

FELICIDADE NA *ÉTICA NICOMAQUEIA**

HAPPINESS AND THE NICHOMACHEAN ETHICS

JAQUELINE STEFANI**

FELIPE TAUFER***

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL, BRASIL

Resumo: O artigo apresenta uma pesquisa sobre a conhecida querela acerca da felicidade em Aristóteles, especialmente na *Ética Nicomaqueia*, com ênfase nos Livros I e X. O problema a ser investigado refere-se ao que Aristóteles propõe sobre o que seja uma vida feliz, definida como atividade da alma de acordo com a virtude melhor e mais completa/perfeita. Analisa-se, portanto, a vida política e a vida contemplativa como as candidatas à “virtude melhor e mais perfeita”, quer de modo exclusivo, inclusivo ou dominante. A chave de leitura parece estar na concepção do que é próprio ao ser humano, sua função própria.

Palavras-chave: Aristóteles. Ética. Felicidade. Virtude.

Abstract: This paper presents a research on that old quarrel about happiness in Aristotle, especially on books I and X of *Nicomachean Ethics*. The problem exposed refers to what Aristotle proposes to be a happy life, defined as an activity of soul in accordance with the best and most complete virtue. Thus, political life and contemplative life are both candidates for "the best and most perfect virtue", either on an exclusive, inclusive or dominant way. The reading key seems to lie on the conception of what is proper to the human being and its own function.

Keywords: Aristotle. Ethics. Happiness. Virtue.

* Artigo recebido em 01/03/2019 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 12/07/2019.

** Doutora em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil. Professora do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/0753959554009913>. E-mail: jaquelinestefani@yahoo.com.br.

*** Mestre em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/7399334343061405>. E-mail: fe.taufer@hotmail.com.

1. INTRODUÇÃO

A felicidade é o conceito central da ética aristotélica e, por isso mesmo, um dos temas mais investigados na obra do Estagirita ao longo da história. A discussão sobre qual é a virtude melhor e mais perfeita, que seria considerada como o suprassumo de uma vida feliz, quer como requisito necessário, quer como requisito suficiente, não é, portanto, novidade alguma. Contudo, o presente artigo pretende defender que uma saída razoável para tal discussão se encontra na noção do que é próprio ao humano. Tal noção pode ser encontrada no Livro X da *Ética Nicomaqueia*.¹

A pesquisa deu ênfase, como se poderia esperar, aos Livros I e X, em uma discussão sobre o que é objetivamente o bem, a felicidade e o estatuto do prazer. Nesse interim, o argumento a ser verificado envolve uma discussão sobre os tipos de vida. Resulta disso que a vida política e a vida contemplativa aparecem como sendo as candidatas ao que Aristóteles entende como “virtude melhor e mais perfeita”.

O artigo apresenta a discussão sobre o *próprio* ao ser humano como chave de leitura para a fundamentação de qual tipo de vida constitui a vida feliz. Para isso será necessário atentar para alguns aspectos da distinção entre virtudes do caráter e virtudes do intelecto. Tal atenção se torna precisa na exata medida em que o livro II da *EN* engendra um debate sobre o que é a reta razão, a qual determina a possibilidade de escolha, de acordo com uma boa razão desejante.

Ainda, tem-se que uma breve análise sobre o bem e o bem aparente e sobre a controvérsia entre a tese do prazer como uma atividade, apresentada no Livro VII, e a tese do prazer como algo que acompanha ou completa uma atividade, proposta no Livro X, ajuda a aclarar a questão sobre a felicidade, afinal, a melhor e mais excelente das atividades deve ser a mais prazerosa, e o bem visado por ela deve, de fato, ser um bem.

Por fim, a investigação discutirá a fundamentação da felicidade contida no Livro X, apontando na direção do que seria próprio ao ser humano em termos de uma felicidade humana e, por outro lado, do que lhe seria impróprio, no sentido de ser mais propriamente divino: a atividade contemplativa. Com efeito, essa discussão será exposta como uma chave de leitura para tentar esclarecer a questão sobre qual tipo de vida constitui, afinal, a vida feliz.

¹ Doravante *EN*.

2. A FELICIDADE, O BEM E O PRAZER

A marcante afirmação de Aristóteles, estampada na abertura da *EN*, a saber, “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer”,² serve de âncora para o substrato de toda sua teoria moral: buscar qual é a ação humana específica da qual não se busca outro fim que não ela mesma. Sendo assim, o Livro I da *EN*, além de definir o objeto de estudo e discutir sua metodologia própria em termos epistemológicos, é responsável por apresentar a concepção de que a felicidade [*εὐδαιμονία*] é tida como aquilo que se quer como o fim último, aquilo que não se quer com vistas a outra coisa; o que é, portanto, almejado por todos como fim em si.

Há, no entanto, um problema a ser enfrentado por essa concepção: o que cada um identifica como sendo a felicidade, ou entende como meio para alcançá-la, não parece ser consensual. Isso porque todos buscam um bem, mas o que aparece como bom para uns não só não aparece como bom para outros como pode ser, de fato, um mal. Alguns exemplos podem aclarar a discussão: (i) para quem arde em febre, aquecer o corpo o máximo possível aparece como algo bom; (ii) para uma criança, comer doces em grande quantidade aparece como algo bom; (iii) para quem é desprovido de recursos, enriquecer a qualquer custo pode ser o bem mais almejado; (iv) para um ególatra, receber atenção e elogios; (v) para um intemperante, usufruir o máximo possível de prazeres do paladar e do tato, etc. Entender, assim, a razão do porquê nem todos tomarem por bens as mesmas coisas parece auxiliar na resposta ao seguinte problema: como afirmar que o que aparece como bom para alguém não é de fato algo bom? Em outros termos, como afirmar objetivamente que há bens reais e que podemos conhecê-los, bens esses que determinam quais percepções de bens estão corretas e quais não estão?

No caso (i) a doença é a causa do engano e responsável por ludibriar, momentaneamente, os desejos e a razão. Isso é facilmente perceptível, pois quem não está tomado pela febre e conhece a arte médica aponta que se aja de modo contrário. Já em (ii), a causa do engano é a imaturidade, pois pessoas maduras sabem que excesso de açúcar faz mal à

² A sequência do texto, “e, por isso, foi dito com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” apresenta a falácia (ou aparente falácia) que estaria presente na abertura da *EN*: da afirmação “todas as coisas visam a um bem qualquer” não se infere corretamente que “o bem é aquilo a que todas as coisas tendem”. Não entraremos nessa discussão, posta mais ou menos nesses termos pela primeira vez por Geach (1958) e que ficou conhecida como falácia do menino e da menina: da afirmação “todos os meninos amam uma menina qualquer” não se pode inferir corretamente que “há uma menina que é amada por todos os meninos”.

saúde, se forem temperantes, continentos ou incontinentes.³ Contudo, nos casos (iv) e (v), a causa do engano é o vício. Não se trata aqui de imaturidade, dado que o vício implica em caráter formado, em uma disposição de escolha deliberada, e tanto a razão quanto os desejos tomam por bem o que de fato não o é. O caso (iii), em que enriquecer a qualquer custo pode ser o bem mais almejado, parece não estar de acordo com o bem no sentido em que a riqueza não é um bem em si, dado que, quem a alcança, percebe que a felicidade continua a lhe escapar. A riqueza, inclusive, apesar de útil, é prejudicial a muitos (EN 1094b 17), tratando-se apenas de algo que parece ser desejado em si mesmo, mas que é, de fato, desejado sempre em vistas de outra coisa (EN 1096a 7).

Outro argumento aristotélico que auxilia na questão sobre como saber o que é de fato bom consiste em procurar o que é o *próprio* de cada coisa. Cada ação específica tem o seu bem específico; tem, pois, também, uma finalidade específica. Assim para saber o que é objetivamente bom, a melhor das ações humanas possíveis em um dado contexto, parece ser necessário investigar qual é o fim último do ser humano enquanto animal racional. É preciso descobrir o que lhe é próprio; qual é a atividade que é mais *própria* de sua condição. Uma atividade que diz respeito à sua diferença específica com relação aos demais animais. Com efeito, Aristóteles admite que o próprio da atividade humana é a atividade da alma de acordo com a razão. Mas não com qualquer razão: apenas com aquela que se encontra em estado excelente. Sendo assim, é preciso demonstrar como o exercício perfeito dessa atividade é o que permite alcançar o fim último em termos do que é próprio da humanidade. O agente humano deve, então, perceber o bem como finalidade de sua agência corretamente, havendo equivalência entre bem aparente e bem real. Reside aqui a necessidade do que viria a ser uma reta razão. Essa razão que apreende o bem real e causa a atividade de acordo com o que lhe é *próprio*. Desse modo, o que se quer alcançar será um bem real e não só aparente, se o agente for virtuoso; do contrário, poderá tratar-se de um mal, a despeito de aparecer como algo bom para o agente, dado que todos buscam o que lhes parece bom (EN 1113a 24).⁴

O caso (ii), da criança com relação aos doces, e o caso (v), do intemperante com relação aos prazeres corporais, estão ligados de certo modo, no sentido em que ambos almejam alcançar prazeres que implicam apetite e dor e que são, portanto, prazeres corporais, que, segundo Aristóteles, não são bons absolutamente. A busca é pelo que causa prazer, assim como a fuga é

³ Ainda que, no caso do incontinente, a ação não seguirá tal saber.

⁴ Tese afirmada também em *Metafísica* 1072a 28 e *Tópicos* 147a 1-5.

pelo que causa dor. O prudente, por seu turno, dispensa prazeres dessa natureza pela qual o intemperante é comandado (1153a 30-5). Aquele que possui virtude sente prazer e dor com as coisas certas, no momento certo, do modo certo, com a pessoa ou coisa certa, na quantidade certa, com a finalidade certa, etc. Por isso, há que se educar corretamente os desejos, no período de formação do caráter.

Uma breve análise acerca da controvérsia argumentativa aristotélica entre a tese do prazer como uma atividade, apresentada no Livro VII, e a tese do prazer como algo que acompanha ou completa uma atividade, proposta no Livro X, poderá aclarar a questão. Os principais tópicos abordados no que tange ao prazer no Livro VII, podem ser delimitados como sendo os seguintes: (a) a diferença central entre bem e prazer; (b) o fato de que isso não nega que bem e prazer podem estar juntos lá onde se realiza um determinado tipo de ação; (c) prazeres não são bons em si mesmos, sempre possuem alguma finalidade além de si mesmos. Em relação à atividade, ainda se destaca que existem prazeres que não trazem um bem ou, em outros termos, não são bons.

Em relação à discussão no Livro X, o prazer aparece como sendo um bem, uma espécie determinada de bem. Porém, não se trata de ser ele mesmo o bem. Não obstante, embora esse seja o substrato lógico-argumentativo, o importante na leitura do Livro X, embora as diferenças esquemáticas, mas, aparentemente, não de determinação conceitual, é ter em mente que o prazer flui como uma espécie de processo que acompanha uma atividade e não como algo que é um bem em si mesmo.

Comparando ambas as teorias do prazer, a oposição parece ser apenas aparente, constituindo-se, ambas, como complementares, dado que, no Livro VII o prazer não é equivalente à atividade, mas algo que a reforça: “Os prazeres advindos do pensar e do aprender nos fazem pensar e aprender ainda mais” (EN 1153a 20-23). Pensar e aprender são as atividades que, quando exercidas, produzem prazer, afirmação que concorda plenamente com o Livro X.

Assim como a identificação do que é a felicidade e do que aparece a cada um como bom não parece, em um primeiro momento, consensual, igualmente não há consenso sobre o que causa prazer a cada um (EN 1176a 10). A teoria aristotélica do prazer apresenta uma divisão entre, de um lado, prazeres do pensamento e, de outro, prazeres da percepção. Os primeiros são específicos dos seres humanos; os segundos compartilhamos com os demais animais. Seguindo a linha argumentativa apresentada no Livro I, Aristóteles dirá, aqui, que o que é próprio do humano é o mais excelente, donde decorre que os prazeres bons e que devem ser buscados são,

obviamente, os do pensamento e não os da percepção com os quais se deleitam, por exemplo, os intemperantes. Além disso, o prudente é o ponto arquimediano do julgamento moral:

em todos esses casos, o que realmente é assim parece para a pessoa excelente. Se é esse o caso, como aparenta ser, e a virtude, i.e., tal pessoa enquanto boa, é a medida de todas as coisas, então aquilo que aparenta para tal pessoa serem prazeres serão também realmente prazeres, e o que é prazeroso será o que lhe agrada. E se o que ela achar objetável parecer prazeroso para alguém, isso não será uma surpresa; pois os seres humanos sofrem muitos tipos de corrupção e dano. Não será prazeroso, entretanto, exceto para essas pessoas nessas condições. Claramente, então, nós devemos dizer que os prazeres que todos concordam serem vergonhosos não são prazeres de fato, exceto para pessoas corrompidas (*EN* 1176a 15-20).

O homem bom é, pois, o critério a ser seguido na deliberação e na escolha do que é o bem ou o prazer (1176b 25), dado que ele possui a capacidade de julgar adequadamente (1099a8-23) tornando-se um tipo de exemplo e medida do bem, oposto, portanto, ao vicioso (1113a 25-1113b).⁵ A vida virtuosa encontra-se no exercício do que é próprio ao humano. Resta saber, no entanto, que tipo de vida é essa.

Os principais tópicos não só do Livro I, mas de toda a *EN*, consistem na seguinte pergunta: que tipo de virtude está de acordo com o que é realmente próprio do ser humano e que, por conseguinte, leva à felicidade [*εὐδαιμονία*]? Certo é que envolve a razão. Contudo, na discussão sobre a relação entre vida política e vida das contemplações, o Livro I não é claro. Porém, o aspecto do argumento por eliminação, que descarta a vida dos prazeres e a vida política, acaba por selecionar, em certo sentido, a vida contemplativa como a candidata eleita. É óbvio que, para os leitores do Livro X, ficará notório esse motivo. O descarte da vida política, contudo, parece ocorrer pela seguinte argumentação (1095b 22-1096a):

- a) Algumas pessoas identificam a felicidade com a honra;
- b) A honra ou a virtude é a finalidade da vida política;
- c) A honra depende mais de quem a confere do que de quem a recebe;
- d) O bem que buscamos como o melhor não pode depender mais de quem confere do que de quem recebe;
- e) A virtude política parece ser incompleta (pois pode ser considerado virtuoso quem está dormindo ou é inativo, além de ser uma vida compatível com infortúnios;

⁵ Em *Tópicos* 116a14, Aristóteles apresenta critérios para capacitar a escolha sobre o que é o melhor entre duas coisas, afirmando que preferível é aquilo que seria escolhido pelo prudente.

Logo, a conclusão que Aristóteles parece chegar nesse trecho, por eliminação, é que a candidata eleita para representar esse tipo de vida, que conduz à felicidade, é a atividade contemplativa. Quase nada é dito, contudo, sobre isso até aqui.

Outra questão difícil é determinar a exata relação entre as virtudes do caráter e as virtudes do intelecto, mais especificamente, a sabedoria prática. O que parece é que um político excelente é prudente e, se prudente, então possui as virtudes do caráter. Em outro trecho do Livro I, a importância das virtudes do caráter é minimizada, o que parece ser, em parte, um argumento favorável à mitigação da vida política como a vida mais excelente. O trecho aparece em 1102-1103a 10 e contém as seguintes afirmações: a) A felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita; b) As virtudes do caráter dizem respeito à parte irracional da alma. Ora, levando em conta que i) as virtudes morais contêm uma parte irracional, desiderativa, e que ii) Aristóteles afirma que o próprio da atividade humana é a atividade da alma de acordo com a razão sendo o exercício perfeito dessa atividade o que permite alcançar o fim último, em termos do que é próprio da humanidade, então o trecho pode sugerir que a virtude melhor e mais perfeita não se refere àquelas do caráter, ainda que virtude do caráter seja definida como disposição de escolha deliberada, de acordo com a reta razão e seguindo o meio termo, como escolheria o prudente; o que certamente implica uma razão prática.

A principal questão, o substrato lógico-argumentativo do livro primeiro, parece ser a de que Aristóteles lança mão de um modelo para teorizar a moral. Um modelo que procura o que é o *próprio* da condição humana. Mais do que a definição de uma tábua das virtudes que pode influenciar evangelhos e sermões, a dúvida que é levantada é: é possível dizer que aquilo que caracteriza uma ética da virtude (uma teoria da moral sobre as virtudes) é o fato de estar ancorada no que é próprio da condição humana? É lícito dizer que, em termos epistemológicos, trata-se de erguer uma condição heurística para pensar a finalidade específica da agência humana?

3. VIRTUDE, CONTEMPLAÇÃO, POLÍTICA E FELICIDADE

A importância imediata do Livro II da *EN* apenas aparentemente pode ser reduzida à diferença essencial entre virtude intelectual e virtude moral. Seu aprofundamento, pois, demonstra uma discussão de determinação conceitual da condição heurística do conceito do que é a virtude para Aristóteles. Talvez seja possível demonstrar a tentativa de aprofundamento

revelada por Aristóteles quando se entende a virtude e sua relação com prazer e dor, sua determinação enquanto uma disposição de caráter e, por fim, mas não menos importante, a discussão metodológica sobre o caráter do “meio-termo”.

À guisa de advertência, parece que o elemento epistemológico essencial envolvido tanto em termos da economia discursiva do livro, quanto em termos do conhecimento moral de um agente é o “meio-termo”. Como maneira de diferenciação e distinção da prática do agente virtuoso, uma conduta *própria* à disposição desse tipo de caráter, tem-se que é difícil tornar-se virtuoso.

Os principais tópicos desse livro perpassam os temas principais de cada capítulo: (a) o fato de que as virtudes intelectuais precisam do tempo e da experiência; (b) no tocante à virtude moral, a questão do hábito tem total importância; (c) o método, aquele do meio-termo, é tornar-se bom – entendido bom em termos de disposição de caráter; e (d) a discussão sobre a mudança de caráter ser possível ou não na leitura mesma da economia discursiva do texto aristotélico.

Tornar-se bom é algo extremamente difícil. Sendo assim, há um caminho rigoroso na formação do caráter. Nesse sentido, Aristóteles parece proceder de uma maneira realista quando descreve os comportamentos dos cidadãos gregos e deles tira suas características predicativas. Entretanto, também parece haver um traço de idealismo na elaboração da figura do prudente e do virtuoso em sua reprodução teórica. Reprodução teórica que postula a concatenação das categorias daquele que é educado por uma boa razão desejante, *própria* do homem bom e que, portanto, não apenas faz a coisa certa como deseja sempre a coisa certa.

Tal descrição revela o comportamento do prudente. O prudente age de modo certo no que tange aos objetos de escolha (o nobre, o agradável e o útil), ao passo que o vicioso erra exatamente nessas questões (1104b 30). É, inclusive, a noção acertada das coisas em todas as questões o elemento mais marcante do virtuoso (1113a 33). Contudo, árdua é a tarefa de discriminar o correto do incorreto, dado que muitos são os modos de errar, mas *apenas de um modo* é possível acertar. Estabelecido isso, chamar a atenção para a distinção básica entre virtudes do caráter e virtudes do intelecto poderá esclarecer um pouco mais a tarefa do que acima se designou como sendo a concatenação das categorias daquele que é educado por uma boa razão desejante.

3.1 Virtudes do caráter

No Livro IV da *EN*, Aristóteles empreende uma teorização sobre cada condição da atividade humana da qual é possível, segundo a doutrina do meio-termo, estabelecer dois vícios e uma virtude. Sendo assim, o discurso filosófico do livro segue-se sobre as seguintes condições da atividade humana: (a) a riqueza – da qual a virtude principal é a liberalidade e a magnificência (sendo que esta última não se estende para todas as atividades da qual a condição da ação é tida como sendo a riqueza); (b) dignidade de grandes coisas – da qual a virtude principal é a magnanimidade; (c) a relação entre honra e ambição; (d) a relação entre a calma, a pacatez e a cólera; (e) a figura do obsequioso, do grosseiro, na qual a relação que permeia a troca de palavras da vida social, tendo seu meio-termo estabelecido, não encontra nenhuma definição para a virtude própria; (f) à mesma esfera anterior opõem-se a jactância e os falsos modestos, da qual a virtude novamente não tem nome; (g) parece existir uma disposição intermediária com relação à relaxação a ao lazer; e (h) por último, resta uma discussão acerca da vergonha e em que medida ela pode ser virtuosa ou não.

A economia discursiva desse livro apresenta de maneira muito interessante a doutrina do meio-termo, no sentido de que há sempre que se ter uma disposição virtuosa intermediária para saber distinguir entre vício e virtude. Mas não só para isso. É somente com a disposição virtuosa intermediária que se saberá distinguir, também, qual o vício que é o mais oposto da conduta intermediária (meio-termo), que exercita melhor os fins da condição humana. O critério é fixado por Aristóteles para definir isso, mas nem sempre é o vício do excesso ou tão somente o vício da falta, o que varia para cada uma das condições de atividade citadas no parágrafo acima. Sendo assim, resta o caráter virtuoso para sabê-lo.

3.2 Virtudes do intelecto

O Livro VI da *EN* é uma das mais importantes teorias da personalidade na história da ética e da teoria moral como um todo. Os conceitos elaborados no livro através da explicitação da razão, do racional, do comportamento prudente, da prática humana, do conhecimento moral e das atividades que daí se seguem são de uma importância ímpar, inclusive para aqueles que hoje ousam pensar a ética, seja em termos da doutrina das virtudes, ou até mesmo aqueles que repensam a dicotomia entre fatos e valores, cognitivismo moral e alguns dos dilemas fundamentais do que se pode entender como sendo a metaética.

O que parece o mais importante é a diferença que Aristóteles deixa implícita entre as atividades de cada parte da alma, a ciência, a inteligência e sua conjunção na sabedoria filosófica e, por outro lado, a teoria da sabedoria prática [*φρόνησις*] da boa deliberação. Não obstante, a retomada da formação do caráter, da doutrina do meio-termo e da teoria da ação são aspectos fundamentais para compreender o que está envolvido na teoria da divisão da alma e das ações conforme a razão que lhe é própria em Aristóteles. Pareceria natural supor que a virtude que figuraria como atividade da alma feliz seria a junção entre sabedoria prática e sabedoria filosófica. Contudo, em nenhum momento isso é dito por Aristóteles. Inclusive, é exatamente Aristóteles quem, no Livro VI, introduz a cisão entre ambas afirmando que alguém pode ter uma e não a outra, diferentemente de seus predecessores, especialmente Sócrates. Uma coisa é ser prudente, outra é ter sabedoria filosófica, composta pela união de uma razão intuitiva com a ciência demonstrativa. Além disso, é aqui que Aristóteles dirá que a sabedoria filosófica é o que existe de melhor no ser humano, não estando ela, portanto, subordinada à sabedoria prática (EN 1145a 6).

Alguns dos principais tópicos abordados no Livro VI podem ser enumerados do seguinte modo: (a) uma diferença entre o que a expressão mediana quer dizer e o que a expressão meio-termo quer dizer; (b) o fato de que talvez seja impossível estabelecer uma reta razão para toda e qualquer circunstância; (c) o fato de que quem põe o fim é o desejo, a deliberação (ou seja, a razão) interfere naquilo que seriam “os meios” de condução da ação a sua finalidade; (d) os três critérios da deliberação excelente: 1. Clareza, 2. Tempo adequado, 3. Correção – eficácia vs. eficiência

Uma importante questão levantada é a interessante compreensão de que a noção de “meio” não era familiar aos gregos. Com efeito, quando Aristóteles teoriza sobre a deliberação e o uso da razão na direção do desejo, é algo que deve ser compreendido como “algo que se dirige à finalidade” e não a um “meio através do qual a finalidade é alcançada.” Talvez o substrato mais importante disso é que uma das mais importantes e fundamentais questões em filosofia moral, que é a discussão sobre a intencionalidade, não encontra lugar no escopo da filosofia Aristotélica nem em toda tradição da filosofia da *pólis* grega.

4. RETOMADA SOBRE A FELICIDADE À LUZ DO LIVRO X 6-9

Qual é, então, a natureza da felicidade [*εὐδαιμονία*]? Esse é o problema que Aristóteles se propõe a responder na parte final do último livro da *EN*. A justificativa “visto afirmarmos que ela é o fim da natureza humana” (*EN* 1176a, 30-35) não é tão óbvia quanto possa parecer. Poderia se colocar, para melhor entender, a pergunta nos seguintes moldes: qual é a natureza daquilo que é a finalidade da própria natureza humana? O “primeiro passo” de sua resposta metódica é assinalar uma pequena revisão sumaria do que foi esboçado antes.⁶

O sumário elencado por Aristóteles rememora o fato de que a felicidade é uma atividade buscada por si mesma e, como já bem notado, não em vista de outro fim qualquer. Ela é o fim último. Esse argumento baseia-se no fato de que à felicidade nada falta, diz Aristóteles com todas as letras: “ela é autossuficiente” (*EN* 1176b 5). A razão para determinar a felicidade como atividade virtuosa é porque a própria definição de atividade virtuosa é a de ser algo “autossuficiente”. Segue a letra de Aristóteles: “pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres e bons é algo desejável em si mesmo” (*EN* 1176b 5-10).

O fundamento da virtude deve ser buscado no que se apresenta como objetivamente valioso e aprazível para o homem bom, a saber, aquele do caráter virtuoso. Para cada homem, a atividade mais desejável é aquela que concorda com o seu caráter. Afinal, um homem de caráter bom somente desejaria coisas aprazíveis e boas. Isso será apresentado como uma atividade da razão de acordo com sua parte contemplativa. Coisa que não se passa com meninos, homens maus, tiranos e déspotas.

Aristóteles elenca razões para que a recreação/relaxação não possa ser o local de residência da felicidade. Repete os argumentos do primeiro livro de que ela é objeto que tem em vista outras finalidades; não é finalidade em si mesma. A recreação, o divertimento, a relaxação, etc. tratam de ser sempre algo feito em vista de podermos, após isso, nos esforçarmos e trabalharmos em outra coisa. Assim sendo, Aristóteles remonta ao fato de que se a vida feliz é uma vida virtuosa; ela tem de ser uma vida de esforço e trabalho. Lembrando o que já foi falado nos livros anteriores: é algo difícil, próprio do homem de caráter virtuoso. Não seria

⁶ O que foi ensaiado precisamente no Livro I quando tentou determinar qual era a finalidade da existência humana e parecia desenvolver um tipo de resposta que seria mais ou menos, em termos da pragmática da linguagem ordinária, o seguinte: Procurar na própria condição humana aquilo que lhe é *próprio* e, então, afirmar que o que é o *próprio* do humano como tal (a saber, sua peculiaridade) é o que deve ser mais bem desenvolvido. Aí está o fim último da atividade humana nesse mundo.

desnecessário evidenciar que o divertimento faz parte dessa vida, porém, somente enquanto algo a ser alcançado com vistas de manter-se o esforço para continuar sendo virtuoso.

4.1 O próprio e o impróprio da natureza humana

A grande questão que se coloca é como relacionar a sabedoria prática, a sabedoria filosófica e a felicidade. Trata-se, portanto, na nomenclatura atribuída por Hardie e já estabelecida para aqueles que se propõem ao enfrentamento desse problema, da relação entre a felicidade como um bem inclusivo e/ou um bem dominante. Se o que Aristóteles está propondo ao longo da *EN* é que a felicidade consiste em uma vida ativa excelente que busca alcançar a realização na atividade contemplativa e na atividade política, então trata-se não de uma ou outra, mas de um bem que é visto como inclusivo e não hierárquico. A felicidade, em tais termos, seria um “fim de segunda ordem” cujo alcance se daria pela “realização completa e harmoniosa de fins de primeira ordem” (HARDIE, 2010, p. 44). Hardie, aliás, concorda que isso é o que Aristóteles **deveria** ter escrito, mas que, de fato, não escreveu.⁷ Ao contrário, Aristóteles, segundo Hardie (2010), “faz do fim supremo não algo inclusivo, mas algo dominante, objeto de um desejo excelso: a filosofia” (2010, p. 45).

Zingano, contudo, em artigo intitulado “Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles” (2009), discorda da compreensão de Hardie de que a felicidade aristotélica apresenta claramente uma posição dominante no sentido da atividade contemplativa. Zingano afirma que a virtude perfeita é um certo tipo de virtude moral, a saber, aquela em que está presente a prudência. Assim, não basta agir corretamente, mas deve-se agir corretamente por escolha deliberada, prudentemente, sendo a virtude total “aquela 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” (p. 96). A argumentação parece deixar de lado a vida contemplativa ao focar na relação entre virtudes morais e prudência, a despeito de defender uma posição inclusivista. Nas últimas linhas do texto, afirma que a virtude perfeita é “a virtude moral

⁷ Hardie (2010, p. 46) discorda da posição de Aristóteles afirmando que “um ser humano se distingue primordialmente dos animais não por possuir dotes metafísicos naturais, mas sim pela sua capacidade de planejar sua vida de maneira consciente na busca por um fim inclusivo”. Segundo Hardie (2010, p. 51), Aristóteles teria cometido o erro de defender uma posição dominante por ter uma noção restrita da sabedoria prática como sendo apenas relativa aos meios e nunca aos fins.

acompanhada de virtude intelectual” (p. 110), contudo, nesse artigo, a ligação da sabedoria prática à sabedoria teórica é deixada para outra ocasião. Nos comentários à sua tradução da *EN*, Zingano escreve que “o estudo da prudência completa a investigação sobre a natureza da virtude moral ao discorrer sobre a virtude intelectual que torna a virtude moral uma virtude perfeita” (2008, p. 75). Ainda o que vemos é a prudência e as virtudes do caráter como constituindo o que seja a virtude perfeita: “A felicidade seria constituída não por uma única virtude, mas pelas virtudes morais que são acompanhadas da virtude intelectual que é a prudência” (ZINGANO, 2008, p. 77). Mas e a sabedoria teórica?

Aristóteles procura determinar o elemento que constitui o que é o *próprio* da atividade humana. Recorre ao seguinte tipo de argumento: A mais alta virtude é o que existe de melhor em nossa condição humana. Portanto, existe um elemento que nos guia, que nos dirige a partir do que há de melhor em nossa condição humana. Chama-se esse elemento de razão. Aristóteles toma esse elemento como sendo realmente o nosso dirigente; o guia de toda nossa natureza humana⁸ (*EN* 1177a 1-10), afirmando que a atividade contemplativa é a ação mais perfeita segundo a racionalidade (*EN* 1177a 15-20). Contudo, o que representa a colocação da atividade da vida contemplativa acima das outras virtudes? Algum predicado em específico teria ela que as outras virtudes não teriam?

A resposta aristotélica é que a atividade contemplativa é o tipo de vida que leva genuinamente ou primordialmente à felicidade pelo motivo de conter determinados predicados no mais alto grau: i) é a melhor atividade que existe; ii) é a mais durável; iii) é a mais aprazível; iv) é a mais autossuficiente pois, embora necessite daquilo que é indispensável à vida, o agente pode exercer a atividade contemplativa sem colaboradores⁹ (*EN* 1177a 25-35). Segundo Bodéüs (2004, p. 89), ainda que as virtudes do caráter ligadas à sabedoria prática [*φρόνησις*] compreendam o que se pode chamar de virtude completa, tal tipo “não é a virtude absolutamente final porque a virtude do político se distingue ainda de uma virtude puramente intelectual cujo exercício não tem outro fim que ele próprio”.

Contudo, parece que a vida descrita conforme atividade contemplativa não é a mais *própria* do humano sendo, à ele, quase inacessível. Nas palavras de Reeve (2009, p. 198)

⁸ A razão pode agir em função de ser ela própria divina ou apenas em vista do que há de mais divino na condição humana; na natureza composta do ser humano. A atividade da razão, enfim, é o que caracteriza e desperta a perfeita atividade conforme a virtude.

⁹ “Talvez possa fazê-lo melhor se tiver colaboradores, mas ainda assim é ele o mais autossuficiente de todos” (*EN* 1177b 1-5).

“diferentemente de um deus, um ser humano precisa de amigos e outros bens externos para ter uma vida feliz; ele não pode sobreviver apenas com um regime de contemplação”. Aristóteles lembra o que falou no início do capítulo: a contemplação é algo de divino e, nesse sentido, algo de *impróprio* no homem, pois o humano é composto de alma e corpo, de razão e desejos; tal dualidade seria sua característica mais própria. Portanto, o exercício, o trabalho do que lhe é *impróprio* (e é assim apenas nessa medida) é superior ao que lhe é tido como sendo sua natureza composta, aquilo que lhe é *próprio*. Esse parece ser o argumento de Aristóteles quando fala que, na medida em que for possível, devemos tentar nos tornarmos imortais: a atividade contemplativa é uma atividade do que é *impróprio*, do que é divino do humano. Porém, salienta Aristóteles: a atividade do que é *impróprio* é o *próprio* do homem, no sentido em que constitui sua diferença específica com relação aos demais animais. Dessa forma, pode-se dizer que para Aristóteles, sem incorrer em contradição, o *impróprio* é o *próprio* da natureza humana, sob diferentes aspectos: impróprio quando comparado aos deuses; próprio quando comparado aos outros animais.

Definida como sendo a atividade própria ao homem feliz aquela cuja parte da razão destina-se à contemplação, Aristóteles admite que, em grau secundário, a vida conforme às atividades das virtudes práticas – outra parte da razão – também é vida feliz (EN 1178a, 5-10). A justificativa para tal é que as virtudes práticas concordam com a duplicidade da condição humana. Embora não se equiparem às divinas, como é o caso da contemplação (EN 1177b, 30-35), são atividades do que é *próprio* ao humano.

Com efeito, as virtudes do caráter são virtudes da parte irracional da alma, ainda que dialoguem com a razão, e caracterizem, assim, o que é tipicamente humano. A “retidão moral” da prudência [*φρόνησις*] parece ser justamente isso que une as ações e paixões à razão prática e que pertence à “natureza composta” do humano (EN 1178a, 15-25). Se são virtudes humanas que se encerram no que lhe é *próprio* enquanto dualidade alma e corpo, a vida e a felicidade que lhe correspondem também são somente a *vida humana* e a *felicidade humana* (diferente da vida mais perfeita e da felicidade perfeita) (EN 1178a, 20-25).

Contudo, qual é a diferença da necessidade de bens exteriores *i)* para a realização da vida de acordo com o que há de divino em nós e *ii)* para a realização da vida humana e da felicidade humana? (EN 1178a). A atividade contemplativa conforme a razão necessita menos de bens exteriores que a atividade das virtudes práticas conforme à outra parte da razão (EN, 1178a, 25-30). Aqui, também, há uma definição da virtude mais perfeita como sendo “tarefa

maior do que exige o nosso propósito”. Talvez essa possa ser uma outra razão para sustentar o que foi afirmado antes com o termo *impróprio*. A “tarefa maior do que exige o nosso propósito” de condição humana é, *mutatis mutandis*, uma espécie de produção do *impróprio* (EN 1178a, 20-25). Na sequência, quando apela ao exemplo do estadista, o substrato do que são “bens exteriores” para Aristóteles pode ser um pouco como aquelas necessidades do corpo e da figura do outro (EN 1178a, 25-30). Aristóteles recorre, então, a uma série de exemplos nos quais o corajoso, o temperante, etc., aparecem como necessitando do dinheiro, do poder e da oportunidade (da corporeidade e da relação com o outro). No entanto, sua linha argumentativa parte do fato de que ambas as atividades necessitam dos bens exteriores *em grau igual*, como uma espécie de “pressuposto”. A diferença da necessidade parece localizar-se no momento da atividade, já que para o *exercício da atividade contemplativa* elas **não são necessárias** tanto quanto para o *exercício da atividade da virtude prática*. (EN 1178b, 1-5). De certa forma, tais bens exteriores podem ser um obstáculo.

Dessa forma, entre as atividades humanas, a que tem mais correspondência com a atividade divina é a que mais deve participar da felicidade. “Donde se conclui que essa vida é também a mais feliz”. (EN 1178a, 1-5). É assim que Aristóteles fundamenta a atividade humana como sendo aquilo que lhe é *impróprio*; aquilo que, na verdade, é *próprio* aos deuses (EN 1178b, 20-25). Nas palavras de Hardie (2010, p. 46): “O ser humano é *verdadeiramente* humano quando ele é mais que humano, fazendo-se símile a um deus”. Os limites da vida feliz são os limites da vida contemplativa. Portanto, a felicidade é alguma *forma de ser* da atividade de contemplação.

O homem feliz também necessita do que é a prosperidade exterior (os bens, o seu corpo, a figura do outro). Afinal, embora a *forma de ser* humana da atividade da contemplação tenha algo semelhante ao *próprio* do divino, o homem, em última análise, não é deus. Assim, é condição necessária (mas não suficiente) à contemplação gozar de saúde e ter o que comer, por exemplo. Porém, isso não implica que o agente necessite de grandes coisas somente pelo fato de que não pode ser contemplativamente feliz sem essas necessidades básicas (EN 1178b, 30-35). Isso, para o leitor atento, remete à questão da autossuficiência ensaiada no capítulo anterior. Termina, enfim, Aristóteles por assinalar que o filósofo é o mais feliz dos homens:

Ora, é evidente que todos esses atributos pertencem mais que a ninguém ao filósofo. É ele, por conseguinte, de todos os homens o mais caro aos deuses. E será, presumivelmente, também o mais feliz. De sorte que também neste sentido o filósofo será o mais feliz dos homens. (EN 1179a, 30-35).

Porém, no fundo, o critério da verdade do argumento se encontra na “observação dos fatos da vida, pois estes são o fator decisivo” (*EN* 1179a, 15-20). É exatamente na observação dos fatos da vida que Aristóteles pôde não só dar lugar à acrasia em sua ética como cindir a racionalidade em prática e teórica, cisão ilustrada no caso de Tales e Anaxágoras que possuíam sabedoria, mas não possuíam prudência e, assim, ignoravam o que lhes era vantajoso (*EN* 1141b 4). Contudo, ambas são virtudes, são modos excelentes de cada uma das partes da razão que, apesar de serem coisas distintas de certo modo, não são incomunicáveis entre si. Não possuir prudência é diferente de ser ardiloso tanto quanto não possuir sabedoria filosófica é diferente de ser imbecil. Assim, não é cabível, em Aristóteles, a imagem de um cientista muito bem sucedido, detentor de sabedoria intelectual/filosófica, que contenha vícios morais, utilizando-se de meios torpes para atingir a contemplação. Se o agente é vicioso, jamais será feliz assim como o imbecil jamais será feliz. A virtude intelectual é um tipo de excelência (não só um tipo, mas o melhor e mais perfeito) e, como tal, não pode comportar vício moral. A cisão operada por Aristóteles e ilustrada com Anaxágoras e Tales evoca a contemplação como algo tão intenso e prazeroso que toma de modo arrebatador aqueles que se encontram em tal atividade, de modo que tais pessoas não se importem com coisas de outra ordem e descuidem ou mesmo se esqueçam de coisas da vida cotidiana que são necessárias, básicas e úteis para si. Contudo, em lugar algum da *EN* Aristóteles dirá que a prudência acarreta sabedoria filosófica nem que a sabedoria filosófica acarreta a prudência.¹⁰

5. CONCLUSÃO

Como o critério para buscar o que é objetivamente bom para o ser humano se encontra naquilo que lhe é *próprio*, a saber, na atividade de sua própria natureza, estaríamos autorizados a dizer com Aristóteles que o que é, de fato, uma vida feliz deve ser buscado nesse *próprio*. Afinal, essa é a conclusão geral do Livro I da *EN*. No entanto, conforme a leitura da *EN* avança o que é concretamente o *próprio* do ser humano fica cada vez mais longe de ser delimitado pelo Estagirita. Com o papel da reta razão na delimitação da apreensão do que de fato é bom, por meio de uma razão desejante boa, a dúvida sobre o que é, afinal, *próprio* ao ser humano continua

¹⁰ Diferentemente, em certo sentido, pensa Zingano (2009, p. 510) que afirma, em *Eudaimonia e contemplação na ética aristotélica* que “a contemplação não exclui as outras virtudes; ao contrário, ela as supõe” e ainda que “a felicidade, ela, inicia no domínio moral e, somente quando o homem já está aí instalado, pode acrescentar a atividade contemplativa e tudo reorganizar em torno dela” (p. 511).

a aumentar. Aristóteles, no Livro I da *EN*, parece dar uma pista, ao menos quando elimina a vida dos prazeres e das honras, que a vida contemplativa é aquela que teria as melhores condições de atender o critério do que é o *próprio* à condição da vida humana. No final, a saber, no Livro X, Aristóteles diz com todas as letras que a vida contemplativa é aquela que é autossuficiente e atende o requisito de ser o próprio do ser humano.

No entanto, lá onde pareceria que tudo estaria resolvido, o fato do Estagirita surpreender o leitor com a afirmação de que a razão é o que há de mais divino em nosso ser, pode deixar as coisas um pouco confusas para quem levou realmente a sério a definição de ser humano como animal racional. Pois, afinal, como pode aquilo que é *próprio* de um ser acabar por definir aquilo que é o mais *próprio* de outro tipo de ser, nesse caso, dos deuses?

Essa é a questão que delineou a hipótese subjacente a argumentação deste texto. Como se essa mera questão “de detalhe” precisasse ser esclarecida. Nesse interim, a introdução do termo do que é *impróprio* ao ser humano pareceu ajudar a clarificar o entendimento do texto: a atividade do *impróprio* é o que há de mais *próprio* no ser humano. A vida contemplativa é o que conduz de modo mais genuíno e primeiro à felicidade, pois é a atividade mais contínua, agradável e autossuficiente de todas e, ao que parece, a única merecedora de escolha por si só.

À guisa de conclusão reitera-se que o texto aqui esboçado não tem a pretensão de esgotar o assunto. Ao contrário, ele visa contribuir para o entendimento de uma implícita teoria da ação humana que até os dias de hoje é necessária para fundamentar qualquer espécie de discussão ética. Desse modo, tal contribuição acaba por revelar uma implícita justificativa da tentativa de pesquisa aqui ensaiada. Talvez, possamos nos apropriar das palavras de Carl von Clausewitz (1989, p. 87) e dizer, sobre o Estagirita que, o estudo de Aristóteles é a sua “imortalidade continuada por outros meios”.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Col. Os pensadores. v. IV. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução de Marcelo Perini. Vol. II. 5a. Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- _____. *Nicomachean Ethics*. Translated by T. Irwin. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Tópicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- BODÉÜS, R. Virtude acabada e vício acabado. In: *Analytica*, vol 8, número 2, 2004, pp. 77-90.
- CLAUSEWITZ, C. v. On war. Trad. Michael Howard and Peter Paret. New Jersey/NY: Princeton University Press, 1989.
- GEACH, P. *History of a Fallacy, in Logic Matters*. Londres: Blackwell, 1972.
- HARDIE, W.F.R. O bem final na Ética de Aristóteles. In: ZINGANO, M. (Coord.). Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles. São Paulo: Odysseus, 2010.p. 42-64.
- REEVE, C. D. C. Aristóteles e as virtudes do intelecto. In: In: KRAUT, Richard (Org.) et al. Aristóteles e a Ética a Nicômaco. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009,pp. 186-203.
- ZINGANO, M. *Aristóteles: Ethica Nicomachea I 13- III 8*. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. *Estudos de ética antiga*. 2a. ed. São Paulo: Discurso editorial: Paulus, 2009.
- _____. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo: Odysseus, 2010.

