão é aquela em que nos encontramos reféns de nós mesmos. Há algo em nós que pode ser denominado de força, impulso, pulsão, instinto ou desejo. Qualquer que seja o seu nome, é algo que nos impulsiona a agir em determinada direção, muitas vezes, contrariando o direcionamento que havíamos previamente determinado. Pensar que algo é melhor, mas desejar fazer o seu contrário: eis o dilema ético que todos enfrentamos e que também foi objeto de reflexão do Estagirita. Há algo em nós não racional e, frequentemente, avesso à razão, denominado pelo filósofo de desejo (*orexis*), prazer (*hêdonê*) e emoção (*pathos*). Diante desta parte em nós que tende a fugir de nosso controle e que tem o poder de orientar nossas ações, a solução da moral aristotélica é explícita: ou a educamos ou ela inevitavelmente nos dominará, retirando o que podemos chamar de “liberdade sobre si mesmo”.

A ideia de liberdade sobre si deve ser compreendida aqui como uma liberdade em relação a si, ou seja, no que concerne aos próprios desejos, portanto enquanto uma condição antagônica à da escravidão aos desejos e prazeres, uma condição, portanto, de domínio sobre si mesmo. O conceito de liberdade estava, de modo geral para os gregos antigos, atrelado à escolha e à ação de se viver uma vida feliz, afinal, certamente não é possível ser feliz não tendo sequer domínio sobre si e agindo e escolhendo não com liberdade, mas em função da realização do que lhe domina e escraviza: os prazeres ou vícios. A educação moral incide essencialmente sobre o modo como sentimos prazeres, desejos e emoções, enfim, tudo aquilo que em nós resiste ao nosso controle direto. Neste ponto, a questão ética por excelência não é apenas saber quais desejos ou prazeres te dominam, mas, sobretudo, com que força se é levado pelos prazeres e desejos. Em termos gerais, podemos dizer que o foco da moral grega incide sobre o modo moderado de se sentir prazer.

Objeto de prazer e modo de senti-lo, parece ser tudo o que se precisa saber, dominar e, por fim, desejar da melhor maneira possível, i.e., com desejos que sejam a expressão da liberdade. É neste ponto que Aristóteles, sem dúvida, nos será muito útil, na determinação de parâmetros gerais não prescritivos. Ele estabelece, por assim dizer, dois critérios para discernir o bom do mau prazer (*EN VII. 4*): o critério pelo objeto, que incide sobre a fonte do prazer, e o critério pelo sujeito, que incide sobre o modo como o sujeito sente prazer. Se o objeto for ruim, então o prazer será

ruim independentemente do modo como o sentimos. Se o objeto for bom, então o prazer será bom se fruído moderadamente e ruim se excessivamente. Por exemplo, o estupro é uma atividade prazerosa para aquele que a exerce, mas em si mesma ruim, independentemente do modo de exercê-la, se excessivo ou moderado. Ou seja, não há como dizer que estuprar moderadamente seria bom.

Neste caso, quando a atividade é ela própria ruim, o critério subjetivo fica excluído. Agora, quando a atividade é boa, por exemplo, quanto ao beber vinho, o modo de bebê-lo, se moderado ou excessivo, deve ser aplicado (AGGIO, 2016, p. 106). Que os bons prazeres se tornam prejudiciais quando desejados de modo excessivo é evidente, afinal, “os homens não são censurados por experimentá-los, desejá-los ou amá-los, mas pelo modo, i.e., por se excederem (*allatôi pôs kai huperballein*)” (EN VII 4: 1148a26-30). Assim, pelo que foi dito, podemos verificar que o erro moral concernente aos prazeres consiste no excesso, no contrário ao natural, ao racional, seja quanto ao objeto, a boa ou má atividade prazerosa, seja quanto ao modo de se desejar esta atividade, se moderado ou excessivo. Trata-se assim do mesmo critério avaliativo do prazer aplicado em 1097b19-30, que consiste em aprovar o prazer enquanto atividade da alma, a atividade virtuosa, uma atividade comprometida com uma vida feliz.

Não é fácil determinar que objeto de prazer seria ruim, e se Aristóteles tivesse feito uma lista prescrevendo sobre o que se deve e o que não se deve ter prazer, a sua ética seria antes prescritiva do que particularista. A dificuldade é a mesma que temos ao tentar definir o que é o bem para Aristóteles. Ora, não há algo que seja *a priori* bom. O bem se determina na particularidade da ação, tendo em conta todas as circunstâncias envolvidas: quem, quando, onde, como, com o que, por que etc. Do mesmo modo, o prazer é bom se tiver como objeto uma boa ação e esta só poderá ser determinada a cada situação particular. Também o modo moderado de se sentir prazer varia de pessoa para pessoa e de situação para situação. É possível que uma pessoa sinta que é excessivo tomar uma garrafa de vinho, mas outra percebe tal excesso apenas na terceira ou quarta garrafa. Enfim, os limites são absolutamente singulares e variáveis. Por isso, a justa medida varia relativamente a cada um e a cada situação particular. Em uma ética antes particularista do que universalista, há de fazer uma aposta de que a percepção moral de cada um deverá ser o melhor guia para si

próprio. Não há uma cartilha para ser feliz, a busca pela felicidade é essencialmente indeterminada e, em grande medida, solitária (antes de ser coletiva), pressupondo um sincero trabalho sobre si mesmo, de autoconhecimento e autogoverno.

Crítérios gerais estabelecidos sobre o bom prazer, resta-nos dizer como é possível desejar e sentir prazer na boa medida. Assim, cabe retomarmos a questão sobre a possibilidade de dominarmos este elemento não racional que nos impulsiona para a fruição do prazer, o desejo. Se, para a moral estoica e mesmo cristã, de modo geral, a afecção (*pathos*) é um impulso excessivo e desobediente à razão, i.e., um movimento da alma perturbador e contrário à natureza⁴⁵; para Aristóteles, ao contrário, o desejo é uma afecção não racional que pode se harmonizar com a razão. Não só pode, como é preciso que assim seja. Não se trata, portanto, de procurar extirpar de nós algo que nos é natural, mas de aprender a lidar, sobretudo, com o desejo pelo prazer, o apetite.

A ênfase no apetite se explica pelo fato de que o seu objeto natural é o prazer do tato e do paladar, ou seja, do sexo, da comida e da bebida. Prazeres estes que compartilhamos com os animais e que mais nos conduzem ao excesso. Segundo o filósofo estagirita: “temperança e intemperança concernem a tais prazeres de que participam os animais inferiores e, conseqüentemente, parecem servis e bestiais; e estes são os prazeres do tato e do gosto” (*EN* III 10: 1118a24-27). Os prazeres relativos ao tato e ao gosto, i.e., à comida, à bebida e ao sexo são mais suscetíveis ao excesso e, quando excessivos, são censuráveis por nos pertencerem não enquanto somos homens, mas animais. Ou seja, trata-se de um comportamento antes bestial do que propriamente humano se nos comprometermos, sobretudo, com esses prazeres e desejá-los acima dos outros (1118b3-4).

⁴⁵ Um comentário fornecido por Aggio (2016, p. 115), e digno de ser enfatizado aqui, é o fato de que, como vemos em Cícero, para Platão e Pitágoras, a cólera e o desejo são agitações que pertencem à parte da alma desprovida de razão e são contrárias e hostis à razão (*Tusculanas*, IV 5 10). Segundo o mesmo, Zenão dizia que o *pathos* é um movimento da alma que obscurece a reta razão e que é contrário à natureza” (*Tusc.* IV 6 11). Também em Diógenes de Laércio, *Vida e opiniões dos filósofos*, VII 110: “Segundo Zenão, a afecção é um movimento da alma irracional e contrário à natureza, ou melhor, uma inclinação exagerada”. Sobre este ponto, ver Zingano, *Deliberação e Vontade em Aristóteles* (In: ZINGANO, 2007, pgs 167-211). Ver também Lebrun, G. “O conceito de paixão” (In: NOVAES, 2002).

Ora, mas se tendemos naturalmente a perseguir o prazeroso e evitar o doloroso, como se observa no comportamento das crianças e animais⁴⁶, como fazemos para domar este forte impulso inato? O perigo, segundo a linha de interpretação adotada, não está na inferioridade natural pela característica animalesca do prazer e do apetite, mas em sua capacidade de estender “sua dominação sobre todo o indivíduo, reduzindo-o, finalmente, à escravidão (AGGIO, 2016, p.108)”. A resposta de Aristóteles pode ser extraída ao analisarmos a figura do intemperante (*akolastos*) em contraposição ao temperante (*sôphrôn*).

Aristóteles nos diz que a gênese da intemperança está nas crianças que não foram educadas de modo a controlarem seus apetites (*EN* III.12). A própria palavra *akolastos* (intemperante) que significa a “ausência” de *koladzô* (limitar, punir, podar), já diz tudo. O intemperante é precisamente aquele que não tem limite na busca e realização de seus prazeres. Logo, se há uma tendência natural para vivermos segundo os apetites, deve-se educar a criança para que ela se torne obediente, ou seja, para que o seu desejo pelo prazer se torne bem obediente ou facilmente persuasível (*eupeithes*) e sob domínio (*hupo to archon*) (1119b7), pois “em um ser que não pensa, o desejo pelo prazer é insaciável e indiscriminado, e a realização de apetites aumenta a tendência inata, e se são grandes e intensas sucumbem (*ekkrouousin*) o raciocínio” (1119b8- 12). Ora, uma vez que a razão se encontra corrompida, o intemperante não é mais capaz de suscitar em pensamento o desejo por outro objeto que não o prazer imediato. Em verdade, é o prazer que passa a comandar o seu intelecto e não o contrário, como deveria ser.

O objeto de desejo do intemperante é apenas e exclusivamente o que lhe apetece, pois não é mais capaz de fazer qualquer avaliação moral para saber se o que lhe dá prazer é de fato bom. Enquanto no temperante o desejo segue a reta razão, i.e., o julgamento correto sobre o que é bom, no intemperante, o desejo segue o que é prazeroso, i.e., o julgamento sobre o que é bom está subordinado e a

⁴⁶ Os prazeres que as crianças e os animais perseguem, mas que o prudente não persegue e o temperante evita são aqueles que o Estagirita chama de ‘prazeres corporais que envolvem apetite e dor (pois esses são desse tipo), i.e., os que são excessivos, aqueles com relação aos quais o intemperante é dito intemperante’ (*EN* VII, 12, 1153a32-34).

serviço do prazer sensível excessivo⁴⁷. Ou seja, o intemperante age tendo como fim apenas o que lhe dá prazer, independentemente disto ser moralmente bom. Para saber o que dá prazer, basta discriminar sensivelmente o objeto prazeroso. Não faz sentido avaliar moralmente o prazer que ele busca, por isso, ele faz um uso meramente instrumental da razão. Como a ausência de prazer é penosa para o intemperante, ele procura suprir tal ausência dolorosa perseguindo incessantemente o prazer. É desse modo que ele se torna escravo da sua necessidade de ter prazer. Ora, quanto mais tivermos apetites excessivos, menos seremos capazes de agir em conformidade com a razão, por isso, tanto para Aristóteles como para Platão, a educação que disciplina e controla os apetites, tornando-os poucos e moderados é fundamental para que a criança não se torne um adulto intemperante.

Como vimos, há uma batalha constante com os prazeres e esta relação agonística tem seu auge na alma daquele que está em conflito, ou seja, daquele que pensa que algo é melhor e quer isso, mas deseja fortemente fazer o contrário, pois este lhe aparece como prazeroso. O vocabulário aqui não poderia deixar de ser próprio do campo de batalha, que, neste caso, é o do indivíduo consigo mesmo: trata-se de opor-se aos prazeres e aos desejos ou deixar-se levar por eles, ceder ou não ceder, vencer ou ser vencido, resistir e dominá-los ou desistir e ser dominado, enfim, ser livre ou ser escravo com relação aos prazeres, portanto, com relação a si mesmo. Aquele que cede e é vencido é denominado por Aristóteles de acrático, o que significa literalmente falta (*a*) de governo (*crasia*), ou seja, desgoverno, descontrole. Cabe ao descontrolado corrigir seu *modus operandi* de desejar e assim ele o faz por meio do autoconhecimento e do hábito como um exercício sobre si. O autoconhecimento é necessário para que se conheçam as próprias tendências a determinados desejo e prazeres. Não se trata de, necessariamente, procurar extirpar da alma tais tipos de desejos, mas sim de modificar certo modo de desejar. É preciso, com a repetição de ações no sentido contrário ao que se está habituado, repetição esta que não deve ser mecânica, que o indivíduo realize uma reflexão sobre si mesmo e assimile ou produza argumentos suficientemente persuasivos para se dissuadir de continuar desejando o que não deveria. Hábito em termos de *askêsis*,

⁴⁷ Sobre a razão estar corrompida no caso do intemperante, aconselha-se ver *EN* III 12: 1119b8-12. Em *EN* III 11, 1119a19-21, Aristóteles nos diz que o intemperante é aquele que tem mais em conta os prazeres que persegue do que o que é digno (*axias*).

i.e., exercício e transformação de si: eis a chave para iniciar este domínio sobre si e passar a não se deixar mais arrastar como uma marionete pelos desejos.

Opor-se, resistir e vencer os prazeres são as marcas daquele que consegue se governar e se controlar, o *enkratês*. O ponto é que o controle ainda pressupõe conflito, batalha, luta e certo desgaste psicológico a cada situação em que é preciso resistir às tentações. A liberdade, por sua vez, pressupõe um estágio que ultrapassa o conflito e a iminência da escravidão aos prazeres. Este estágio ou, em termos aristotélicos, esta disposição da alma, Aristóteles a denominou temperança (*sôphrosynê*), a saber: estar bem disposto com relação aos prazeres, portanto desejar na justa medida ou moderadamente os prazeres (EN III, 9, 1117b25). Ser temperante não é se libertar dos prazeres, mas se libertar do conflito com relação aos prazeres. O hábito ascético nos prepara para passar do estado de conflito e de autocontrole para a liberdade sobre si ou em relação a si mesmo, estágio em que os desejos e os prazeres já nascem moderados e em harmonia com o que pensamos ser melhor:

É por isso que os desejos têm de ser moderados e pequenos e nada pode contrariar o sentido orientador. Um tal estado é obediente e está dominado – tal como a criança deve viver sob o comando do educador. Por isso, a dimensão do desejo do temperado deve soar em unísono com o sentido orientador. O alvo de ambos é a beleza. E o temperado deseja o que deve e como deve e quando deve: assim comanda o sentido orientador. (EN III 12: 1119b11-18).

Em termos gerais, Aristóteles concorda com Platão ao dizer que o temperante é aquele cujas partes da alma, razão e desejo, estão em harmonia, e a razão exerce sem conflito sua função de comandar, visto que é ela que determina corretamente o bem agir e que, apenas fazendo uso pleno de sua razão, o homem pode governar-se bem e aos outros também, bem como viver bem e em estado de tranquilidade. Revestida de interpretação foucaultina, Aggio vai capturar muito bem este percurso de liberdade sobre si ao dizer que, na ética antiga, “a *sôphrosynê*, o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres é caracterizada como uma liberdade” (AGGIO, 2016, p.112). Vale ressaltar que a liberdade deve ser entendida aqui como uma vida livre tanto no que diz respeito à sociedade, de modo que o indivíduo tenha certa autonomia diante das imposições legais e morais, como com relação a si mesmo, de modo que o indivíduo possa se governar sem a necessidade de ser influenciado por

qualquer força a fazer as escolhas certas. Ser temperante, portanto, significa ter ultrapassado a necessidade de se autocontrolar. A temperança está para além do controlado (*enkrateis*) e, por isso mesmo, inteiramente afastada da força escravizante do prazer. O prazer passa a ser um aliado da razão naquele que é temperante e essa aliança harmônica é a expressão da liberdade sobre si. Assim, fazendo jus à essa linha interpretativa: “essa liberdade é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma libertação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção exterior ou interior; na sua forma plena e positiva ela é o poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros”.

Podemos concluir que ser livre e autossuficiente, conforme a filosofia aristotélica, é ser autônomo e temperante, ou seja, é, por um lado, poder fazer uso pleno de sua racionalidade de modo que seja ela determinante na liberdade de minhas escolhas e condução de minha própria vida, mesmo que se viva em uma sociedade regida por regras e leis, e, por outro, ser livre é mais do que ser capaz de governar a si mesmo, é não viver em conflito, é pensar e desejar os mesmos objetos, é, enfim, não ser escravo dos prazeres, mas saber fruí-los na boa medida.

Bem, com base no que foi apontado, Aristóteles apenas reafirma sua posição da seção anterior em favor das virtudes. Quando destacamos a sua afirmação de que a liberdade é estar bem disposto com relação aos desejos ou impulsos naturais, que a liberdade é ter ultrapassado o estado de luta ou agonia psicofísicas contra os impulsos e apetites escravizantes da nossa natureza, queremos chamar a atenção para o fato de que Aristóteles teve a intenção de significar que a liberdade pertence pura e simplesmente à instância das virtudes ou da vida genuinamente virtuosa, ao homem que já tenha interiorizado, através do hábito e prática, os bons atos ao ponto destes se tornarem “próprios”, isto é, a ponto destes se tornarem a virtude de caráter próprio – sua segunda natureza.

Evidenciadas as condições para a liberdade, Aristóteles diz que ela não pode pertencer a um continente que ainda luta e se agoniza para conter seus impulsos e prazeres. A virtude, portanto, está além da continência e do domínio de si (VERGNIÈRES, 1998, p. 129).

Esse fato reforça a tese não só de que a virtude ou vida genuinamente virtuosa é digna de comportar a autossuficiência, ainda que parcial, mas também testemunha o fato de que a virtude é a instância, podemos dizer assim, da liberdade, e que liberdade e autossuficiência só se tornam realidade para uma pessoa inteiramente compromissada com a vida autêntica e feliz.

Pois bem, todo o movimento argumentativo que efetuamos até agora, dentro da *Ética a Nicômaco*, tem, a princípio – como dissemos logo na introdução dessa dissertação –, um único objetivo: introduzir o ser humano nas malhas da comunidade política, no seio da *pólis*. Em face desse objetivo principal, vimos que o maior lance argumentativo de Aristóteles foi o “Argumento da Função” (AF), também considerado a maneira mais substancial de elucidar o bem humano. Portanto, todas as seções e subseções de abordagens que se seguiram após o AF foram simplesmente o seu desdobramento. Em outras palavras, toda a incursão argumentativa que realizamos até agora – de acordo com a *EN* – representa apenas o primeiro desdobramento do “Argumento da Função”. É importante lembrar que após identificado, esse argumento delineou e corrigiu a nossa concepção de felicidade, ele provou que a felicidade não é satisfazer a nossa natureza radicada na dimensão psicofísica (apetite e prazer do corpo), mas sim canalizar essa forma de vida de modo a conformar com a racionalidade; com isso Aristóteles mostrou que para alcançarmos a felicidade não basta apenas possuímos a razão, não basta o fato de a natureza nos dotar universalmente de uma inteligência, é necessário que, com o uso da razão, sejamos capazes de chegar a excelência, a qual se instala em nós caracterizando então a “função própria” (função ou ação propriamente humana). As abordagens que se seguiram se empenharam em mostrar como as excelências ou virtudes vêm a se instalar no nosso caráter ora como “virtude própria”, ora como “mediania relativa a nós”, ora como “*éthos*” (caráter), ora como “responsabilidade”, o “belo”, a “temperança”, etc. Pois bem, a temática que iremos abordar, em seguida, diz respeito a “Cidade e a vida feliz”, ela representa, a nosso ver, o segundo desdobramento do “Argumento da Função”. O passo da cidade ou política testemunha o fato de que a posse da virtude própria como sinal da perfeição moral é, sem dúvida, necessário; mas não é suficiente para a felicidade, enquanto não estiver acompanhado dum engajamento político.

2. 2. 7 A cidade e a vida feliz

No primeiro capítulo desta dissertação, começamos mostrando que a determinação do bem humano foi a principal preocupação dos dois tratados, a *Ética a Nicômaco* e a *Política*; dissemos que enquanto a *EN* busca investigar o tema tomando o indivíduo como ponto de partida, a *Política* busca encarar o assunto em termos coletivo e comunitário. Ao longo desta seção, vamos ver como o bem humano se identifica com a vida política, e a vida política, por sua vez, com a vida plena, autossuficiente e feliz.

Dito isto, a nossa abordagem começa com uma das teses que marcaram a investigação aristotélica no livro I da *Política*, a saber, que “o homem é por natureza um animal político”/ “um animal da cidade” (*Pol* I.1253a 2-3; CASSIN, 2000). Do ponto de vista antropológico, a ideia fundamental implícita nesta tese é que a natureza do homem possui uma potência ou impulso irresistível para a vida política ou viver em sociedade com os outros (*Pol* I.152 a 26-b15; OLIVEIRA, 2011, p. 158; CHEN, 2017, p.1). Trata-se da consideração de que existe, digamos assim, um copertencimento e uma circularidade originários entre a essência do homem e a política (OLIVEIRA, 2011, p.158). Sendo assim, o homem só poderá alcançar a perfeição e plenitude humana no interior de um corpo político devidamente organizado.

Ora, em virtude desse impulso do homem em direção à política, Aristóteles atribui à cidade uma origem natural-teleológica; a narrativa aristotélica para essa origem nos é resumida de seguinte maneira:

Ora, segundo a análise desenvolvida na *Política*, esse impulso encontra sua primeira e mais primitiva manifestação na constituição da família e da vida doméstica (*oikos*), forma de organização comunitária constituída pelas relações entre marido e mulher, pais e filhos e senhor e escravos, e que tem como *télos* ou finalidade precípua a satisfação das necessidades materiais ligadas à perpetuação do mero viver (i. e., a nutrição e a reprodução). Num momento posterior, Aristóteles julga que o encontro e a reunião de várias famílias dariam origem a um novo e mais complexo tipo de comunidade, o vilarejo ou tribo, associação instituída sob a égide de um monarca para satisfazer necessidades que sejam menos imediatas do que aquelas que condicionam o aparecimento da célula familiar do *oikos* (*Pol* I.1252b 15-27). Segundo a concepção aristotélica, a comunidade política ou cidade surgiria, do ponto de vista cronológico, como a última etapa desse processo, a partir da reunião das várias tribos em uma organização comunitária mais vasta, a qual representaria a mais elevada e perfeita forma de *koinonia*. Com efeito, seu fim (*télos*), afirma o Estagirita, é não apenas garantir ao homem a possibilidade de satisfazer as necessidades vinculadas ao registro material e biológico do simples viver (*zen*), quer dizer, na terminologia aristotélica, a satisfação das carências da alma meramente nutritiva, mas, antes, proporcionar ao homem o bem-viver (*eu zen*), isto é, a felicidade (*eudaimonia*), entendida como a realização da vida ética, a vida vivida em conformidade com as exigências e faculdades superiores de sua natureza. A causa final que constitui e mantém a organização da *pólis* é, portanto, a

existência moral, ou, por outra, a realização da felicidade a partir da atualização da *areté* propriamente humana (*Pol* I.1252b 27-1253a 38). Aristóteles deixa claro, ainda, que, embora a cidade apareça como a última etapa desse ordenado processo teleológico, ela possui, no entanto, uma primazia ontológica sobre os seus componentes materiais (a família e as tribos), tal como o todo detém um primado ontológico sobre as partes que lhe são subordinadas (conferindo-lhes sentido e razão de ser) e da mesma maneira que dizemos que a natureza (*physis*) de uma coisa é a sua perfeição, seu estado acabado e plenamente atualizado (*téleion*) (OLIVEIRA, 2011, p. 159-160).

Neste resumo já está pressuposta a afirmação aristotélica de que a cidade é natural por dois motivos: primeiro, porque as organizações ou comunidades das quais ela surge são naturais; segundo, porque a cidade é o fim daquelas comunidades básicas – daí a designação de origem “natural-teleológica”. Assim, a compreensão da natureza da cidade e sua finalidade permite a ordem moral e comunitária: isso implica que, numa ética individual, a posse da virtude própria vai dando lugar às virtudes cívicas, na medida em que tal virtude visa ao bem da cidade; enquanto isso, as comunidades básicas vão convergindo suas finalidades visando o fim da *pólis*. Nesta perspectiva, para Aristóteles, não há a exclusão das partes: assim como a posse da virtude moral não exclui o apetite ou prazer radicado na dimensão inferior da natureza, mas o compreende e o ordena, do mesmo modo, a cidade não exclui as suas partes inferiores (família e vilarejo), antes as compreende e as ordena, conferindo-lhes o lugar que lhes é próprio dentro da estrutura teleológica.

Essa configuração que concentra uma série de atividades naturais que compartilhamos com as plantas (viver e reproduzir), com os animais (viver, reproduzir e usar alguns sentidos), e mais aquela exclusiva a nós (o uso da razão) dentro da dinâmica teleológica para a vida plena, é o que Dudley, entre outros intérpretes, compreende como “o fundamento físico da *Ética-Política* de Aristóteles” (DUDLEY, 2018, p. 10). Isso significa, em outros termos, reconhecer o envolvimento da alma vegetativa, da alma sensitiva e da alma racional na configuração do bem humano, a vida ética e política.

Outro dado antropológico importante nessa perspectiva aristotélica é que, embora o homem compartilhe com outros animais as dimensões biológica, psicológica e social, ainda assim, o homem é superior a eles, porque faz parte do seu ser algo mais do que a simples fala, que é a racionalidade (*lógos*); ou seja, o homem é diferente daqueles, porque é dotado duma dimensão ontológica, a qual o possibilita promover uma vida privilegiadamente política:

Sem dúvida, afirma Aristóteles, o homem compartilha com outros animais a simples voz (*phoné*), que exprime as sensações meramente físicas de dor e prazer. Porém, no animal humano, a voz desenvolve-se em capacidade discursiva, i. e., em palavras e linguagem (*lógos*), possibilitando a expressão do sentimento moral do justo e do injusto, do bem e do mal, condição *a priori* e necessária de todo viver político e moral. Eis por que, conclui o filósofo, podemos asseverar sem qualquer possibilidade de equívoco que o homem é realmente um vivente político, de modo que o indivíduo que se constituísse à parte da estrutura da *pólis* seria ou um ser divino ou uma besta, situando-se além ou aquém da esfera propriamente humana (OLIVEIRA, 2011, p. 160).

Como é possível perceber, é graças ao *lógos* que a virtude moral e política se constituem partes da dimensão ontológica do indivíduo; pois embora sendo uma virtude intelectual, o *lógos* é um dispositivo integral da ação moral, e essa por sua vez, parte integral para uma vida efetivamente política. Portanto, não podendo haver um caráter moral sem tal dispositivo, também não pode haver uma vida política ou exercício da cidadania sem um caráter moral estável. Compreender o caráter teleológico e ontológico da cidade possibilita ao indivíduo colocar suas virtudes e habilidades à disposição com vistas a promover o bem da cidade: pode levar um soldado, por exemplo, a se dispor a obedecer a ordem do comandante para permanecer na linha de frente durante a batalha, obedecendo pura e simplesmente porque tal ordem é boa, visa ao bem da *pólis*; um cidadão pode se dispor a pagar seus impostos – apesar de seu hábito de dar esmolas ou fazer caridade em seus momentos privados – porque pensa no bem de todos. Enfim, a noção teleológica e ontológica da cidade revela, como dirá Kraut em outros termos, a estrutura da realidade, isto é, assim como várias coisas no cosmos, o homem é um ser aberto a algo superior a ele mesmo, não um ente fechado em si mesmo, como se fosse “uma mônada autárquica e autossuficiente, um átomo capaz de bastar-se a si mesmo em sua solidão ou isolamento” (OLIVEIRA, 2011, p. 159); sendo assim, suas virtudes, seus bens, habilidades, etc, devem estar à disposição, a serviço daquilo que lhe é supremo, que constitui sua finalidade última.

Ora, a capacidade de obedecer a lei da cidade e fazer caridade ao próximo são resultados que são possíveis de alcançar só na cidade, porque é a cidade – incluindo aqui suas estruturas de base – que promove a educação de afetos, educação moral desde a infância, através de medidas compulsórias, quando a pessoa não está apta a obedecer por livre e espontânea vontade. Por isso, em virtude de todas essas imbricações que se encontram implícitas nessa visão aristotélica, muitos comentadores vão considerar sua ética

como uma ética inteiramente inscrita na moldura da *pólis* clássica, uma ética cujo horizonte supremo é a sociedade política e que possui, pois, um caráter

visceralmente comunitário e anti-individualista. É apenas na *pólis* e pela *pólis* que o homem, animal dotado de prerrogativa do *lógos*, poderia realizar sua excelência, sua virtude e suas mais elevadas capacidades (OLIVEIRA, 2011, p. 160-1).

Temos, portanto, assim, um nítido contraste entre a concepção de Aristóteles e o pensamento moderno: como fruto da ruptura com a ontologia e teleologia antigas, o jusnaturalismo moderno concebe o homem como átomo anterior ao corpo político, vê no surgimento do Estado e na sociedade civil um fenômeno secundário e que deve se subordinar aos direitos, necessidades e interesses do indivíduo, o que, certamente, atropela o princípio teleológico acima explicitado, ao inverter a ordem das relações entre a parte e o todo. Em oposição a esse individualismo moderno, viu-se em Aristóteles o defensor de “uma concepção política substancialmente orgânica, que visa integrar o indivíduo nas malhas comunitárias da *pólis*, não lhe conferindo nenhuma significação independente, à parte daquela que lhe outorga a estrutura coletiva da cidade” (OLIVEIRA, 2011, p. 161).

Portanto, a plenitude humana ou felicidade, na visão de Aristóteles, é impossível negando este princípio, o qual subjaz a toda a sua filosofia: levando-o em consideração, o indivíduo é a marca permanente da insuficiência, carência, incompletude, etc., que acaba por coloca-lo em constante dinâmica em direção à dimensão ontológica, que é a *pólis*, a comunidade dos humanos. O indivíduo só pode vir a ser pleno e feliz, como já dissemos antes, quando se dispõe a interagir, a relacionar-se com os outros em *koinonia*. É neste sentido precisamente que a *koinonia* pode então assinalar a completude ou autossuficiência (EN I.7.1097b 8-11), na medida em que ela implica engajar-se na promoção do bem da cidade: um bem que inclui relações ou laços de caráter genético e racionais. Portanto, a *koinonia* política é a melhor alternativa para completar a nossa dinâmica para uma vida plena, autossuficiente e feliz.

Após este percurso, podemos agora retomar à temática concernente às virtudes *dianoéticas* que foram identificadas no início deste capítulo, quando introduzimos a questão da divisão da alma feita por Aristóteles na EN VI.1. O passo seguinte, que será objeto da nossa análise, representa, no âmbito da nossa pesquisa, o componente essencialmente epistemológico, e tem, por assim dizer, entre outras funções, estabelecer a relação íntima existente entre a dimensão prática (abordada até aqui) e a dimensão teórica (a ser abordada mais adiante), uma relação entre a vida *Ética-Política* e a contemplativa.

2. 3 As virtudes dianoéticas

Por se tratar da epistemologia aristotélica para o tema dessa dissertação, o nosso objetivo nessa seção é efetuar, primeiramente, a distinção entre razão científica e razão calculadora, para, a partir daí, determinar, em seguida, a afirmação da sapiência (*sophia*) como a virtude intelectual suprema, acima da prudência (*phrónesis*), passo fundamental para abarcar a relação entre as duas dimensões, tendo em vista a composição dum único tecido necessário para a vida feliz.

Para efetuar a distinção da sapiência no conjunto das virtudes *dianoéticas*, operação necessária, portanto, para a compreensão dessas virtudes, é indispensável voltarmos à divisão da alma feita por Aristóteles no livro VI.1 da *EN*; e para isso, recorreremos mais uma vez ao artigo de Oliveira (2011, p.170), que melhor capturou essas questões, de forma mais clara e elucidativa: com esse comentador, percebemos que a divisão da alma encontrada no livro VI é, na verdade, uma retomada do livro I. Neste momento, especificamente, o Estagirita nos lembra que são duas as principais partes da *psyché* humana, uma racional, outra irracional. A parte racional, por sua vez, é passível duma nova divisão, de forma que nela podemos identificar também duas partes: uma, pela qual contemplamos os princípios das coisas que são necessárias e não podem ser de outra forma; outra, pela qual contemplamos as coisas contingentes ou que podem ser de outra maneira (*tá endekhómēna*). A primeira dessas partes é chamada científica (*tó epistemonikón*); a segunda, calculadora (*tó logistikón*). Ainda segundo o referido comentador, a parte científica corresponde precisamente ao domínio do intelecto especulativo, do qual procedem as chamadas ciências teóricas; a parte calculadora corresponde ao intelecto prático, cujo objeto próprio é tudo aquilo que é passível de deliberação, pois, nota Aristóteles, deliberar e calcular são a mesma coisa e não se delibera nunca sobre o que não pode ser de outra forma. Nos termos do próprio Aristóteles:

Passaremos agora então a discutir as teóricas, mas não sem antes tecermos algumas considerações acerca da alma humana. Foi, pois, dito primeiramente que há duas dimensões na alma humana: uma é capaz de razão, a outra é incapacitante⁴⁸ de razão. Por sua vez, a dimensão capaz de razão tem de ser também distinguida, do mesmo modo, em duas partes. Admitamos, por isso, que a alma enquanto capaz de razão é dupla. Uma é aquela com a qual consideramos teoricamente todos aqueles entes com

⁴⁸ Quer dizer, tem uma relação com o sentido *qua* princípio, isto é, que pode estabelecê-lo (cf. CAEIRO, 2017, p. 245).

princípios que não podem ser de outra maneira⁴⁹. A outra é aquela com a qual consideramos aqueles entes com princípios que podem ser de outra maneira. Se o modo específico do acesso dessas dimensões da alma tem uma certa semelhança e uma determinada afinidade com os entes com os quais se relacionam, então as formas de acesso de cada uma destas partes serão diferentes, porquanto as formas diferentes de acesso correspondem diferentes gêneros de ser. Enunciemos cada um destes gêneros: um corresponde à possibilidade de formação de ponto de vista científico; outro, à possibilidade de cálculo, ou seja, mais propriamente à possibilidade de deliberar e de calcular (EN VI.1.1139a3-14).

Na sequência da argumentação aristotélica, segundo a explicação fornecida por Oliveira, cada uma dessas duas partes da alma racional possui a sua virtude particular, a qual lhes permite realizar de forma excelente a função ou obra que lhes é própria (*tó ergon tó oikeion*) (EN VI.2.1139a 15-17). Ora, essa obra, complementa o Estagirita, consiste essencialmente na capacidade que possuem tanto a razão científica quanto a razão prática de apreender a verdade em seus campos específicos de atuação:

no caso da razão científica, trata-se evidentemente de uma verdade teórica; no caso da razão calculadora, trata-se da "verdade prática". Para explicitar melhor o que entende por "verdade prática" Aristóteles, empreende, no entanto, uma rápida análise dos mecanismos envolvidos na ação moral. Três, diz ele, são os fatores principais que devem ser levados em conta nos processos da *práxis* humana: a sensação (*Aisthesis*), o intelecto (*nous*) e o desejo (*orexis*). Desses elementos, a sensação, porém é logo descartada, pois não é princípio de nenhuma ação (*hé aisthesis oudemias arkhé práxeos*), como deixa claro o caso dos animais, que possuem sensação, mas não são, contudo, capazes de agir (OLIVEIRA, 2011, p. 171).

Aristóteles ainda deixa claro que o intelecto sozinho, por seu turno, tampouco pode ser a origem do ato moral, visto que não é capaz de mover por si só a *práxis* (*De anima* II,433 a 8-30).

Resta, então, que a causa da ação seja uma espécie de confluência entre o intelecto e o desejo, pois, nota o Estagirita, a afirmação e a negação no plano do pensamento correspondem analogicamente a procura e a aversão no campo do desejo. Nesse sentido, o princípio do ato moral é definido por Aristóteles como uma decisão (*proairesis*), que constitui exatamente o encontro entre o desejo de um fim e o cálculo intelectual dos meios para atingi-lo. Mas isso ainda não é tudo, acrescenta o filósofo: para que a ação seja efetivamente virtuosa e a escolha boa é necessário, todavia, que o desejo seja reto e o cálculo verdadeiro, de forma a produzir uma efetiva coincidência entre aquilo que a regra afirma e aquilo que a vontade procura. Ora, esse encontro entre um desejo reto e um cálculo verdadeiro é, justamente, o que caracteriza a "verdade prática" (OLIVEIRA, 2011, p. 171).

⁴⁹ Em grego, τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν/ τὰ μὴ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν: as coisas que admitem ser de maneira diferente/as coisas que não admitem ser de maneira diferente. Essa distinção é fulcral para o isolamento do sentido do horizonte do Ético e da dimensão prática do Humano enquanto tais (cf. CAEIRO, 2017, p. 245).

A continuação da argumentação no livro VI tem por finalidade precipuamente evidenciar que a virtude intelectual responsável pela consecussão dessa verdade prática é a prudência. Como vamos ver, Aristóteles inicia esta argumentação por um inventário das cinco principais virtudes intelectuais ordinariamente reconhecidas, a saber: a ciência (*episteme*), a razão intuitiva (*nous*), a sapiência (*sophía*), a arte (*tékhne*) e a prudência (*phrónesis*).

A ciência, afirma Aristóteles, é o saber das coisas necessárias, pois aquilo que conhecemos de um modo científico não pode ser de outra forma [...], caso contrário não seria passível de conhecimento científico. Logo, o objeto da ciência existe, portanto, necessariamente. Além disso, a ciência constitui uma capacidade demonstrativa, visto que seu procedimento cognitivo fundamental consiste em extrair de determinados princípios tomados como axiomas todas as consequências ou conclusões que neles se acham implícitas. Já a razão intuitiva, por sua vez, é definida por Aristóteles justamente como a apreensão dos primeiros princípios dos quais procede o raciocínio científico, em relação aos quais não há demonstração, mas apenas uma espécie de intelecção. A sapiência, por sua vez, representa a união entre ciência (*episteme*) e razão intuitiva (*nous*), e sua tarefa é, por isso, dupla: por um lado, ela é a capacidade de apreender a verdade sobre os axiomas ou primeiros princípios do saber; por outro, ela é o conhecimento das conclusões que derivam discursivamente daqueles axiomas ou princípios. A sapiência é, nesse caso, a mais elevada forma de saber, coincidindo com a própria metafísica. Por fim, temos o caso da arte, que, diferentemente da ciência, tem por objeto as coisas contingentes e não as necessárias, e cujo objetivo consiste em realizar produções e não ações. Ela pode, assim, ser definida por Aristóteles como uma disposição para produzir acompanhada de regra (OLIVEIRA, 2011, p.171-2).

Pois bem, resta então perguntar: e quanto à prudência? Qual a sua natureza e o seu lugar no campo das virtudes intelectuais? Aristóteles irá responder a essa pergunta partindo de uma referência ao uso comum da palavra:

as pessoas parecem considerar prudentes, diz ele, os homens capazes de deliberar sobre o que é bom e vantajoso para eles mesmos, e isso não apenas de um ponto de vista particular (por exemplo, sobre o que é bom para a saúde apenas, ou para o vigor do corpo), mas de um modo geral, envolvendo as coisas que conduzem à vida boa. O homem prudente apresenta-se, dessa forma, antes de mais nada, como o homem capaz de deliberação (*phrónimos ho bouleutikós*). Ora, continua Aristóteles, não se delibera sobre as coisas necessárias, que não podem ser de outra forma, nem o que é impossível de realizar, mas apenas sobre o que é contingente. Do que se segue, portanto, que a prudência não pode ser, evidentemente, uma ciência, dado que toda ciência tem por objeto privilegiado, como vimos, exclusivamente o que é necessário e não pode ser de outra forma. A prudência seria, então, uma espécie de arte? Não, emenda logo Aristóteles, pois se a arte e a prudência têm ambas em comum o fato de se moverem no domínio das realidades contingentes, deve-se notar que arte visa sempre a uma produção, a uma *poíesis*, enquanto que a prudência tem por objeto a ação, a práxis. Segue-se então que a prudência, não sendo nem ciência nem arte, terá de ser definida, pois, como uma disposição habitual de natureza prática e acompanhada de

regra, para agir no campo das coisas que são boas ou más para o homem (OLIVEIRA, 2011, p. 173).

Ora, como o modelo e paradigma dessa prudência, Aristóteles cita o exemplo de Péricles, o grande estadista e político ateniense, em paralelo com o caso dos que se encarregam da administração da casa e da cidade: todos esses homens, afirma o filósofo, são considerados prudentes ou *phronimoi* justamente porque eles são capazes de perceber no dinamismo da vida prática aquilo que é bom ou mau para si mesmos e para seus semelhantes (EN VI.5.1140b7-10). Entretanto, o que decorre desse fato nos revela por que a temperança (*sophrosine*) leva este nome,

pois temperança, em seu sentido etimológico, significa precisamente aquilo que salva a prudência, e o que a temperança salva na prudência é antes de mais nada o juízo: não, porém, todo e qualquer juízo (como, por exemplo, o juízo de que o triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos), mas apenas aquele que é suscetível de se corromper pela influência dos prazeres e das dores, a saber, o juízo prático ou ligado à ação (*tas peri to prakton*). Donde se conclui, enfim, que a prudência constitui uma espécie de inteligência eminentemente prática, aplicada ao campo instável dos negócios e interesses humanos, e que ela seja, por isso mesmo, a verdadeira virtude da dimensão opinativa ou calculadora de nossa razão (OLIVEIRA, 2011, p.173).

Esta explicação corrobora a leitura de outros comentadores tradicionais sobre a natureza e o lugar da prudência no conjunto das racionalidades; entre os comentadores, temos o caso concreto do Aubenque: segundo este autor, na tradição do pensamento grego, a prudência vem justamente para fazer face ao seu contrário, que é a *hybris* (a imprudência, a desmesura, irresponsabilidade, etc.). A irresponsabilidade, o vício da teimosia ou obstinação no erro, era para os gregos, a falta por excelência, causa de todas as infelicidades privadas e públicas. Aubenque (2008, p.8)⁵⁰ sugere que a *hybris* não nasce da falta, mas do excesso de teoria, mais precisamente da inadequação entre teoria e prática. A lição aristotélica, diz o autor no prefácio à edição brasileira, mostra que a teoria, mesmo a mais bem construída, não pode determinar imediatamente a prática, visto que a ação bem-sucedida necessita da mediação de uma forma de racionalidade simultaneamente intelectual e volitiva. A prudência é, portanto, a virtude da boa deliberação. Seu lugar situacional, que lhe é reservado na qualidade de segunda racionalidade, é uma espécie de “interface” entre a esfera dianoética e a esfera ética, entre teoria e moral (VEGETTI, 2014, p.232). Portanto, a *phronesis* assim apresentada não se confunde com a ciência política, a qual a teoria política costuma consagrar

⁵⁰ Ver a resenha de Silva, Viola e Fleig sobre a obra *A Prudência em Aristóteles* em *Controvérsia* vol. 4 (2): 44-49, jul-dez 2008 – este texto nos foi bastante útil para situar melhor o breve comentário de Aubenque que efetuamos neste parágrafo.

como destintamente intelectual (*gnostike*) e não prática. A ciência política não tem uma finalidade “crítica”, e sim diretiva. Seu papel não é agir diretamente, e sim dar ordens àqueles que agem, a fim de que suas ações se conformem à justa medida. Mais precisamente ainda, esta ciência é “autodiretiva”, porque seu poder de decidir não está ligado a nenhuma outra instância senão à razão que lhe é inerente (VERGINÈRES, 1998, p. 60). A *phrónesis*, por sua vez, tem finalidade crítica e, por isso, atua diretamente sobre aqueles que agem, na medida em que pode prescrever normas de ação em termos de justa medida ou reta razão. Já a ciência política, por outro lado, devido à sua natureza radicalmente teórica, é confundida, muitas vezes, com a sapiência (*sophia*), que vem sendo o foco desta seção.

Por esta razão, mesmo com toda a elucidação empreendida para distinguir entre a sapiência, a razão artística e razão prudencial atrelada à ética/moral, é fundamental distinguirmos mais claramente a relação existente entre a *phrónesis* e a *sophía* (ou sapiência), que é a virtude puramente teórica. As considerações feitas até então no livro VI já são suficientes para percebermos que Aristóteles identifica a *phrónesis* como um modelo de racionalidade que se distingue decisivamente do padrão de racionalidade próprio da *sophia*.

Com efeito, enquanto a *phrónesis*, como vimos, se move no terreno da contingência e se ocupa com o que é bom ou mau para o homem, constituindo a virtude própria do intelecto opinativo, a sapiência, dedicando-se à contemplação das coisas mais elevadas e necessárias, representa um conhecimento totalmente desinteressado, determinando-se, por conseguinte, como a virtude suprema do intelecto científico. Essa diferenciação pode ser vista muito bem, segundo Aristóteles, a partir do exemplo oferecido pelas figuras de Anaxágoras e Tales. De fato, diferentemente de Péricles, que é o modelo mesmo da inteligência prática, esses grandes homens não são considerados prudentes (*phrónimoi*), mas sim sábios (*sophoi*), porquanto, ignorando seus próprios interesses (*idosin agnointas tá simpheronta éaitois*), eles se dedicam a conhecer (*eidénai*) coisas extraordinárias (*peritá*), admiráveis (*thaimasta*), difíceis (*kalepá*) e divinas (*daimónia*), mas desprovidas, no entanto, de qualquer de alcance prático, visto que não são direcionadas para a busca do bem propriamente humano (*akresta d’óti oi tá anthropina agathá zetoisin*) EN VI.7.1141b3-8. Isso significa, portanto, que a prudência e a sapiência delimitam formas cognitivas realmente diferenciadas e autônomas do intelecto humano, apontando, conseqüentemente, para a existência de uma efetiva separação entre racionalidade prática e racionalidade teórica no pensamento de Aristóteles (OLIVEIRA, 2011, p.173-4).

No entanto, na visão aristotélica, a separação entre a *phrónesis* e a *sophia* não implica apenas em uma distinção entre modelos diversos e heterogêneos de racionalidade. Pelo contrário, tal distinção representa, sobretudo, uma hierarquia: conforme observamos anteriormente, a distinção entre essas duas manifestações do *lógos* humano se efetiva ao

mesmo tempo como uma ordem no interior da qual a sabedoria (*sophia*) se impõe como um conhecimento mais elevado e digno de apreço do que a prudência⁵¹.

O princípio subjacente a esse momento da reflexão aristotélica é a concepção de que o valor e o grau hierárquico de um saber são diretamente proporcionais à dignidade ontológica do seu objeto. Um conhecimento possui tanto mais valor, poderíamos dizer, quanto mais excelente é a matéria que lhe serve de conteúdo. Ora, como acabamos de ver, a sapiência se dedica ao conhecimento das coisas mais elevadas no cosmo, isto é, as realidades divinas, e é justamente isso que faz dela uma excelência cognitiva superior à simples prudência, cujo âmbito de atuação se circunscreve ao campo dos bens meramente humanos (*tá anthrópina agathá*). A supremacia das coisas divinas sobre as coisas políticas e humanas explica, assim, em última análise, a supremacia da *sophia* sobre a *phrónesis*. “Seria, pois, estranho”, diz, com efeito, Aristóteles, “se alguém acreditasse que a política ou a prudência fossem o que há de mais valoroso, uma vez que o homem não é aquilo que é mais excelente no cosmo (*atopon gar ei tis ten politiken é ten phrónesin spoudaiotáten oietai einai, ei mé tó ariston ton én to kósmo anthropós ésti*) EN VI.1141a 21 (OLIVEIRA, 2011, p.174).

Para consolidar a discussão sobre relação *phrónesis* – sapiência, poderíamos perguntar como essa proposição da supremacia da *sophia* sobre a *phrónesis*, ou, melhor dizendo, da racionalidade teórica sobre a racionalidade prática, se coaduna com a afirmação inicial de Aristóteles (em *Pol.* I.1252b30-34) que proclamara o caráter soberano e arquitetônico da

⁵¹ Ainda no âmbito desta relação epistemológica, Aristóteles reafirma, por meio de três concepções, a sua posição sobre a supremacia da virtude teórica sobre a prática. A primeira concepção mostra que a *sapiência* é superior à *práxis* enquanto “saber ordenador desta”, pois há quatro modos com que a ordem se relaciona com a razão, o terceiro deles sendo a ordem da ciência moral ou filosofia prática, a ordem da razão humana que, ao considerar, causa ou produz as ações voluntárias; este ponto é corroborado com a famosa ilustração da *Ética a Eudemo*, onde o filósofo afirma que tal como a medicina serve, provoca e dá ordens à saúde, a *sapiência* faz o mesmo em relação a sabedoria prática (CAROLINA M. C. SILVA, 2005; BERTI, 2009, p. 173); a “ordem” em relação com a razão prática e ações voluntárias, é explicada na outra passagem por Aristóteles mediante a concepção de que a razão própria do homem dotado de inteligência prática atua como um princípio ordenador das tendências e movimentos apetitivos do sujeito (OLIVEIRA, 2011, p. 168). Nesta operação da alma que culmina na escolha certa, de onde aparece a virtude ética, dada a mediação efetuada pelo *logos*, o fim último no pensamento prático é comparado com axiomas de verdades autoevidentes do pensamento teórico, e uma asserção teórica descritiva verdadeira é equiparável a uma asserção prática prescritiva que está em conformidade com o desejo reto (ADLER 1978, p. 81, 156), estabelecendo, deste modo, uma relação e equivalência de princípios epistemológico e axiológico entre a *práxis* e a teoria/teórica, entre a *phrónesis* e a *sapiência*. A segunda concepção diz que a *sapiência* é superior à *práxis* enquanto “saber perfeito” ou conhecedor da ordem, a firmado por Aristóteles na meta física que “[...] é próprio dos sábios um saber ordenador, assim a sabedoria é a mais alta perfeição da razão, aquela à qual corresponde conhecer a ordem” (OLIVEIRA, 2011, 176; CAROLINA M. C. SILVA, 2005). A terceira concepção, enfim, proclama que a *sapiência* é superior ao *saber prático* enquanto ela é em si “divina” ou o é tendo por objeto o próprio Deus. Quanto a este ponto, Berti (2009, p. 173) observa que entre os estudiosos as opiniões são várias, pois para alguns (como Jaeger, Verdenius), o Estagirita pretende de fato afirmar que a *sapiência* tem por objeto Deus, o primeiro motor imóvel que, também, é uma das causas primeiras das quais a sapiência é justamente a ciência. Segundo outros, como (Von Arnim, Dirlmeier, Düring), ele considera *sapiência* como ela própria divina, enquanto atividade da parte suprema da alma: o intelecto, chamado várias vezes por Aristóteles “o divino que há em nós”; o próprio Berti, porém, considera que, provavelmente, ambas as interpretações são verdadeiras pelo fato de que a *sapiência* é para Aristóteles algo de divino por si mesmo e ao mesmo tempo tem o divino (Deus) como seu objeto – uma das causas primeiras das quais ela é ciência.

política, afirmação que parecia determinar a política como um saber máximo, ao qual todos os demais deveriam se subordinar. Parece haver aí, de fato, uma radical incoerência, a qual compromete a coesão interna do argumento desenvolvido pelo Estagirita. Ora, unindo-se à linha de interpretação fornecida pelo mesmo comentador acima, entendemos que a resolução dessa aparente incoerência é obtida quando nos damos conta de que a afirmação inicial de Aristóteles da soberania e do caráter arquetípico da Política não significa a asserção de uma supremacia absoluta do saber político sobre todos os demais saberes, asserção que colocaria o saber político acima das próprias ciências teóricas:

Pelo contrário, o intérprete atento deve ter em mente o fato de que Aristóteles no começo da *EN* não faz nenhuma referência às ciências especulativas em sua argumentação, mas desenvolve um raciocínio que se atém estritamente ao âmbito das ciências e das técnicas relacionadas ao universo da *práxis*, buscando identificar, nesse registro essencialmente prático, qual é o saber realmente soberano. Ou seja, Aristóteles não trata de forma alguma do conhecimento teórico nos momentos iniciais da *EN*, mas se restringe a um terreno epistêmico ou gnosiológico mais limitado, qual seja, o dos saberes relacionados ao agir político (retórica, estratégia, economia) e, restringindo-se a esse domínio epistêmico mais limitado, ele pode proclamar com absoluta tranquilidade a indiscutível soberania da Política. Atentos a isso, percebemos, então, que as duas proposições aristotélicas acima mencionadas não se contradizem e podem ser perfeitamente compatibilizadas, porquanto elas se inserem em contextos epistemológicos e discursivos diferenciados (OLIVEIRA, 2011, p.175).

Semelhante constatação é feita por Natali, que vê aquela proclamação da supremacia da política apenas em relação às demais ciências do domínio prático. De acordo com este autor, qualquer interpretação que passa disso, que busca elevar a Política acima do saber especulativo será inadequada, precisamente por não levar em conta a prioridade *per se* que motivou a definição da felicidade, muito menos do bem humano: pois “a demonstração do primado da contemplação insiste, sobretudo, no critério da sua autossuficiência” (NATALI, 2018, p. 58), um critério cujas implicações nos remetem, como vamos ver no último capítulo agora, às principais razões delineadas por Aristóteles para justificar a supremacia da vida contemplativa. Essa conclusão da supremacia da vida teórica sobre a prática motivará o Estagirita a extrair dela, no livro X da *EN*, a ideia mais ousada de sua reflexão, a ideia de que, sendo a contemplação uma forma de atividade superior à *práxis* política e moral, a felicidade a ela vinculada é necessariamente a felicidade suprema (OLIVEIRA, 2011, p.175).

Do resto, é importante observar, após essa elucidação, que a sapiência nesta acepção não se trata da Ciência Política que, no âmbito da filosofia prática, em várias passagens goza deste status se impõe como sendo o supremo fim do homem e como um conhecimento de

caráter geral que visa o bem público na *pólis*, mas aqui trata-se excepcionalmente da virtude da razão teórica que se distingue daquela pelo próprio tratamento que lhe foi dado por Aristóteles nesta seção do livro X. Entre outros fatores a serem enfatizados – em favor da *sophia* – no último capítulo, três deles marcarão definitivamente a diferença entre as duas virtudes teóricas. Primeiro, a sapiência (*sophia*) é tratada como tendo por objeto o próprio Deus e ambos (Deus e sapiência) como o fim último e objetos supremos da aspiração humana; segundo, ela é tomada como conhecimento da verdade em geral, aquilo que pode dar o homem a felicidade; terceiro, conhecimento da verdade peculiar à primeira causa motora; por último, a *sapiência* e o seu objeto, Deus, se distinguem aqui como sendo um fim do qual não se pode esperar ordens ou normas exatas de ação, assim sendo, a ordem e a prescrição de normas de comportamento, como já observamos um pouco atrás, cabem à sabedoria prática e humana, da reta razão avaliadora da situação particular do homem com base na experiência (BERTI, 2009, p. 174).

CAPÍTULO 3: *TEORIA E EUDAIMONIA: A Atividade Teorética como Felicidade Máxima e seu Caráter Divino*

A preocupação deste capítulo é determinar, num primeiro momento, a supremacia da virtude dianoética ou teórica sobre a virtude ética ou prática e observar como Aristóteles procura demonstrar a *theoretiké enérgeia* como a suprema *eudaimonia*. Num segundo momento, pretendemos destacar a concepção aristotélica de Deus como atividade teórica e intelectual pura, averiguando o impacto dessa concepção teológica no âmbito da ética. No terceiro e último momento, trataremos de analisar os limites do homem aristotélico, por meio

da compreensão da busca humana da felicidade teórica divina como um modelo cuja realização pode ocorrer apenas parcialmente no âmbito humano. Isso significa, basicamente, que o esforço inicial será a consolidação da discussão que finalizou a seção anterior, para, a partir daí, começarmos, então, a discorrer sobre a concepção aristotélica de Deus e sua implicação na *Ética* e *Política*.

3. 1 A supremacia da virtude teórica sobre a ética

Como sabemos, finalizamos a seção anterior anunciando que o livro X da *Ética a Nicômaco* foi onde Aristóteles deu um dos passos mais decisivos da sua reflexão, extraindo da sua concepção da supremacia da sapiência a sua consequência mais ousada e radical: a ideia de que, sendo a contemplação uma forma de atividade superior à *práxis* política e moral, a felicidade a ela vinculada será necessariamente a felicidade suprema.

Entretanto, para levar a cabo esta concepção, no âmbito desse livro da *EN*, o Estagirita retoma o seu princípio do livro I, de que “a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude” (1102a 5). Ora, como explica Oliveira,

na medida em que, como sabemos, há uma multiplicidade de virtudes ou excelências, umas ligadas ao caráter (as virtudes morais), outras ao pensamento (as virtudes intelectuais), é razoável supor que a felicidade consistirá, evidentemente, na atividade realizada em conformidade com a mais elevada dentre todas elas (*ei de estin é eudaimonia kat areten enérgeia eulogon kata ten kratisten*) *EN* X.1177a 12-13. Tal é precisamente, como já sabemos, a *sophia*, virtude dianoética máxima, que leva ao seu estado de excelência o intelecto, faculdade cognitiva mais perfeita de nossa natureza. Por conseguinte, a vida consagrada ao intelecto e ao exercício da contemplação será a vida mais feliz e perfeita (*eudaimonéstatos*), o bem soberano do homem, a felicidade de acordo com as virtudes morais não passando, nessa perspectiva, de uma felicidade subalterna e de segunda ordem (*deuteros d ó kata ten allen aretén*) (OLIVEIRA, 2011, p.175-6).

Ainda no contexto do livro X (*EN* 1177a 19-1178a 8), Oliveira esboça oito diferentes argumentos mobilizados por Aristóteles para fundamentar essa tese da preeminência da contemplação sobre a *práxis* política e moral (OLIVEIRA, 2011, p. 176-8), argumentos que – por razão da sua importância – passaremos a reproduzir aqui.

No primeiro argumento, conforme este comentador, Aristóteles explicita que a atividade contemplativa é a atividade suprema do homem, justamente porque a faculdade que

a realiza, o intelecto (*nous*), é a parte mais elevada de nós mesmos (*kratiste*). Ademais, o argumento aponta ainda para o fato de que os objetos sobre os quais o intelecto se debruça são os objetos mais elevados do conhecimento humano. Acredita-se existir, assim, uma correspondência direta entre o grau de excelência das faculdades do sujeito cognoscente e o valor ontológico dos objetos do conhecimento; ora, se os objetos contemplados pelo intelecto são os mais elevados e excelentes, a atividade intelectual será, por conseguinte, também ela, a mais excelente e elevada de todas.

No segundo argumento, entretanto, o filósofo considera o fato de que a atividade contemplativa é a atividade mais contínua ou ininterrupta (*sunekhestáte*), isto é, a vida teórica é aquela que pode se estender e se prolongar pelo maior tempo possível, sem o aparecimento de fadiga ou cansaço.

É que esta atividade é ela própria a mais poderosa que existe (porque o poder de compreensão intuitiva é o que de mais poderoso existe em nós, e os objetos mais excelentes que podem ser conhecidos são aqueles a que o poder de compreensão intuitiva acede) e é também a mais contínua de todas, porquanto nós somos capazes de nos demormos mais no olhar contemplativo do que na execução de qualquer outra ação (*EN X.1177a 19 – 25*).

No terceiro argumento o Estagirita propõe a ideia de que a atividade contemplativa é a mais agradável de todas (*hédiste*). Conforme essa constatação, o exercício do intelecto e do pensamento produz um grande e maravilhoso deleite (*thaumastas hédonas*), e um deleite que é mais puro e estável do que qualquer outro que possamos obter no exercício das demais funções próprias à nossa natureza (*EN X.1177a 22-27*).

No quarto argumento, por sua vez, o filósofo esclarece o conceito de *autárkeia*, isto é, o argumento de que a atividade contemplativa é a mais autossuficiente e independente de todas. De acordo com Oliveira (2011, p.176-7), a ideia de Aristóteles é que o exercício das virtudes puramente morais depende dos bens exteriores e da relação com outros homens (para ser justo ou demonstrar liberalidade, por exemplo, preciso entreter relações com outros seres humanos e possuir recursos materiais); já o exercício da contemplação pode ser consumado no isolamento, na solidão e sem que seja preciso possuir muitos bens exteriores. Aristóteles entende que seria melhor (*beltion*) para o homem engajado na atividade contemplativa que ele contasse com colaboradores (*sinergous ékson*); no entanto, isso não impede que esse homem seja o mais autárquico de todos (*autarkéstatos*) (*EN X.1177a 27-1177b*).

Já no quinto argumento ele explicita o fato de que a atividade contemplativa é a única que é amada ou desejada por si mesma (*aute móne di'áuten agápasthai*). Trata-se do argumento de que a atividade teórica é a única que é um fim em si e, portanto, a única que é absolutamente desinteressada ou desvinculada de qualquer caráter instrumental e utilitário. Portanto, a atividade contemplativa não produz nada que seja exterior ao ato mesmo de contemplar (o ato de contemplar se consome em si mesmo), enquanto que “a partir das atividades práticas ainda conseguimos obter um resultado melhor ou pior para além da própria ação” (EN X.1177b 1-4).

No sexto argumento Aristóteles defende a ideia de que a felicidade consiste no ócio, na *skholé* (entendida como liberdade em relação à necessidade de realizar trabalhos manuais, ou como posse de tempo livre). Ora, diz o filósofo, “a atividade das excelências práticas desenvolve-se nos domínios da ação política ou no tratamento de assuntos de guerra. [...] Mas a atividade política também não é sem tempo livre e visa atingir mais qualquer coisa do que a participação ativa na vida política, a saber, poder e honrarias ou pelo menos a felicidade particular a quem se dedica a ela e a dos seus concidadãos” (EN X.1177b 7-9, 12-15). Ou seja, “a vida política e moral, embora pressuponha o ócio, acaba por anulá-lo, através do engajamento em um novo tipo de negócio: os negócios humanos, as questões relativas à organização da cidade e do agir humano. Só a vida contemplativa realiza o ócio mais perfeito e, enquanto práxis absolutamente desinteressada, transcende toda forma de negócio ou ocupação” (OLIVEIRA, 2011, p.177).

O sétimo argumento mostra que a atividade contemplativa é a atividade mais divina de todas, precisamente porque o intelecto ou o pensamento é o que há de mais divino em nós. Este passo reconhece que, diferente de deus, o homem só pode exercer a atividade contemplativa na medida de suas possibilidades e dentro de intervalos de tempo intermitentes. Mas, ainda assim, com essa forma mais elevada de práxis, o homem só pode se aproximar do divino e se imortalizar (*athanatízein*) dentro das circunstâncias oferecidas pela sua condição de ser composto (*sýntheon*) e mortal. Trata-se do mesmo princípio enunciado em *Metafísica* 1072 b14, onde Aristóteles precisa que a vida contemplativa, que é contínua e eterna no Primeiro Motor (Deus, pensamento puro que se pensa a si mesmo), não pode ser realizado pelo homem senão por um breve tempo (*mikrón krónon*), quando nosso intelecto é atualizado

no processo e nas operações do conhecimento (EN X.1177b26-1178a2).⁵²

No oitavo e último argumento Aristóteles defende a concepção de que a atividade contemplativa é a verdadeira vida do homem, sua obra ou *érgon* mais específicos. Sobre este ponto, entende-se que o raciocínio aristotélico consiste em determinar que cada ser possua uma quiddidade, uma natureza ou uma forma própria: a quiddidade do homem é a sua alma e, na alma, aquilo que há de mais especificamente humano é o intelecto (OLIVEIRA, 2011, p.178). Logo, conclui Aristóteles, a vida do intelecto é a vida propriamente humana (EN X.1178a2-7).

A fim de consolidar o pensamento de Aristóteles no livro em questão, é importante notar que essa defesa da suprema felicidade produzida pela vida contemplativa e filosófica confere ao encerramento da *Ética a Nicômaco* um caráter inequivocamente protréptico (OLIVEIRA, 2011, p. 178). No entanto, o elemento central que se encontra presente nessa conclusão do filósofo, e para qual importa chamar a atenção, é o fato de que,

ao anunciar explicitamente que a virtude ou *areté* puramente teórica, própria da sapiência (*sophia*), é superior às virtudes meramente morais e políticas, ela nos mostra que há, na *pragmateía* ética de Aristóteles, a descrição de um tipo de finalidade (*télos*) relativa à *práxis* do homem que transcende as fronteiras da cidade, ou, por outra, que há no corpus aristotélico, o delineamento de um modelo de perfeição humana que é de caráter essencialmente supra-político. Como resultado teórico dessa concepção, teríamos, então, o fato de que as virtudes políticas e morais, para Aristóteles, não são o que há de mais elevado para homem, e que elas produzem um tipo de *eudaimonia* secundário ou subalterno em relação à *eudaimonia* intelectual relacionada à *theoretiké enérgeia*. Nesse sentido, o fim mais elevado e mais perfeito a que o homem possa aspirar é algo que realmente transcende a ordem comunitária da cidade, podendo ser compreendido como uma forma de alcançar uma certa imortalidade (OLIVEIRA, 2011, p. 178-9).

⁵² Com relação a este sétimo argumento, há uma importante nota feita por Oliveira (2011, p.178) em seu texto, uma nota que, para o efeito de esclarecimento mais aprofundado, é digna de referência aqui: a nota começa enfatizando basicamente que os autores R. A. Gauthier e J. Y. Jolif (1959, p. 888-889) notaram que o verbo *athanatízein* do qual se valeu Aristóteles nesse passo de sua argumentação é um verbo cujo emprego era bastante raro na época clássica e evidencia a assunção de uma postura deliberadamente polêmica do Estagirita contra toda uma tradição moral grega que, veiculada nas obras dos poetas e literatos, recomendava aos homens reconhecer e respeitar os limites da sua mortalidade. Os referidos comentadores consideram ainda, contra certas tendências interpretativas modernas, que a defesa aristotélica da consecução de uma certa imortalidade por meio da atividade noética nada tem a ver, aqui, com a doutrina psicológica do *De anima*, doutrina segundo a qual, em sendo o indivíduo humano mortal, ele pode se immortalizar apenas quando, pelo pensamento, se une ao intelecto agente, elemento cognitivo responsável pela atualização das formas que se encontram em potência nas imagens sensíveis e que, por ser impessoal e universal, é o único a gozar de verdadeira imortalidade. Na nota de Oliveira, para Gauthier e Jolif, essa leitura é incompatível com a cronologia dos escritos aristotélicos, a elaboração doutrinária do intelecto agente não se encontrando ainda presente na *EN*, texto anterior ao *De anima*. Sendo assim, a ideia aristotélica seria, segundo a nota deste autor, mais simples e consistiria na concepção de que, pela contemplação e pela atividade do *noûs*, o homem age momentaneamente como o deus ou se comporta de forma provisória como um ser divino.

Pois bem, só agora estamos em condições de voltar nossa atenção para a concepção aristotélica de Deus, que aparece aí nos momentos finais da *EN* como objeto de contemplação e da atividade teórica. Para esse propósito, será necessário recuarmos até o tratado da *Metafísica*, para buscar no discurso teológico de Aristóteles e na sua reflexão acerca da substância uma compreensão mais clara da natureza da divindade, uma compreensão que, como estamos a ver, é diferente daquela que era própria das representações religiosas gregas tradicionais referentes ao divino.

3. 2 O lugar da ciência suprema na metafísica

Antes de começarmos a discorrer sobre o tema aqui proposto, é importante, como sugere Oliveira (in CHACON e ALMEIDA, 2020, p.18), esclarecer uma questão que sempre surge toda vez que o assunto é Deus ou a substância em Aristóteles, a saber, a questão em torno do lugar desse tema na estrutura da *Metafísica* e acerca do aparente comprometimento que isso causa na unidade do projeto epistemológico e filosófico pretendido pelo filósofo naquela obra. Ou seja, trata-se de uma incursão em busca de identificar as ciências que estudam e possibilitam conhecer esses fenômenos. Ora, recorrendo aqui à passagem citada por Oliveira, tal questão é esclarecida tomando como texto-base o célebre trecho contido em *Metafísica* IV (ou Γ): nesse trecho, Aristóteles anuncia explicitamente sua pretensão de constituir a “ciência procurada” (*epizetouméne epístéme*, *Met* B.995a25) como a ciência que hoje se convencionou chamar de “ontologia”, porquanto a sua pretensão filosófica fundamental consiste em estudar “o ente enquanto ente e as propriedades que lhe competem enquanto tal” (*Estin epístéme tis é theorei tó on é ón kai tà touto huparkhonta kath' autó*).

Na forma como foi elencada por aquele autor seguindo a progressão da discussão aristotélica no tratado em questão, a abstração dialética está em gradação contínua, em busca tanto de um ser supremo, quanto de uma ciência mais universal, que toma como objeto de pesquisa não apenas o aspecto particular do ente, mas sua universalidade e generalidade; portanto, nessa linha progressiva, a ontologia irá, cedo ou tarde, desembocar na teologia. Mas até aqui a ciência do ser enquanto ser, em virtude do seu caráter epistemológico, já supera de longe as outras ciências; entre suas prerrogativas epistemológicas enquanto sapiência (*sophia*) temos, por exemplo, o conhecimento do universal (*he kathólou epístéme*), i. e., o conhecimento de todas as coisas (*panta epístasthai*), o conhecimento de um gênero mais

simples do ser, o qual nada mais é do que o divino (*to theion*) (*Met A 982a 21-25*). É desse modo, como já referimos atrás, que a ciência procurada como uma ontologia (*Met E.1026a 8-23*) veio a se transformar numa “ciência teológica” (OLIVEIRA in CHACON; ALMEIDA, 2020, p. 18-19).

Com esse desenvolvimento dialético, fica evidente, portanto, que a maioria das ciências só se ocupa de âmbitos particulares do ser: a matemática, das relações numéricas; a biologia, dos seres vivos; a psicologia, da alma; a política, da vida social; a poética, dos gêneros artísticos; a astronomia, dos movimentos dos astros, e assim por diante. Mas há uma ciência suprema que trata do que existe de mais elevado, dos “primeiros princípios” e “primeiras causas”. Ora, esse ser mais elevado e mais procurado, como já vimos, é Deus, e a ciência que toma Deus como objeto é a teologia (PROBLEMAS METAFÍSICOS, 2015, p. 128). Desse modo, o escopo da metafísica é dar conta, podemos pensar assim, do que há de mais alto, do que está além de todos os entes físicos: Deus. A mais excelsa das ciências trata do que há de mais puro, isto é, na linguagem aristotélica, da “substância suprassensível”, totalmente distinta das outras ciências que tratam das substâncias sensíveis.

Entretanto, como somos obrigados a intercalar a elucidação da “ciência procurada” com o objeto da investigação, é fundamental recuperar e resolver uma questão que veio à tona aqui, na medida em que ela foi importante para os especialistas que se debruçaram sobre este tema. Tal questão pode ser formulada da seguinte forma: embora a ontologia e a teologia, por um lado, compartilhem a reputação de ciência procurada, percebe-se facilmente que a primeira é mais abrangente e se destaca sobretudo pela sua universalidade, enquanto que a última se distingue mais pela sua particularidade, dado que é restrita ao gênero do ente mais estável e elevado de todos, o divino. Por isso, por conta desta heterogeneidade entre as duas ciências, alguns estudiosos tendem a ser relutantes⁵³ em atribuir à metafísica aristotélica uma verdadeira unidade epistemológica.

Vejamos essa objeção de outro modo: mesmo sendo a expressão mais contundente da existência do ser, a substância mostra-se também de muitas maneiras. Pois sendo ela a essência ou o ser de uma coisa, tem vários modos de aparecer (PROBLEMAS METAFÍSICOS, 2015, p. 40-41). Por isso, para dar conta da noção de substância, Aristóteles teve de conceitualizar a generalidade dos acidentes. Aquilo em que se manifesta a substância

⁵³ Sobre esse caso em específico, ver Aubenque (1962, p. 34-44).

acidentalmente são os seus “gêneros supremos” que são chamados de “categorias”. Isto é, junto à substância estão as categorias que, em última instância, expressam os diversos modos de se dizer o ser (2015, p. 41). Assim, quando se afirma que “o ser se diz de vários modos” está-se referindo à substância mesma e às categorias. Embora a noção de substância e suas categorias permitam a melhor abordagem do ser, ela não constitui uma ciência do ser enquanto ser. O ser transcende a substância e os seus acidentes. Por isso, ele não é um denominador comum a eles. Ou seja, não se pode combinar os “gêneros supremos” de tal modo que se tenha então uma ciência do ser. Pela sua universalidade, o ser não pode ser abarcado por essa terminologia, pois a substância e as categorias dizem algo dele, mas não o que é o ser em si mesmo (PROBLEMAS METAFÍSICOS, 2015, p. 42).

Mas apesar dessa ligeira diferença metodológica nos modos de tomar o ente, a *Metafísica* parece fornecer pistas suficientes que possibilitam descobrir como Aristóteles, estabelecendo um fio condutor, evitou o argumento que poderia levar a uma aporia insuperável, e aponta a relação existente entre ontologia e teologia. O que teria sido esse fio condutor articulado por Aristóteles e qual a teoria adotada por ele para resolver esse problema? Pois bem, à luz do referido tratado, este fio condutor é encontrado na própria teoria da substância. A teoria da substância testemunha, grosso modo, a polissemia no modo de designar os seres, i. e., as muitas maneiras de designar o ser, mas não sem uma unidade de significado, ou seja, não sem uma certa harmonia entre elas (OLIVEIRA, in CHACON, ALMEIDA, 2020, p. 21-2). Ao mesmo tempo em que a teoria expõe a pluralidade conceitual na designação dos seres, o próprio conceito de substância (*ousia*) se encarrega de operar a coesão semântica entre eles, na medida em que detém o sentido culminante de todas as significações (*Met.* 1003a 33-34; 1003b 5-10; 1028b 2-7): a coesão ousiológica é, portanto, a hierarquia que irá determinar o modo de ser de todos os entes.

Contudo, não se deve perder de vista que a principal preocupação aqui é chegar à conclusão de que, no âmbito da teologia, é papel da ontologia – a reflexão acerca do ser – investigar tanto o que é a substância, quanto aquilo que concerne às causas primeiras, isto é, a questão limítrofe na hierarquia ontológica, o conhecimento da substância primeira.

Ora, observando cuidadosamente os livros VII e VIII, é possível perceber que tal é, de fato, a conclusão a que chegara Aristóteles (*Met.* 1028a – 1039b; 1042a – 1045b). Oliveira identifica essa conclusão aristotélica e fornece uma explicação bastante primorosa a respeito, a explicação de que enquanto os livros Z e H da *Metafísica* são dedicados à discussão do

primeiro tipo de questão, o discurso teológico do livro Λ aparece justamente para dar conta da segunda questão, o que torna legítimo caracterizar tal livro como uma continuação discursiva direta da pesquisa aristotélica acerca do problema da substância. Isso significa, conforme este autor,

que não há, na *Metafísica* de Aristóteles, uma clivagem essencial entre dois tipos de abordagem filosófica distintas, que desembocariam na formulação de dois tipos de ciência cujos conteúdos seriam, no limite, radicalmente heterogêneos entre si – ontologia, de um lado, e teologia, de outro –, mas, antes, a existência de uma mesma linha de reflexão que leva, de certa forma, da interrogação ontológica acerca do ser e de suas causas à investigação daquele que seria o ser primário ou mais fundamental, que, como tal, constituiria o princípio explicativo do qual dependem todos os demais seres (OLIVEIRA, in CHACON; ALMEIDA, 2020, p. 23).

Optando por uma colocação um pouco diferente desta, a constatação aqui, como podemos ver, é que ambas as ciências se encontram em um único objeto agora expresso em termos de substância, a busca do ser primário, uma investigação na qual as duas dependem agora de um aliado, a aitiologia (ciência das causas). Logo, a aitiologia é também, como a ontologia, uma ciência teológica, ou ainda, se quisermos, uma teologia, pois tem como objetivo conduzir ao conhecimento da causa primeira do ser, o princípio explicativo do qual dependem todos os demais seres. Portanto, transparece mais uma vez, assim, que apesar da ontologia dizer respeito a tudo que existe, ela não deixa de ter, como a teologia, um objetivo específico.

No livro E, é onde se trava um dos importantes embates argumentativos em defesa dessa relação epistemológica que tentamos trazer à luz, mas uma rápida retrospectiva já basta para observar, nesse complexo desdobramento metafísico, um emaranhado de conceitos (por conceito queremos nos referir aqui, numa definição mais simplificada, a “uma tentativa de apreender a realidade através da linguagem” (PROBLEMAS METAFÍSICOS, 2015, p.136). Percebe-se que, embora operando em conjunto, alguns deles estendem-se mais amplamente do que outros, isto é, têm uma posição mais central e decisiva nas especulações do Estagirita. Isso é sinal de que os conceitos metafísicos estão se desdobrando numa variação que tende basicamente ao mesmo objetivo, apesar do foco da ontologia na universalidade do ser, e da teologia na sua particularidade; o fio condutor e princípio de unificação – ao qual remetem todas as demais significações do ser – se encontra na substância (*ousia*) (*Met* Γ 1003a 5-10), porque na visão de Aristóteles, como bem coloca Oliveira, a substância possui uma inequívoca primazia em relação às outras categorias e modalidades de ser: isso implica que o

fato do ser se revelar evidente por si mesmo, é na substância onde ele se mostra mais evidente. É a substância o que realmente existe.

Portanto, Aristóteles reconhece, sim, o papel da categoria de substância nessa guinada ontológica, reconhece que a abstração não termina nas substâncias móveis pertencentes à natureza, mas continua em busca da substância imóvel (*ousia akinetos*), de modo que a ciência que se dedica a tal fenômeno imóvel teria que ser anterior à física e a verdadeira “filosofia primeira” (*hauté prótera kai philosophía próte*): ora, conforme esta passagem da *Metafísica* (1025 b 1 – 1026 a 32), a verdadeira filosofia primeira é também um saber universal (*kai kathólou houtos óti próte*), porque se lança ao conhecimento da substância primeira, o princípio do qual dependem todas as demais substâncias. Ou seja, a reflexão está simplesmente a levar-nos de volta a uma ciência teológica. Mas isso ficará mais claro só no livro XII, onde o filósofo atacará, finalmente, a questão da substância imóvel (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2015, p. 24).

3. 3 A natureza da substância imóvel: o deus de Aristóteles e sua relação com o mundo

Pois bem, no contexto do livro XII, segundo o autor citado, Aristóteles vai tratar, mais detidamente, da existência da substância imóvel, uma abordagem considerada como a continuação das reflexões iniciadas nos livros finais da *Física*. Sabe-se que no final do referido tratado, partindo de uma explicação sobre o fenômeno do movimento, o filósofo chega aos limites da física, onde identifica, portanto, a existência de um Primeiro Motor (*próton kinoun*), alí individuado apenas como causa última de caráter não corpóreo (i. e., desprovida de extensão). O livro XII, por sua vez, como continuação, promete nos levar à compreensão desse Primeiro Motor, e irá identificá-lo nada mais, nada menos como vida (*zoé*) e pensamento (*noûs*).

Ora, no livro XII, a incursão Aristotélica fornecida pela maioria dos comentadores mostra que o ponto de partida da demonstração empreendida pelo filósofo é a retomada da teoria acerca da substância (*Peri tês ousias he theoria*), compreendida como categoria ontológica mais fundamental da realidade, à qual todas as outras categorias necessariamente remetem (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2020, p.25). Evidentemente, todo o esforço

aristotélico ali é a tentativa de definir a substância, começando pelas sensíveis até a substância em geral, enfim, uma empreitada que envolve uma longa trama conceitual rumo à compreensão satisfatória do conceito. Mas para evitar estendermo-nos em demasia aqui tomaremos o roteiro estabelecido por Giovanni Reale para as cinco características definidoras da substância, roteiro no qual o autor também discrimina as devidas passagens da *Metafísica* em que o assunto é abordado:

1) Pode ser chamado substância o que não inere a outro e, portanto, não se predica de outro, mas é substrato de inerência e de predicação de outros modos de ser (τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένον, ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα). A palavra ὑποκειμένον / hipokeimenon pode ser traduzida como “sujeito” e, assim, no enunciado “O quadro é verde”, a palavra “quadro” é o sujeito, isto é, a substância, enquanto que “verde” é o predicado. Do mesmo modo, em “O cofre é pesado”. Ora, o sujeito “cofre” é separado do seu predicado, pois este pode ser “leve”, “cinza”, “de aço”, etc. E isso tem a ver com a segunda definição. (*Met Z 3*, 1029a 8ss; *Met Δ 8*, 1017a 24; *Met Z 13*, 1036b 15) 2) Só há um ente capaz de subsistir separadamente do resto (χωριστόν) de modo autônomo, em si e por si (καθ' αὐτό), e tem estofa para ser chamado substância. (*Met Z 3*, 1029 a 28; *Z 16*, 1040 b 4-8). 3) Pode-se chamar de substância somente o que é algo determinado (τόδε τι); portanto, não pode ser substância um atributo universal ou um ente de razão. (*Met Δ 8*, 1017 b 27; 1039 a 3ss.; *Z 4*, 1030 a 3ss., 19; *Z 12*, 1037 b 27; *Z 15*, 1039 a 1ss., 14-16, etc.). 4) Uma outra característica da substância é a sua unidade intrínseca: não pode ser substância um agregado de partes, uma multiplicidade não organizada de maneira unitária. (*Met Z 12*, 1037 b 27; 1039 a 3ss.; *Z 16*, 1040 b 5-10; *H 6*, etc.). 5) Enfim, é característica da substância o ato e a atualidade (ἐνέργεια): só será substância o que é ato ou implica essencialmente ato e não o que é mera potencialidade ou potencialidade não atuada (REALE, 2001, p. 98).

Nessas caracterizações da noção de substância algumas podem ser elucidadas com exemplos tirados do mundo sensível. Pode-se, portanto, a partir daí definir a substância em geral, como foi feito acima. Mas é preciso lembrar que a “meta” da metafísica deve estar além da física. Com isso, a questão implícita é se não haveria substâncias ainda mais consistentes e incorruptíveis. Isto é, se não seria o caso de aventar-se ainda a hipótese de uma substância suprassensível. Ora, como vimos, o conhecimento que “para nós” vem em primeiro lugar, chega “depois” no conhecimento daquilo que é mais excelso; e, assim como há uma causa eficiente e final para tudo o que existe, também deveria haver uma substância suprassensível cujo conhecimento viria “depois” daquilo que nos é mais conhecido. Mas esse conhecimento que chega depois trata, ao fim e ao cabo, daquilo que já estava antes. O que já estava antes como que o atraía para si.

E isso vale também para a substância, pois no fim da cadeia das substâncias sensíveis mais elevadas está a última substância suprassensível. Por isso, como indicamos anteriormente, a usiologia é teologia. E Aristóteles é bem claro sobre isso em várias passagens

do livro Λ , entre elas, por exemplo, a seguinte, em que afirma: “distinguimos, então, duas classes de substâncias, duas naturais (sujeitas ao movimento) e uma imóvel; e deve dizer-se dessa última que é substância eterna e imóvel” (*Met* Λ , 6 1071b 5). Ou ainda: “Assim, pois, que exista uma substância eterna e imóvel e separada das coisas sensíveis, resulta claro. Fica também demonstrado que essa substância não tem nenhuma magnitude, mas que carece de partes e é indivisível” (*Met* Λ , 7 10073a 5). Nessa passagem, Aristóteles esclarece um ponto que já vínhamos destacando. A substância é eterna, mas não infinita; enquanto o movimento e o tempo, por sempre envolverem um antes e um depois, seriam infinitos. Por isso, a forma da substância suprassensível por analogia seria algo como o movimento circular dos astros mais excelsos. Dito de outro modo, mais precisamente, como coloca Oliveira: o fenômeno do movimento está intimamente relacionado ao fenômeno do tempo, e este é forçosamente eterno, porquanto é impossível pensar um “antes” (*proteron*) e um “depois” (*hysteron*) sem referência ao tempo. “Antes” e “depois”, na concepção do Estagirita, são determinações essencialmente temporais, as quais só fazem sentido quando se fala do tempo. Isso quer dizer que não é possível conceber uma geração do tempo (pois isso envolveria representar algo anterior ao tempo, o que é absurdo) nem uma destruição do tempo (pois isso envolveria representar algo posterior ao tempo, o que é igualmente absurdo). Ora, o único movimento que permite a mutação eterna é o deslocamento no espaço, o movimento local, e mais precisamente ainda, no caso do universo aristotélico (que é, como se sabe, uma estrutura finita ou limitada, dotada de corpo esférico), o movimento local de caráter circular (*Met* Λ , 1071 b 10-11). Desse modo, a existência de um movimento circular eterno exige, afinal das contas, a existência de uma substância eterna, uma vez que a substância é, como se viu, o princípio ontológico mais fundamental da realidade e, como tal, a condição para existência de todos os fenômenos cósmicos, inclusive do movimento (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2020, p. 26). Como explica Berti, essa substância são os céus, as esferas celestes, os quais se encontram submetidos ao impacto de um movimento circular eterno ou perpétuo ⁵⁴.

Vimos como a metafísica pode ser entendida como teologia, aitiologia e usiologia. Igualmente mostramos como as duas últimas são variações da teologia. Ou seja, tais variações são tentativas de chegar ao conhecimento do Ser Supremo. Portanto, mesmo que essas ciências sejam, ao fim e ao cabo, estudos sobre Deus, desenvolvem-se por caminhos

⁵⁴ Cf. BERTI (2012, p. 147): “[...] Aristóteles identifica a mutação eterna com o movimento circular dos céus, mediante o qual de resto os gregos, como nós, mediam o tempo. A consequência dessa identificação é que, se existe mutação eterna, existe uma substância que eternamente muda e, se a mutação eterna é o movimento circular dos céus, a substância que eternamente muda são os próprios céus.”

diferentes. O que fizemos, portanto, foi discriminar ciências distintas que, embora tenham cada qual com um método próprio, invariavelmente, tratam do mesmo objeto.

Enquanto esta incursão prossegue, a pergunta que se coloca a seguir, a partir dos elementos anteriormente estabelecidos, é: como é possível a existência de um movimento circular eterno, tal como é aquele que se verifica nos céus? Oliveira fornece a seguinte explicação para essa questão que emerge no contexto da teologia aristotélica:

A resposta de Aristóteles é clara: um movimento eterno exige, logicamente, como sua causa, um princípio motor a ele anterior, o qual deve ser igualmente eterno. Com essa formulação, o filósofo retoma de certa forma, neste ponto de seu discurso, a ideia estabelecida por ele na *Física*, no contexto de uma teoria cinética mais ampla, ideia segundo a qual tudo que se move é movido por um outro (*Física* VII, 242 a 37-38; VIII, 256 a 2-3). A concepção aristotélica, na elaboração desse ensinamento, é a de que nenhum movimento pode ser causa de si, requerendo sempre, como sua origem, um princípio motor externo. Tal princípio motor ou eficiente (*kinetikon é poietikon*), explica-nos agora Aristóteles no livro XII da *Metafísica*, não pode ser confundido com as “Formas” platônicas, porquanto estas, embora possam ser concebidas como substâncias eternas, não “são capazes de produzir a mudança”. Mais ainda, acrescenta o Estagirita: esse princípio deve ser algo que se encontre absolutamente em ato (*enérgeia*), constituindo-se, pois, como pura efetividade, na qual não há qualquer vestígio de potência (*dínamis*), de vez que se nele houvesse algum vestígio de potencialidade haveria a possibilidade de ele, em algum momento, em sua capacidade motora, não passar ao ato e, com isso, não mover atualmente o cosmo. Ora, nesse caso, o movimento dos céus não seria eterno, vale dizer, contínuo, e conheceria, por conseguinte, uma cessação ou interrupção. Isso significa, portanto, segundo Aristóteles, que deve haver um princípio cuja substância se confunde com o próprio ato (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2020, p. 27).

Após esse lance argumentativo, a explicação que segue é que o tal princípio motor é necessariamente imóvel, porque o movimento, na explanação de Aristóteles, é precisamente o processo por meio do qual algo que se encontra em potência vem a se tornar ato, realizando alguma virtualidade que se encontrava, a princípio, adormecida (*Met* K, 1065 b 14-16). “Mudar, de fato, na concepção de Aristóteles, nada mais é do que atualizar uma capacidade ou poder latente, sob a ação de um princípio que já se encontra ele mesmo em ato”.

Isso implica, como observa corretamente Berti, que, para Aristóteles, "onde quer que haja movimento, há potência". Pois bem, na medida em que é ato puro, sem mescla de potência, o primeiro motor de Aristóteles é, por isso mesmo, alheio a toda e qualquer mudança, determinando-se como algo absolutamente imóvel. Mais: sendo ato puro, o primeiro motor será da mesma maneira inteiramente imaterial, pois tudo o que possui matéria

comporta sempre potência. Logo, o primeiro motor, por ser essencialmente ato, é desprovido de matéria (*áneu hyles*) e, sendo desprovido de matéria, só pode ser forma pura (OLIVEIRA in CHACON; ALMEIDA, 2020, p. 27).

O próximo passo da argumentação de Aristóteles consiste em tentar explicar como uma realidade que é absolutamente imóvel e imaterial pode funcionar como uma verdadeira causa motora, algo que, à primeira vista, parece profundamente paradoxal. Ora, o que Aristóteles pretende deixar antes de mais nada claro quanto a esse ponto é que uma causa de caráter imaterial, como é o caso do primeiro motor, não pode atuar de forma alguma por contato, porquanto o contato é um fenômeno físico, que provoca uma alteração ou modificação tanto no motor quanto naquilo que é movido.

Em sendo assim, o primeiro motor aristotélico não pode, pois, por sua própria definição, mover o universo por meio de um movimento semelhante àquele graças ao qual um bastão, por exemplo, tocando uma bola, faz com que esta se desloque: é preciso pensar a sua ação motora sobre o cosmo, conseqüentemente, de uma outra maneira, ou seja, de acordo com um outro modelo de causalidade. Tal é o que ocorre, na perspectiva aristotélica, no movimento de caráter finalístico, desencadeado por uma causalidade de tipo teleológico. Para esclarecer isso, Aristóteles recorre à analogia com o objeto do desejo (*orektón*) e com o objeto do intelecto, o inteligível (*noetón*). O objeto do desejo, ensina Aristóteles, é aquilo que é belo (*tò kalón*). No entanto, o belo desperta o apetite, ou, por outra, a atividade desiderativa, mobilizando o amante, sem ser, porém, ele mesmo movido. Em outras palavras, o objeto do desejo, o objeto amado (*érómenos*), permanece imóvel; é o amante (*erastés*) que, tendo seu apetite acionado pelo objeto amado, se põe em movimento. Da mesma forma, o inteligível move o intelecto no ato do conhecimento permanecendo imutável. A partir dessas formulações, Aristóteles então arremata essa parte de sua argumentação asseverando que o primeiro motor move o universo como objeto de desejo ou amor (*kinei hós erómenon*), enquanto todas as demais coisas movem sendo movidas. E o filósofo acrescenta, de maneira enfática, na sequência de seu discurso, que “tal é o princípio ao qual se encontram suspensos o céu e a natureza” (OLIVEIRA in CHACON; ALMEIDA, 2020, p. 28-29).

Entretanto, é preciso chamar atenção para o fato de que, em um momento ulterior de seu discurso, Aristóteles fala, na verdade, de múltiplos motores imóveis, e não apenas de um motor imóvel, múltiplos motores imóveis que correspondem aos múltiplos céus com os quais trabalha o sistema cosmológico do Estagirita. Essa concepção, como se sabe, acaba trazendo algumas complicações aparentemente desnecessárias à doutrina aristotélica. Apesar disso, Aristóteles parece reconhecer que o motor imóvel que causa o movimento do primeiro céu, onde se encontram as estrelas fixas, possui uma primazia sobre os demais motores imóveis, configurando-se, pois, como um princípio supremo. Como explica Berti

[e]mbora admitindo essa multiplicidade de deuses, ele [Aristóteles] crê

que existe entre eles uma ordem, uma hierarquia: exatamente a mesma ordem e a mesma hierarquia que há entre os céus, em meio aos quais há um primeiro, o céu das estrelas fixas, que contém em si e move consigo todos os demais. O motor imóvel do primeiro céu será, pois, o primeiro entre os motores imóveis e será verdadeiramente o motor de todos os céus porque, movendo diretamente o primeiro céu, ele move por meio deste todos os outros [...] (BERTI, 2012, p. 150)

Pois bem, após mostrar a existência desse princípio supremo, Aristóteles busca evidenciar melhor a sua natureza, reconhecendo-o finalmente como uma verdadeira divindade. Com esse intuito em mente,

ele acaba por ressaltar que o primeiro motor é 1) vida (*zoé, diagogué*) – e uma vida perfeita, justamente porque ele é pura atividade, sem interrupção ou fadiga –, e 2) intelecto puro (*noûs*). O primeiro ponto é importante para compreender o tipo de teologia que Aristóteles busca forjar no registro do livro XII da *Metafísica*, pois nos mostra que o Deus aristotélico, sendo atividade sem mescla de potência, é necessariamente um Deus vivo e não meramente uma causa primeira abstrata, cujo influxo mecânico seria responsável pela ordem inteligível do mundo. Como esclarece Dudley (1999, p. 24), “O Deus de Aristóteles não é um objeto passivo e privado de vida, mas é um sujeito vivo e ativo”. No que tange ao segundo ponto, a ideia de Aristóteles é a de que o intelecto (*noûs*) deve ser determinado como a essência mesma de Deus porque apenas a atividade intelectual se coaduna com a natureza imaterial do ser divino. Ademais, a inteligência, por oposição ao discurso ou raciocínio (*dianoia*), que procede sempre por mediações, indo das premissas às conclusões, é a única atividade cognitiva superior que não comporta mutação, o que faz com que ela apenas se ajuste à essência imutável de Deus. Donde a necessidade de se reconhecer que Deus é um intelecto puro. Mas – poder-se-ia perguntar – o que pensa o intelecto supremo? Aristóteles responde-nos sem hesitações: sendo perfeito, ele só pode pensar o que há de mais perfeito, mais inteligível e mais excelente no Universo, a saber, ele mesmo. Deus é assim uma inteligência pura de si mesmo (*nóesis noéseos*), que contempla eternamente e sem interrupções sua essência perfeita e sumamente inteligível. Nos termos de Dudley (1999, p. 76): “[...] o pensar de Deus não pode ser outra coisa que o objeto de seu pensamento. Portanto, o pensamento de Deus é uma autocontemplação autoconsciente e nada além disso” (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2020, p.30).

Como tínhamos prometido, identificamos, assim, a determinação aristotélica do Primeiro Motor (Deus) como sendo vida e pensamento. A partir desses elementos, Aristóteles alcança, então, o vértice de discurso teológico do livro XII e, numa conclusão de certa forma emocionada, que contrasta com a sobriedade e a austeridade filosófica que dominam as demais páginas da *Metafísica*, eleva o tom de sua voz, sintetizando os principais elementos de sua concepção filosófica acerca de Deus. O trecho da obra que revela isso diz assim:

Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus (*Met* Λ, 1072b 24-30 – tradução de Reale).

Como se vê claramente a partir da passagem que acabamos de citar, o Deus de Aristóteles é um vivente que goza de uma vida perfeita, feliz e excelente, a qual se confunde com a contemplação eterna daquilo que há de mais inteligível no universo: sua própria natureza. Observados esses pontos, percebe-se, assim, que o Deus aristotélico não pode ser mesmo entendido como uma mera causa *sui abstracta* e impessoal, devendo, antes, ser pensado como uma verdadeira “pessoa”. Como nos esclarece mais uma vez Oliveira:

Berti chama nossa atenção para esse aspecto central da teologia aristotélica, com as seguintes palavras: “O motor imóvel é pessoa, isto é, entende, quer; não é, como se diz habitualmente, um deus impessoal, um deus abstrato – Pascal dirá: ‘o deus dos filósofos’, uma espécie de relojoeiro –; não é, de fato, abstrato, é uma pessoa” (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2020, p. 31).

Não obstante essa característica de pessoalidade atribuída ao Deus de Aristóteles, é preciso destacar dois elementos que o diferenciam tanto das concepções gregas tradicionais quanto das monoteístas, nomeadamente do judaísmo e cristianismo. Que elementos são esses? Em primeiro lugar, o fato de o Deus aristotélico não exercer sobre o mundo que a ele se encontra subordinado nenhum tipo de cuidado ou providência; em segundo lugar, o fato de o Deus aristotélico, justamente por não ser um agente providencial, não atuar como um Deus moral e legislador, interferindo no mundo humano como um juiz, a fim de punir os maus e recompensar os bons (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2020, p. 31-32). Nada disso se encontra, de fato, no Deus de Aristóteles, pois, para o nosso filósofo, Deus nada tem de providencial, não se imiscuindo, por isso, no mundo humano para nele realizar uma certa ordem moral. Pelo contrário, na perspectiva aristotélica, a concepção da divindade como “juiz” constituiria um mero acréscimo antropomórfico, que teria sido forjado em função do interesse essencialmente político, ou seja, com o intuito de “persuadir o povo e fazê-lo submeter-se às leis e ao bem comum” (*Met* Λ, 1074b 4-5). Oliveira (in CHACON, ALMEIDA, 2020, p. 33) esclarece adequadamente esse aspecto da teologia aristotélica, observando que Aristóteles jamais usa a palavra *prónoia*, como Sócrates e Platão, que ele não possuía nenhuma crença séria em recompensas e punições divinas, e que ele não tem

nenhum interesse, como Platão, em justificar o caminho de Deus para o homem.

Todos esses elementos nos ajudam a compreender melhor o caráter diferenciado do Deus de Aristóteles e, observando-os conjuntamente, podemos dizer (para encerrar esses esclarecimentos acerca da teologia aristotélica), com Oliveira, que

a divindade que emerge no âmbito da teologia aristotélica, apesar de não ser uma causa puramente abstrata e impessoal da ordem do mundo, como dissemos acima, mas uma verdadeira “pessoa” dotada de vida (*zoé*) e intelecto (*noûs*), define-se, porém, por uma transcendência radical em relação ao mundo, na medida em que todo seu modo de ser se efetiva numa separação profunda e irrevogável em face de um cosmo ao qual ela é, em última análise, indiferente. Ora, é precisamente isso que torna essa divindade incompatível com qualquer tipo de devoção religiosa genuína, a qual pressupõe a possibilidade de uma verdadeira interação afetiva entre o homem e o divino. Aubenque – que foi, certamente, um dos autores contemporâneos que melhor compreendeu esse dado da teologia aristotélica – chama nossa atenção para isso, evidenciando a diferença abissal que há entre o Deus de Aristóteles, por um lado, que é amado (*erómenos*) pelo universo, mas que, sendo radicalmente separado (*chorismós*) dele, lhe é completamente alheio, e o Deus cristão, por outro, que ama o mundo e que, como graça, a ele se doa. No fim das contas, parece assim que o discurso teológico de Aristóteles, não obstante sua exaltada afirmação do caráter vivo e pessoal do Primeiro Motor, vem a corroborar, quando corretamente analisado, a verdade do ensinamento de Pascal acerca da diferença essencial existente entre o “deus dos filósofos e cientistas” e o “Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó” (OLIVEIRA in CHACON, ALMEIDA, 2020, p. 34-35).

Pois bem, tendo nos debruçado sobre os diferentes aspectos do divino em Aristóteles (a questão de Deus enquanto conteúdo e objeto da contemplação, a relação de Deus com o mundo ou com a ordem cósmica e o verdadeiro entendimento de Aristóteles a respeito dessa divindade), resta-nos agora saber qual a relação de Deus com a ordem moral, a ordem ético-política, a fim de vislumbrar as implicações éticas dessa concepção de divindade.

3. 4 A relação do deus aristotélico com a ordem moral

Dependendo da linha de interpretação que adotaremos no tratamento desta questão, a indagação sobre “a relação do Deus de Aristóteles com a ordem moral” é também a indagação sobre “o fundamento metafísico da ética” (DUDLEY, 2018, p. 7-21). Todavia, para compreender o fundamento metafísico da moral é preciso antes entender o seu fundamento

físico, identificado nada mais como a teleologia⁵⁵ aristotélica: a teleologia emergiu já na abertura da *Ética a Nicômaco*, estabelecendo o bem como o fim último de todo o movimento natural das coisas, incluindo os vegetais, os animais e humanos: “É por isso que tem sido dito acertadamente que o bem é aquilo por que tudo anseia” (*EN* I.1.1094 a1-2).

Com base nesta passagem, o bem se estabelece como fundamento teleológico da ética aristotélica, pois cada ser é presumivelmente dotado de um potencial natural para atingir um fim, que é um bem; embora a mesma passagem inclua todos os entes abordados no tratado da física, isso não é o que interessa aqui. Interessa-nos, por enquanto, apenas saber que o bem é o fundamento da teleologia de toda a *Ética* de Aristóteles, elemento determinante, portanto, para entender o seu fundamento metafísico.

Uma vez identificado o bem como fundamento da teleologia da ética, vamos agora à suas implicações. Concordar que o bem é o fundamento da teleologia da ética, é concordar que Deus é o fundamento dessa teleologia. Dito de outro modo, concordar que todas as coisas lançam-se ao bem como fim, é concordar que as mesmas lançam-se rumo ao divino. O princípio divino é aquilo que atrai para si os movimentos de todos os entes cósmicos. Aristóteles revela isso na seguinte passagem do tratado *De anima*:

Pois, para os que vivem – isto é, todos aqueles que forem perfeitos e não mutilados nem gerados espontaneamente –, o mais natural dos atos é produzir outro ser igual a si mesmo; o animal, um animal, a planta, uma planta, a fim de que participem do eterno e do divino como podem; pois todos desejam isto e em vista disso fazem tudo que fazem por natureza [...] Ora, uma vez que é impossível compartilhar do eterno e do divino de maneira contínua – porque nada perecível admite perdurar uno em número e o mesmo –, no que cada um pode participar é compartilhando dessa maneira, uns mais, outros menos, e perdura não o mesmo, mas como o mesmo; uno não em número, mas uno em forma (*De anima* II, 415a25-415b7. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis).

Ao comentar essa passagem do *De anima* de Aristóteles, Dudley escreve:

Aristóteles diz que o objetivo da atividade de todos os seres vivos é participar do eterno e do divino. Buscar “o eterno e o divino” é buscar a eternidade de Deus de Aristóteles, o Motor Imóvel. Lutar pela eternidade significa lutar para sobreviver. Assim, todos os seres vivos lutam para sobreviver. Mas como o ser vivo deve necessariamente morrer, ele procura

⁵⁵ A referência à física e à teleologia se deve – seguindo a leitura fornecida por Dudley – à ideia da natureza (*physis*): isso porque todos os seres lançam-se rumo ao fim, que é um bem. Aquela formulação que une física e teleologia pressupõe que tanto na ética como na física as coisas miram ao bem como fim (DUDLEY, 2018, p. 13-14).

sobreviver reproduzindo-se (DUDLEY, 2018, p. 11).

Percebemos assim que o que Aristóteles não diz na *EN*, ele diz no *De anima* e vice-versa; logo, as afirmações feitas na *EN* encontram sua ressonância e suas implicações no *De anima*. Portanto, Deus é o fundamento de todo o movimento na natureza e na ética uma vez que todo esse movimento tem como fim o bem; o bem é o ponto a partir do qual Deus se relaciona com a ordem natural e moral, na medida em que se identifica com o bem buscado por cada ser, seja ele o que for.

Ora, todas essas conclusões, como podemos ver, são deveras indiscriminadas, pois abrangem todos os seres da natureza de modo indiscriminado, sem uma especificação clara. Embora a passagem do *De anima* citada acima se refira a todos os seres vivos da natureza, plantas, animais e humanos, nem todos eles se movem apenas por um princípio de movimento inscrito na matéria ou em sua natureza. É preciso, portanto, uma especificação das diversidades das almas implicitamente envolvidas. Nesse sentido, é preciso especificar que os vegetais alcançam e realizam seu próprio bem através do viver, reproduzir e perpetuar a espécie, e os animais, através de viver, procriar e usar alguns sentidos dos quais as plantas carecem – todos graças ao princípio de movimento ou potencial inscrito em sua natureza⁵⁶. Já os seres humanos, com o uso da razão⁵⁷, realizam seu bem promovendo a vida virtuosa,

⁵⁶ Sobre a razão porque Aristóteles não esgotara a abordagem ética no campo da física, o que seria teoricamente possível, uma vez que os dois domínios têm o mesmo denominador teleológico, Dudley comenta: “A resposta está no fato de que o ser humano é livre graças ao seu intelecto [a dimensão intelectual é dimensão da liberdade humana, a qual não pode ser explicada em termos puramente físicos] *EE* II.6.1223a 4-9. É por isso que Aristóteles nos diz que a arte (que depende do intelecto) imita a natureza *Phy* II.2.194a 21-22; II.8.199a 15-17. O que os seres humanos fazem com a ajuda do intelecto é uma imitação do que a natureza faz sem o intelecto. A natureza age teleologicamente e os seres humanos também. A explicação teleológica e naturalista não esclarece a contribuição intelectual humana no alcance do bem humano (coisa de que animais e plantas carecem), porque a teleologia se refere apenas ao movimento natural que caracteriza a alma dos entes. É da natureza da alma agir teleologicamente, isto é, lutar pelo bem. As plantas e os animais lutam pelo seu próprio bem graças à sua alma, e os seres humanos também lutam pelo seu próprio bem com a ajuda de uma alma mais complexa que inclui o intelecto. Deus é, portanto, não apenas o fundamento metafísico da teleologia na física, mas também na ética” (DUDLEY, 2018, p.14).

⁵⁷ Para o efeito de atingir o bem, a natureza proporciona dotes, matéria-prima ou potencial a cada ser. No caso dos seres humanos, além dos dotes naturais, há também a razão – também natural – que atua na condução ou habituação correta daqueles fenômenos naturais, de onde finalmente resulta a virtude própria (esta já não é natural como os dotes). Nesse caso, percebe-se que o bem humano é o que veio a ser a virtude própria, e que a virtude moral envolve esses três fatores: a natureza (*physis*), a razão (*lógos*) e o hábito (*éthos*). Todo esse processo, na leitura de Dudgey, compreende a estrutura física e teleológica da ética aristotélica, ou, como ele prefere colocar, “o fundamento físico da ética” (DUDLEY, 2018, p. 11). Os chamados dotes naturais ou matéria prima, ou, como preferem alguns, “virtudes naturais”, é o que Annas chamará de “mera natureza”: trata-se simplesmente do “material básico que seres humanos trazem em sua natureza, o qual, longe de ser algo objetivamente pronto e confiável, pode ser desenvolvido em direções opostas pelo hábito e pela razão. Os seres humanos começam com algumas tendências e não com outras; mas eles se desenvolvem moralmente não por meio da natureza, mas por meio do hábito e da razão e das maneiras pelas quais eles trabalham na matéria-prima fornecida pela natureza” (ANNAS, 2015, p.734). A “mera natureza”, enquanto matéria prima, é distinta

adquirindo a perfeição moral, a virtude política, entre outras coisas que, juntas, configuram a vida feliz: desse modo, diz-se que, no campo estritamente humano, o bem humano é o ponto a partir do qual Deus se relaciona com a ordem moral na medida em que se identifica com o próprio bem (DUDLEY, 2018, p. 11). Nesse sentido, Deus se constitui, assim, o fundamento metafísico de toda a ação moral.

Pois bem, vejamos então que chegar a tal conclusão, i, e, que é graças à virtude plena que o Deus aristotélico se coaduna com a ordem moral, é o mesmo que dizer que graças à razão prática Deus se relaciona com a ordem moral, pois a inteligência prática (virtude intelectual prática) é o dispositivo integral na formação das virtudes. Esta é uma forma também de admitir que Aristóteles traçara um paralelo explícito entre a vida de Deus e a vida ideal para os seres humanos. O fundamento desse paralelo é o intelecto, pois a natureza de Deus é a de um intelecto e a melhor vida para os seres humanos é baseada no intelecto (*Met.*A.XII.7.1072b18-27; *EE* VIII.2.1248a22-29), o qual funciona como a melhor parte da alma. Deus é imaterial⁵⁸ assim como a alma humana também é. Portanto, o intelecto⁵⁹ prático estabelece uma semelhança fundamental entre Deus e o homem.

Com efeito, se a virtude intelectual prática é o elemento com o qual Deus se identifica com o homem ou se relaciona com a ordem humana, é necessário então afirmar que essa não é a maior virtude intelectual humana; conseqüentemente, não será o maior órgão de semelhança entre Deus e o homem, e sim o intelecto teórico. O intelecto teórico, mais do que o prático, se identifica melhor com Deus em virtude da sua atividade de caráter eminentemente intelectual e contemplativa (*EN* X.8.1178b 2022); aqui o órgão de contemplação e a atividade em si se elevam⁶⁰ por causa do objeto a ser contemplado: e Aristóteles

da “virtude própria”, ou, como prefere Annas, da “virtude plena”, fruto dessa elaboração que envolve os dotes naturais, o hábito e a razão” (cf. *EN* 1103a 18-26; 1144b1-12). De qualquer modo, ambos os autores (Dudley e Annas) se referem ao mesmo assunto.

⁵⁸ *Met.* A.XII.6.1071b21; A.VII.8.1074a 33-36; A.XII.9.1075a 7; A.XII./10/3a 3-11; *EE* VI (= *EN* VII).14.1154b 20-31.

⁵⁹ Há uma passagem complementar a essas citadas aqui, cuja paráfrase em Reale aponta que “a parte racional da alma é referido por Aristóteles como “algo que o homem tem em comum com Deus” e como “algo que vem de fora” (REALE, 1994, p.397; BERTI, 2009, p.173). Concordando com G. Reale, Caeiro (2017, p. 8) explica que esta afirmação aristotélica significa que “o *nous* não é transmitido pelo pai ao filho (como as demais faculdades da alma, inferiores), mas ‘vem de fora’”. Não por acaso que seu significado permaneceu enigmático ao longo de toda tradição grega e, ao mesmo tempo, fundamental para esclarecer a diferença entre as partes da alma humana, que se mostra assim um ser composto, cuja parte divina consiste decerto na sua dimensão superior, devendo, portanto, governar o todo no homem excelente e promover a realização da possibilidade mais própria do humano, o que faz com que a sua felicidade seja sempre uma atividade em conformidade com essa possibilidade.

⁶⁰ Cf. *EE* VIII.3.1249b16-21.

deixa claro que no campo da metafísica, o objeto próprio da contemplação é Deus, Deus cuja atividade também é puramente contemplativa. Como já expusemos em um dado momento deste capítulo, Aristóteles admite que a atividade do homem é mais perfeita quanto mais próxima está da atividade de Deus, e que a contemplação é a única atividade que pode ser atribuída a Deus:

Mas se nós retirarmos a um ser vivo a possibilidade de agir e mais ainda de produzir, o que é que lhe resta senão a atividade da contemplação? Assim, a atividade de Deus, distinguindo-se pela sua ventura terá de ser a da contemplação. É por isso que a atividade humana com uma mais estreita afinidade com aquela é tida como a que mais expece a felicidade. Uma indicação disto é o fato de nenhum dos restantes animais tomar parte da felicidade porque está completamente privado da possibilidade de uma atividade contemplativa. Pois enquanto para os deuses toda a vida é bem-aventurada, para os homens apenas na medida em que neles há um símile de uma atividade daquele gênero (*EN* X.8.1178b 20-28).

Visto que a atividade de Deus consiste na contemplação de si mesmo, segue-se que a atividade perfeita do homem é também a contemplação de Deus. Assim, a *EN* concorda com a *EE* ao sustentar que a melhor atividade para o homem é a contemplação de Deus (DUDLEY, 2018, p.16). Concordamos com Dudley quanto ao fato de que Aristóteles realmente buscou fundamentar, em sua concepção de Deus, uma atividade ética melhor, determinando-o como modelo de contemplação e a fonte de felicidade perfeita (DUDLEY, 2018, p. 17).

Ao tratarmos da concepção do divino como modelo, merece destaque, mesmo que de leve, o fato de que Aristóteles, diferentemente de Platão, atribui prazer ao seu Deus (*Met.* Λ.XII.7, 1072b13-18, 24.). No final da *EN* VII (= *EE* VI), Aristóteles nos diz que Deus tem apenas um prazer simples decorrente de sua contemplação, a atividade de sua natureza simples e imaterial. “Se os seres humanos tivessem uma natureza simples e imaterial, a mesma atividade de contemplação também sempre lhes seria agradável” (*EE* VI (= *NE* VII) 14.1154b20-31). Assim, o prazer de Deus é um modelo para o melhor prazer disponível para os seres humanos. Mas não apenas com relação ao prazer, Deus também se constitui modelo para a imobilidade; sobre este ponto, Dudley comenta:

Aristóteles [...] nos diz em seus escritos éticos que a atividade de contemplação de Deus é uma atividade imóvel (*EE* I.7.1217a 32-4; *EN* 1154b26-8; *EE* VI.7.1134b28-9; *Pol* 1325b23-32). Apesar de o ser humano não poder ficar imóvel, a estabilidade é o que melhor o aproxima da imobilidade. Sendo assim, a imobilidade de Deus é exemplar para a estabilidade do homem ideal. Essa estabilidade é encontrada no lazer e na imutabilidade. Um dos pré-requisitos da felicidade humana é que ela deve ser ociosa (*EN* X.7.1177b4). Portanto, uma das razões dadas por Aristóteles

para provar que a contemplação é a atividade ideal para o homem é que ela é ociosa (*EN X.7.1177b22*). A contemplação que, para o ser humano perfeito, é uma imitação da contemplação de Deus, é também a atividade que o ser humano pode realizar por mais tempo do que qualquer outra (*EN X.7.1177a 21-2; 1175b14*), fato que Aristóteles também aduz para mostrar que é a atividade ideal para o homem (DUDLEY, 2018, p. 17).

Mas a imobilidade divina não é apenas modelo para o homem engajado na atividade contemplativa; ela também é de grande importância na política, pois é um modelo para a importantíssima questão da estabilidade do Estado (*Pol VII.3.1325b27-32*). Além da esfera do Estado, a imobilidade divina também parece constituir modelo para o caráter virtuoso do homem aristotélico. Ou ainda, que a estabilidade de virtude moral graças ao hábito (*éthos*) imita a imobilidade divina. Esse ponto é bastante evidente quando Aristóteles, por exemplo, defende a estabilidade e perseverança do homem virtuoso em circunstâncias trágicas e de sofrimento. Ele afirma que o feliz possuirá a estabilidade procurada na felicidade e permanecerá assim ao longo da sua vida; que levará à prática e terá na pura contemplação sempre, ou durante mais tempo do que todos os outros, aquelas coisas respeitantes à excelência e suportará o mais nobremente possível tudo o que aconteça a respeito do que quer que seja (*EN I.9.1100b 18-22*). Um homem verdadeiramente bom, diz Aristóteles, “é ‘reto’ como um quadrado, o que significa uma pessoa irrepreensível”. Ora, se o homem bom, em consequência de sua nobreza de alma, suportará todo e qualquer infortúnio, sofrimento, vicissitudes que a vida, eventualmente, lhe acarretar, superando-os com serenidade própria de quem age em conformidade com a virtude, então é evidente que Aristóteles está a assinalar não só a possibilidade de ser feliz apesar das situações trágicas e extremas que atravessam nosso caminho, mas também está a defender a característica estável e permanente da virtude como algo autêntico. As virtudes e a felicidade são estáveis o suficiente para resistir às pancadas da vida, porque são valores autênticos: a estabilidade e autenticidade cujos modelos são a estabilidade e autenticidade divinas, a qual detém em si mesma todos esses atributos.

Além de imobilidade, o Deus de Aristóteles também é um modelo de autossuficiência para o homem. Conforme os requisitos estabelecidos na *EE VIII.7.1244b7-8*, fica evidente que quem mais se aproxima desse estilo de vida, como já sublinhamos no primado da vida contemplativa, é o filósofo comprometido com a contemplação das coisas divinas. Mas na esfera prática, dadas as limitações da natureza humana, Aristóteles admite a necessidade do homem possuir amigos, enquanto Deus não necessita deles. Assim, enquanto o ser humano necessita de amigos para ser autossuficiente (*EN 1097b9-12*), a autossuficiência divina é marcada pela ausência de amigos (*MM II.15.1212b33-1213a8*). A autossuficiência – do

homem (prático) – associada ao amigo nos remontará assim à relevância da vida virtuosa: numa seção do capítulo anterior, vimos que a vida virtuosa proporciona ao homem uma certa autossuficiência, pois cultivar virtudes como fins em si mesmos, ao mesmo tempo que distancia o indivíduo da fadiga de ajuntar e acumular riqueza, possibilita-lhe usar seus bens materiais como um meio para alcançar aquelas coisas que são para ele fins em si; nesse sentido, as virtudes como fins e os bens materiais como meios equivale a tomar amigos como fins e bens materiais como meios. Em todo o caso, apesar da dificuldade ou impossibilidade de encontrar, na vida prática, um paralelo perfeito para esses atributos divinos, todos eles se estabelecem como modelo para a condição ideal do homem. De resto, podemos afirmar que “Aristóteles, [sem sombra de dúvida], faz de Deus o modelo de vida ideal para os seres humanos. Por ser o Bem supremo do universo, Deus é a causa última do esforço humano” (DUDLEY, 2018, p. 18).

Apesar das objeções por vezes veiculadas contra essas teses de Aristóteles, por fundamentar a vida moral em sua compreensão de Deus, é importante esclarecer aqui (reiterando o que já sublinhamos atrás, a saber, que a crença aristotélica de que a dinâmica humana em torno do bem humano, que é a vida moral, implica, em última análise, a relação com o divino) que o homem aristotélico não age pensando em Deus, i. e., não age tendo em mente a providência divina; pelo contrário, ele age com a mente focada no bem, na virtude como fim; entretanto, a posse da virtude, em última análise, tem implicação divina, tem ressonância divina; ou, dito de outro modo, a virtude, embora seja um fim si, não é o “fim último”. Sobre esse ponto, Dudley chama nossa atenção para o fato de que, se olharmos para o fim último, a vida de felicidade perfeita, então a virtude moral está subordinada à contemplação. Ao contrário de Deus, o ser humano não pode contemplar o tempo todo e agirá virtuosamente em suas interações com outras pessoas. Assim, a chamada vida contemplativa (βίος θεωρητικός) inclui a felicidade derivada tanto da contemplação quanto da virtude moral (DUDLEY, 2018, p.18).

CONCLUSÃO

Como conclusão de tudo que tratamos ao longo desta dissertação, é importante recordar que, de uma extremidade a outra, a preocupação principal que motivou a nossa pesquisa diz respeito a determinar a relação existente entre a racionalidade prática e teórica, entre o humano e o divino, dentro da economia discursiva da *Ética a Nicômaco*. Com essa pretensão, o projeto da *EN* pode ser compreendido, no fim das contas, como uma tentativa de corrigir a concepção platônica que buscava submeter todo o horizonte prático e sua metodologia ao domínio da teoria, uma submissão que fazia entender que a busca da felicidade era uma questão apenas do filósofo. Traçado este problema, era o momento de mostrarmos que Aristóteles defendeu, sim, com fundamentos sólidos, a autonomia do horizonte da vida prática e moral: os bens dessa esfera possuem sua região ontológica própria dentro da dimensão da contingência; uma dimensão, portanto, independente do domínio teórico, das coisas necessárias. Sendo assim, a metodologia de pesquisa para essa esfera contingente terá uma pretensão meramente tipológica e aproximativa. Após defender a autonomia da esfera prática e moral, Aristóteles vai buscar, de outro modo, defender a relação íntima existente entre a prática e a teoria, entre o humano e o divino, sem, contudo, entrar em contradição com sua objeção inicial, que se contrapunha à ideia do bem platônica.

Essa é, em termos gerais, a descrição do projeto aristotélico que motivou a nossa pesquisa. Mas seguindo a ordem crescente da abordagem, na primeira parte da nossa dissertação, dedicada à introdução do referido tratado, vimos o esforço aristotélico para evitar “a falácia do menino e da menina”, coisa que ele evitou graças à proposição dum fim não numérico: nesse sentido, vimos que a sua concepção não implica pinçar um bem em detrimento de outro, mas sim em propor um bem que é todos esses bens. Ou seja, um fim que, para evitar a falácia lógica, não pode contar ao mesmo título que os outros fins: ele não é um fim ao lado dos outros, mas é esses fins em si.

Na seção sobre a natureza da felicidade, observamos Aristóteles propor a ruptura com a ideia do bem platônico e estabelecer o caráter humano e mundano da felicidade, um bem destinado a ser acessível também para o homem comum. Mas apesar de caráter visceralmente humano e mundano da felicidade, Aristóteles nega que ela possa ser reduzida ao nível dos bens inferiores, obtidos pelas operações meramente psicofísicas, tais como os prazeres corpóreos, as honrarias ou as riquezas, pois a felicidade é algo superior.

Foi a partir de então que chegamos a um dos temas mais importantes do pensamento aristotélico, o “Argumento da Função”, a qual é entendida como a maneira mais substancial de designar o bem humano. Ela tem o papel de corrigir a concepção errônea da felicidade. O AF mostra que a felicidade, de fato, não se trata de prazeres, nem de riquezas, nem de honrarias ou qualquer outra coisa desconectada da virtude; tampouco é algo que resulta da mera posse da razão, que é um órgão do qual a natureza nos dotou universalmente, tal como o flautista é dotado de talento nato de tocar a flauta, ou um capitão é dotado de capacidade natural de conhecer as rotas ou segredos da navegação, ou como os animais são dotados de capacidade instintiva de obter o que lhes é necessário para viver e sobreviver. Dessa forma, mais do que apenas possuir a razão, que é o nosso órgão de sentido, é necessário que o ser humano venha a alcançar, com o uso dessa razão, a excelência ou a vida virtuosa, um diferencial peculiar que marca a distinção radical do homem em relação aos animais e aos demais seres. A excelência obtida graças ao uso da razão caracteriza, portanto, a nossa função própria. Nesta perspectiva, esse tipo de racionalidade, de caráter *eudemônico*, é amplamente distinto daquela racionalidade deontológica moderna, na medida em que compreende a perfeição da nossa natureza humana.

Em virtude da importância do AF dentro da reflexão ética de Aristóteles, entendemos que todas as seções e tópicos que se seguiram depois configuram apenas o desdobramento dessa argumentação, na medida em que mostram como as excelências ou virtudes vêm a se instalar no indivíduo. A primeira seção que se seguiu mostra como as virtudes, mediante a prática racional, uma dinâmica praxeológica, acabam se instalando e tornando-se parte de caráter do indivíduo, caracterizando, em outros termos, a virtude perfeita, a perfeição moral. Argumentamos que essa compreensão aristotélica é uma prova de que em *EN I*, 13, segundo a qual a felicidade é uma atividade da alma segundo a virtude perfeita, Aristóteles estava se referindo precisamente a este modo de ser da virtude moral, a virtude perfeita, em detrimento daquela imperfeita e incompleta. A felicidade é a atividade segundo a virtude própria e não segundo a virtude moral natural. Essa forma de desdobramento da função humana continuou sob outras versões ao longo do capítulo II, em termos de mediania relativa a nós, ou de “*éthos*” (caráter), de “responsabilidade”, do “belo”, da “temperança”, etc., e na seção consagrada ao tema da “Cidade e a vida feliz”, inicia-se um segundo desdobramento da função humana.

Nesta seção, vimos que o homem não só é um ser (ou animal) ético, mas também um animal político. A vida moral, por si só, é insuficiente para fazer uma vida feliz enquanto não integrar ou inserir-se na atividade política; o caráter moral não nega os desejos naturais da dimensão somática nem os fenômenos da esfera psicológica; antes, a moral compreende e ordena os dados psicofísicos durante o aperfeiçoamento de caráter. Semelhantemente, a *pólis* não exclui suas partes inferiores da família e vilarejo, mas as compreende e ordena. Embora o homem compartilhe com outros animais as dimensões biológica, psicológica e social, ainda assim, o homem é superior a eles, porque faz parte do seu ser algo superior, que é a racionalidade (*lógos*); em outras palavras, o homem é diferente dos demais entes porque é dotado duma dimensão racional, a qual o possibilita promover a vida política: a razão é, deste modo, um dispositivo integral tanto na elaboração do caráter moral como na condução do indivíduo rumo à efetivação duma vida plena e autossuficiente dentro da *koinonia* política: o *logos*, portanto, funda a vida política.

Pois bem, uma vez que Aristóteles rompe com a tentativa platônica de unificar/submeter a prática à teoria pura, o nosso filósofo agora vai tentar articular uma forma de fundamentar a relação entre esses dois âmbitos. Mostramos que o esforço argumentativo do Estagirita para alcançar este propósito começa no campo epistemológico, com a seção sobre as virtudes dianoéticas: este campo abrange desde os procedimentos, funções ou obras de ambas as formas de racionalidades até os conteúdos por elas apreendidos, isto é, seus fins ou fundamentos últimos com os quais lidam; vimos que cada uma das razões (a prática e a teórica) tem a função de apreender a verdade em seu campo específico de atuação, o que equivale a dizer que a razão teórica/científica apreende a verdade teórica e razão calculadora apreende a verdade prática. Para comparar ou relacionar essas duas formas de verdades, dissemos, em outros termos, que o *fim* último no pensamento prático é comparado com axiomas de verdades auto-evidentes do pensamento teórico, e uma asserção teórica descritiva verdadeira é equiparável a uma asserção prática prescritiva que está em conformidade com o desejo reto: isso implica, portanto, uma equivalência dos princípios epistemológico e axiológico, entre a práxis e a teoria/teorética ou entre a *phrónesis* e a *sapiência*.

Colocando as mesmas questões de outro modo, podemos dizer – como costumam colocar os comentadores da tradição tomista – que entre a verdade e o bem existe uma correspondência: na “verdade” a inteligência encontra o seu bem, enquanto que no “bem” a vontade encontra a sua verdade. A verdade é o bem da inteligência e o bem é a verdade da

vontade; desse modo, esses dois conceitos estão intimamente relacionados e inseparáveis do ser: é basicamente isso que, em parte, vimos no terceiro capítulo, com as ciências teológicas sendo lideradas pela ontologia; o ser é, enfim, o que é verdadeiro para a inteligência e o que é bom para o apetite.

A continuação da argumentação no livro VI (1139 b 20-23) tem por finalidade precipuamente evidenciar que a virtude intelectual responsável pela consecussão dessa verdade prática é a prudência. Como mostramos em nossa abordagem, Aristóteles inicia esta argumentação por um inventário das cinco principais virtudes intelectuais ordinariamente reconhecidas. Este tratamento possibilitou o filósofo definir melhor o lugar da prudência no conjunto das virtudes intelectuais: e esse lugar situacional, que lhe é reservado na qualidade de segunda racionalidade, é uma espécie de “interface” entre a esfera dianoética e a esfera ética, entre teoria e moral (VEGETTI, 2014, p.232).

Esse status da prudência em relação à *sapiência* não implica apenas numa distinção entre modelos diversos e heterogêneos de racionalidade. Pelo contrário, tal distinção representa, sobretudo, uma hierarquia: tal hierarquia parte do pressuposto de que a *sapiência* é superior enquanto “saber perfeito” ou conhecedor da ordem: porque “[...] é próprio dos sábios um saber ordenador, assim a sabedoria é a mais alta perfeição da razão, aquela à qual corresponde conhecer a ordem”. Ademais, a *sapiência* é superior ao saber prático enquanto ela é em si “divina” ou o é tendo por objeto o próprio Deus. Vimos que há um consenso entre os especialistas sobre este ponto na medida em que eles admitem que, de fato, a *sapiência* tem por objeto Deus, o primeiro motor imóvel, que é também uma das causas primeiras das quais a *sapiência* é justamente a ciência; ao mesmo tempo, considera-se que a *sapiência* é ela própria divina, enquanto atividade da parte suprema da alma: por isso o intelecto é chamado várias vezes por Aristóteles “o divino que há em nós”.

O desdobramento dessas questões epistemológicas ao longo de todo o capítulo 2 tinha como objetivo principal desembocar na concepção aristotélica de Deus e sua relação com a ordem cósmica, a ordem do mundo. Mas antes, vimos que com o caráter divino da atividade teórica começa-se a perfazer aquilo que podemos tomar aqui como a dimensão religiosa do pensamento de Aristóteles. A atividade contemplativa ou a contemplação de Deus é uma forma de alcançar a imortalidade. O divino é o fim último e o objeto da investigação da ciência teológica desenvolvida pela *Metafísica* aristotélica. Contudo, vimos que tal concepção nada tem a ver com o Deus das religiões monoteístas. Entre algumas de suas características,

destacamos duas: a vida perfeita e intelecto puro. Deus é vida e uma vida perfeita, porque ele é pura atividade, sem interrupção ou fadiga. Sendo atividade sem mescla de potência, é, obviamente, um Deus vivo e não meramente uma causa primeira abstrata, não é um objeto passivo e privado de vida, e sim, um sujeito vivo e ativo. Enquanto intelecto puro, vemos que a ideia de Aristóteles quanto a Deus é a de que o intelecto deve ser determinado como a essência mesma da substância divina porque apenas a atividade intelectual se coaduna com a natureza imaterial do ser divino. Sendo intelecto supremo, ele pensa a si mesmo, isto é, ele é uma inteligência pura que contempla eternamente e ininterruptamente sua essência perfeita e sumamente inteligível. Enfim, ele também é pessoa, porque entende e tem vontade.

Apesar dessas características, destacamos que o Deus aristotélico é diferente daquele presente nas religiões monoteístas pelo fato de que ele não exerce nenhuma providência sobre o mundo e pelo fato dele não atuar como um Deus moral, legislador ou juiz. Por fim, vemos que esse Deus também se mostra, de certo modo, transcendente em relação ao mundo pelo fato de se mostrar profundamente separado e indiferente em relação a ele. Ou seja, embora o Deus de Aristóteles seja amado pelo universo, Ele é separado e alheio à ordem cósmica que se encontra a ele subordinado.

REFERÊNCIAS

Obras de Aristóteles:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. do grego de António de Castro Caeiro. São Paulo: Forense, 2017.

———. *Ética a Eudemo*. Tradução, notas e índices por Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2015. (série clássicos Edipro)

———. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross and edited by Lesley Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009.

———. *Ethica Nicomachea* I 13-III 8: Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

———. *De anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

———. *Metafísica*; Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002 (Volume II: Texto Grego com Tradução).

———. *Política*. Edição bilíngue: grego, português. Tradução e notas de A. C. Amaral; C. de C. Gomes. Lisboa: Vega, 1998 (Coleção Ciências Sociais e Políticas).

———. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1998c.

———. *Política*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Editora UnB, 1997 [1985]. (Coleção Biblioteca Clássica UnB).

———. *Política*. Tradução (da tradução francesa) de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

———. *Ética Nicomaqueia*. Introdução de Emilio LLedó Iñigo; tradução e notas de Julio Palli Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

_____. *Dos argumentos sofisticos*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

_____. *The Politics of Aristotle*. With an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory by W. L. Newman. Oxford: Oxford University Press, 1953 (second edition).

_____. *Magna Moralia*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1915.

Outras Obras (artigos, livros e dicionários):

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. “O amigo”. Trad. Marcus Vinicius Oliveira. *Civilistica.com*. Rio de Janeiro, a. 1, n. 2, jul.-dez./2012. Disponível em: <<http://civilistica.com/o-amigo/>>. Data de acesso.

AGGIO, Juliana Ortegosa. Sophrosyne como liberdade sobre si: uma interpretação foucaultiana de Aristóteles. *Revista Ideação*, No. 34, jul/dez. 2016, p. 99-118.

ANNAS, Jullia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

AQUINO, T. A. Avelar de. *Logoterapia e Análise existencial: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl*. São Paulo: Paulus, 2013 (coleção logoterapia)

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. 2ª edição. Tradução Marisa Lopes. São Paulo: Paulus, 2008.

ADLER, Mortimer J. *Aristóteles para todos*. Uma introdução simples a um pensamento complexo. 2ª. Edição. Trad. de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 1997.

AMARAL, António Campelo. *Ontologia da Relação Ético-Política na Filosofia Prática de Aristóteles*. UBI, Covilhã, 2011 (Col. Artigos LusoSofia).

BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: The Cambridge University Press, 1995.

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. 2. ed. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002 (Col. Leituras Filosóficas).

_____. *Aristóteles no Século XX*. Trad. Dion Macedo. São Paulo: Loyola, 1997 (Col. Leituras Filosóficas).

_____. *Perfil de Aristóteles*. Trad. de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2012 (Col. Filosofia).

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

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Contraponto, Ed. PUC-Rio: Rio de Janeiro, 2006.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da Verdade em Platão*. São Paulo: Loyola, 2010.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. “A Phrónesis Aristotélica: Breve Comparação das Leituras de Alasdair McIntire e Paul Ricoeur”. *Hypnos*, São Paulo, v. 02, nº 27, p. 260-283, 2011.

COSTA, Admar et al. (org.). *Filosofia Antiga*. São Paulo: ANPOF, 2019.

CRUBELLIER, Michel; PELLEGRIN, Pierre. *Aristote. le philosophe et le savoirs*, Paris: Seuil, 2002.

CURZER, Howard J. “Criteria for Happiness in Nicomachean Ethics 17 and X 6-8.” *The Classical Quarterly*, vol. 40, no. 2, 1990, pp. 421–32.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

DONINI, Pierluigi. & FERRARI, Franco. *O Exercício da Razão no Mundo Clássico*. Perfil da filosofia antiga. São Paulo: Annablume, 2012.

DODDS, Eric Robertson. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DUDLEY, John. Fundamentos Físicos y Metafísicos da la ética para Aristóteles. *Areté, Revista de Filosofia*, vol. XXX, N.1, 2018 pp, 7-21.

FRANCO, Irley; MARCONDES, Danilo. *A Filosofia: o que é? Para que serve?* Rio de Janeiro, PUC RIO/ZAHAR, 153 p.,2011.

GRECH, Geroge J. Aristotle *eudaimonia* and two conception of happiness. Tese. University of St. Andrews, 2010.

GUTHRIE, William. C. Keith. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica*. São Paulo: Duas cidades, 1969.

HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.

IBA Mendes; SILVA, Carolina Machado Cyrillo da. “As Divisões das Ciências Segundo Aristóteles”. Disponível em <http://www.ibamendes.com/about_divisao-das-ciencias-segundo-aristoteles.htm>. Acesso em: 07 de out. 2015.

KANT, Emmanuel. *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*. Trad. Lourival Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.

KANT, Emanuel. *Crítica da razão prática*; trad. Afonso Bertagnoli, São Paulo: Brasil Ed.SA, 1968.

KRAUT, Richard. [et al.]. *Aristóteles. Ética a Nicômaco*. Tradução de Alfredo Storck [et al.]. – Porto Alegre: Artmed, 2009.

LACERDA, Bruno Amaro. [O pensamento de Aristóteles e as reflexões jusfilosóficas atuais](#). *Revista Jus Navigandi*, Teresina, [ano 6](#), [n. 51](#), [1 out. 2001](#). Disponível em: <<http://jus.com.br/artigos/2046>>. Acesso em: 13 maio 2015.

LEAR. Gabriel Richardson. *Happy Lives and the Highest Good. An essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princenton, New Jersey: Princenton University Press, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics: a history of moral philosophy from the homeric age to the twentieth century*; London: Rotledge, 1998.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Dos pré-socráticos Wittgenstein Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR Ed., 1998.

MATOS JÚNIOR, Elílio de Faria. “Teoria tomista da Beleza”. MONTFORT Associação Cultural. Disponível em http://www.montfort.org.br/bra/veritas/arte/tomista_beleza/. Acesso em 01/08/2018 às 23:27:36h

NATALI, Carlo. La felicidad em Aristóteles como Programa Político y Práctico. Trad. Liliana Carolina Sánchez Castro. TÓPICOS, Revista de Filosofia: UNIVERSIDADE PANAMERICANA, 2021.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. “Para Além da Cidade. Uma reflexão acerca das relações entre política, excelência e racionalidade em Aristóteles”. *Síntese*, v. 38, n. 121 (2011) 157-181.

_____. “A teologia aristotélica no livro Λ da *Metafísica*”. In CHACON, Daniel; ALMEIDA, Frederico. *Filosofia da religião*. Problemas da Antiguidade aos tempos atuais. São Paulo: Loyola, 2020, p. 17-36.

PIATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Guilbenkian, 1972.

PROBLEMAS METAFÍSICOS. **Aristóteles**. SERGIPE, UFS, 2015.

REALE, Giovanni. *Aristóteles. Metafísica*. Vol. 1. Ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2001.

REALE, Giovanni. & ANTISERI, Danilo. História da filosofia: Filosofia pagã antiga. 2ª edição. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus. 2004.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. As Origens do Pensamento Europeu na Grécia. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1975.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos Pré-socráticos: Primeiros Mestres da Filosofia e da Ciência Grega*. Porto Alegre: Ed. Pucks, 2003.

VAZ, H. C. de Lima. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

VALLS, L. M. Álvaro. *O Que é Ética*. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Coleção Primeiros Passos).

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 1998.

ZINGANO, Marco. “*Eudaimonia* e bem supremo em Aristóteles”. *Analytica*, 1 (1994) pp.11-40.