

A DIMENSÃO INTELECTUAL E AFETIVA DA FELICIDADE NO EUDAIMONISMO ÉTICO DE ARISTÓTELES

Elvis de Oliveira Mendes¹

RESUMO: Em *Ética a Nicômaco* a natureza da investigação de Aristóteles não é meramente descritiva, de fato, o filósofo de Estagira não direciona seus esforços apenas a fim de conhecer ou responder o que é ou em que consiste a excelência moral. Na verdade, sua investigação consiste em dizer o que nos torna bons. Sendo assim, sua reflexão ética possui um caráter axiológico, prescritivo e deontológico *par excellence*, sua compreensão abarca não apenas a investigação do que é bom por natureza, mas o cultivo da vida boa e feliz. Deste modo, a ética em Aristóteles se configura como uma “teoria da conduta”. Por um lado, trata-se de teoria porque deve estar “de acordo com a reta razão”; por outro, trata-se de conduta porque está necessariamente ligada ao agir, nesse sentido, a excelência moral só é possível no ato, é na ação que a virtude se mostra, portanto, a vida feliz é a pedra angular entre o intelecto e o bem prático. Diante disso, a reflexão proposta no presente estudo é a de analisar de que maneira Aristóteles em sua investigação acerca da felicidade coloca os aspectos intelectual e afetivo (moral) dentro do mesmo plano, como elementos constitutivos da mesma esfera, a saber, a *polis*, lugar privilegiado da política, capaz de promover a vida do cidadão virtuoso e feliz.

PALAVRAS-CHAVE: Eudaimonismo Aristotélico; Felicidade; Vida Feliz; Vida Contemplativa.

THE INTELLECTUAL AND AFFECTIVE DIMENSION OF HAPPINESS IN ARISTOTLE'S ETHICAL EUDAIMONISM

ABSTRACT: In *Nicomachean Ethics* the nature of Aristotle's investigation is not merely descriptive, in fact, the philosopher of Estagira doesn't direct his efforts solely in order to know or answer what moral excellence is or consists of. Actually, your investigation consists in saying what makes us good. Thus, his ethical reflection has an axiological, prescriptive and deontological character *par excellence*, his understanding encompasses not only the investigation of what is good by nature, but the cultivation of good and happy life. Thus, ethics in Aristotle is configured as a “theory of conduct”.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás

On the one hand, it is a theory because it must be “according to right reason”; on the another hand, it is conduct because it is necessarily linked to action, in that sense moral excellence is only possible in the act, it is in the action that virtue shows itself, therefore, happy life is the cornerstone between the intellect and the practical good. Thus, the reflection proposed in this paper is to analyze how Aristotle in his research on happiness places the intellectual and affective (moral) aspects within the same plane, as constitutive elements of the same sphere, namely the *polis*, privileged place of politics, able to promote the life of the virtuous and happy citizen.

KEYWORDS: Aristotelian Eudaimonism; Happiness; Happy life; Contemplative Life.

Introdução

Compreende-se o termo “éticas eudemônicas”, como um conjunto de teorias éticas antigas que possuem como objetivo precípua a busca da felicidade ou dizer o que é a vida feliz. De fato, questões fundamentais como: “qual a melhor forma de viver?”, “o que devo fazer?”, “como ser feliz?”, entre outras, são questões que nortearam séculos de reflexão filosófica. No entanto, essas questões são colocadas por qualquer indivíduo comum em algum momento de sua vida, não é necessário ser filósofo ou desenvolver alguma reflexão sistemática para elaborar questões como estas². Talvez seja esta uma das principais características das éticas antigas, o fato de elas terem sido pensadas para tentar de alguma maneira orientar a multidão em suas práticas. Dessa forma, as éticas antigas tentavam trazer respostas às questões e inquietudes do ser humano comum e ordinário, e por isso, possui em seu bojo um caráter intrinsecamente moral.

As éticas eudemônicas são assim chamadas porque possuem como base de suas reflexões a busca pela *eudaimonia* (εὐδαιμονία), termo grego que pode ser compreendido de forma simplista como felicidade. De fato, vale dizer que “a característica comum das teorias éticas antigas (na medida em que há uma) é a sua suposição de que a felicidade é a nossa meta na vida e sua organização em torno da questão, o que é felicidade?”³ Deste modo, o eudemonismo julga ser boa toda conduta ou escolha que leva o indivíduo à felicidade, sendo então esse o fim último e natural da vida humana.

Essa forma de pensar foi comum aos filósofos do mundo grego e romano, embora cada um tenha desenvolvido uma concepção diferente tanto no que se refere à ideia de bem como a ideia de felicidade⁴. Porém aqui daremos ênfase a um tipo específico de ética eudemônica, qual seja; o

² ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 27.

³ MEYER, Susan. S. *Ancient Ethics: a critical introduction*, Routledge, New York, 2008, p. 4.

⁴ De fato, vale dizer que há uma retomada notória do interesse pelos estudos das “éticas da virtude” e das éticas eudemônicas, sobretudo se pensadas como filosofias práticas, em especial porque essas éticas são ego-centradas, isto é, coloca no próprio agente da ação os benefícios de um comportamento virtuoso. Parte-se de um pressuposto axiológico de que, “ao ser virtuoso posso ter

eudemonismo intelectualista de Aristóteles⁵, que vê a felicidade na contemplação da verdade, e na busca do bem supremo do homem seu *telos*, isto é, seu fim último, aquele em vista do qual se direciona e são investigados todos os outros fins. Vale dizer que não se trata só do bem de cada indivíduo, mas do bem de toda *polis*, pois o singular é parte dela, por isso a ciência que dele se ocupa é a ciência da cidade ou a ciência “política”⁶.

Vale dizer que o presente estudo trata de uma exposição de alguns dos principais pontos da ética de Aristóteles, em especial em sua abordagem sobre a felicidade nos livros I, II e X da monumental obra *Ética a Nicômaco*. Portanto, o objetivo precípuo desse estudo será o de analisar de que maneira o ideal de uma vida contemplativa como felicidade suprema e, portanto, melhor forma de vida abarca de uma forma ampla os aspectos intelectual e afetivo da vida humana univocamente, sem abrir brecha para a duplicidade entre razão e emoção, já que para o filósofo de Estagira ambos são traços fundamentais da alma humana e fazem parte de sua natureza única.

A excelência moral e a mediania

As éticas antigas se configuram sempre como a busca do sumo bem (uma boa vida ou uma vida que valha a pena ser vivida); não é à toa a afirmação categórica de Aristóteles bem no início do primeiro livro de *Ética a Nicômaco* de que: “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito visam a algum bem; por isso foi dito acertadamente que o bem é aquilo que todas coisas visam”⁷. Assim, para Aristóteles é “bem definido desde o começo em termos de meta, o propósito ou o fim ao que se dirige uma pessoa ou coisa. Afirmar que algo é bom é dizer que certas condições é o objeto de uma aspiração ou de um esforço”⁸. Evidentemente que os bens podem ser muito

uma vida boa”, portanto esse modelo ético é autorreferente. Ver sobre isso: NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, pp. 78-101. Ver também: ZINGANO, M. Eudaimonia e contemplação na ética Aristotélica, In. *Estudos de ética antiga*. 2º Ed. – São Paulo: Paulus, 2009, pp. 485-520. Ainda no tocante a essa retomada, no que tange à filosofia política Enrico Berti explica que: Durante os anos sessenta e setenta do século XX houve na Alemanha, como é bem conhecido, uma espécie de reavivamento, ou renovação, da antiga “filosofia prática” (uma expressão que remonta a Aristóteles, mas que até o final do século XVIII indicava todas as reflexões filosóficas sobre a práxis, isto é, ética, economia e política, bem como as respectivas disciplinas ensinadas em universidades europeias), polemizando contra a exaltação da “ciência política” moderna, inspirada por Max Weber e, especialmente, contra a impossibilidade de uma ética baseada no conhecimento, afirmada pela filosofia analítica anglo-saxã. A ideia da ciência de volta à Weber já tinha sido acusada durante os anos quarenta e cinquenta, por causa de sua “avaliabilidade” (*Wertfreiheit*), que a impedia de exercer uma função de orientação no que diz respeito às práticas comportamentais - e se opôs, especialmente a alguns filósofos alemães que emigraram para os Estados Unidos, a “filosofia política” de Platão e Aristóteles, como capaz de conseguir a unidade entre teoria e prática (ver especialmente as obras de Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt). BERTI, Enrico. La philosophie pratique d'Aristote et sa “réhabilitation” récente, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95e Année, No. 2, INTERPRÉTATIONS DE PHILOSOPHIE ANTIQUE 2013, p. 250. Ver também do mesmo autor: *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1997, pp. 229-299.

⁵ Sobre isso ler: HOBBUS, João. *Eudaimonia e Autossuficiência em Aristóteles*. 2º Ed. rev. e aum. – Pelotas: da UFPEL, 2009.

⁶ BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998, p. 118.

⁷ *EN*, livro I, 1094a1-3. Já no início da *Política* esse bem aparece como o objetivo não só de um indivíduo, mas de toda comunidade política que é a cidade, já que o bem da cidade é a soma das ações dos homens, Cf. *Política*, livro I, 1252a 1-7.

⁸ MACLNTYRE, A. *Historia de la ética*, 1991, p. 64-65.

diversos e as suas finalidades mais diversas ainda, no entanto, algumas finalidades são atividades, “outras são produtos distintos das atividades de que resultam; onde há finalidades distintas das ações os produtos são por natureza melhores que as atividades”⁹. Portanto, se isso é verdadeiro, a finalidade então é sempre a meta, o objetivo ou resultado desejado e não a atividade.

Evidentemente que se toda ação tem uma finalidade que é desejada por si mesma, e não em virtude de outras, “essa finalidade é o bem ou o melhor dos bens”¹⁰. Sendo assim, o alvo de Aristóteles é justamente determinar o que é esse bem. Logo em um movimento inicial ele determinará qual a ciência é capaz de tal investigação, qual seja; a ciência política. Segundo o filósofo, esta é a ciência que possui o domínio sobre tudo, pois é a ciência política “que determina quais as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto”¹¹. Deste modo, a finalidade da ciência política está diretamente conectada com a finalidade de todas outras ciências, portanto, sua finalidade maior deve ser o bem do homem. Porém, esse bem do homem possui um caráter dialético intrínseco já que esse bem deve ser para o homem individual e também para o homem social, pois:

Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para perseguirmos; embora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades. Sendo este o objetivo de nossa investigação, tal investigação é de certo modo o estudo da ciência política¹².

Dessa forma, existe uma relação direta entre a atividade virtuosa na *polis* e da vida feliz na *polis* e da consolidação da cidade igualmente virtuosa e feliz. Nesse sentido, a virtude para Aristóteles está ligada à moralidade civil, ou como a busca da ação certa, a vida e a busca da felicidade são vistas como uma atividade virtuosa. Assim, a *eudaimonia* pode ser compreendida de forma mais precisa como “atividade da alma conforme a excelência perfeita”¹³. A virtude aparece então como caminho para o bem ou para a felicidade¹⁴, portanto, para Aristóteles não há separação entre moralidade e felicidade, as virtudes são uma parte constitutiva da boa vida, não como mero instrumento, mas como elemento básico da vida feliz. Não obstante, a moralidade sempre tenha sido vista pelos indivíduos comuns como algo castrador, ou até aprisionador, por seu caráter

⁹ EN, livro I, 1094 a 5-6.

¹⁰ EN, livro I, 1094 a 22.

¹¹ EN, livro I, 1094 a 29-30; 1094 b1.

¹² EN, livro I, 1094 b 7-13.

¹³ EN, livro I, 1102 a 6.

¹⁴ ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 29.

regulador e limitador das liberdades, o esforço dos filósofos antigos (cada um à sua maneira) era justamente o de mostrar que só seria possível obter uma vida boa e feliz, se antes de tudo, prioritariamente o indivíduo cultivasse bem suas virtudes por meio de uma vida moral.

De fato, desde a Antiguidade a grande maioria dos homens não pensava de acordo com os sábios e não tinham a mesma concepção de bem e de felicidade que os filósofos o que leva Aristóteles a afirmar que "se formos julgar pela vida dos homens, estes em sua maioria e os mais vulgares entre eles, parecem (não sem algum fundamento) identificar o bem, ou a felicidade com o prazer"¹⁵. Diante da constatação de que maioria dos homens identificam o bem e a felicidade com a satisfação de seus desejos e vicissitudes, o filósofo elenca três tipos de vida, quais sejam: a vida dedicada aos prazeres, a vida dedicada à política e, por fim, a vida dedicada à contemplação.

Diante dessa lógica, Aristóteles conclui que "a humanidade em massa se assemelha aos escravos, preferindo uma vida comparável a dos animais"¹⁶, que faz tudo pelo mero instinto seguindo seus impulsos de forma irracional. De outro modo, os que se dedicam à política e à vida pública a ocupar cargos importantes e exercem poder identificam a felicidade com as honrarias e com o reconhecimento de seus méritos, fazendo disso o objetivo maior de suas vidas. Vivem semelhantes aos primeiros, ambos tem o bem e a felicidade em coisas externas e passageiras, dependentes dos outros, tanto os prazeres animais e compulsivos quanto as honrarias e os títulos são facilmente retiráveis, sendo então esses tipos de felicidades inconsistentes e pueris¹⁷.

Diante do exposto, a compreensão desses tipos e a ilustração do que é a felicidade da multidão nos leva a captar a oposição radical entre o vulgo e o sábio no mundo antigo. De fato, a razão para os antigos é algo único e indivisível, por isso é necessário o encaixe da moralidade na felicidade. Para Aristóteles a virtude deve ser uma disposição, qual seja: a disposição virtuosa relativa à escolha. Sendo assim, as éticas antigas analisam a vida como um todo, deste modo, as emoções seriam crenças falsas que podem ser harmonizadas (a harmonia perfeita entre emoção e razão). Dessa maneira, agir moralmente ou agir com base na virtude é encontrar seu lugar na natureza, em outras palavras, agir racionalmente é viver de acordo com a natureza, pois para Aristóteles, "tudo que ocorre segundo a natureza é naturalmente tão bom quanto pode ser; o mesmo acontece com tudo que depende da arte ou de qualquer causa racional, especialmente se depende da melhor de todas as causas"¹⁸. Assim, o desenvolvimento das emoções afeta a apreensão

¹⁵ EN, livro I, 1095 b 17-19.

¹⁶ EN, livro I, 1095 b 21-22.

¹⁷ Cf. EN, livro I, 1096 a.

¹⁸ EN, livro I, 1099 b 25-28.

da coisa certa a fazer, o que compromete a ação. É necessário então que a virtude seja uma disposição da alma, a ação virtuosa é boa por si mesma, independentemente de seu resultado¹⁹, portanto a ação virtuosa não é consequencialista, como explica o próprio Aristóteles:

Digamos primeiro que a sabedoria filosófica e o discernimento devem ser dignos de escolha porque são a excelência das duas partes respectivas da alma, ainda que nenhuma delas produza qualquer efeito.

Ademais, elas produzem algum efeito, não como a arte da medicina produz a saúde, mas como as condições saudáveis são a causa da saúde; é assim que a sabedoria filosófica produz a felicidade, pois, sendo uma parte da excelência como um todo, por ser possuída, ou melhor, por ser usada a sabedoria filosófica faz o homem feliz²⁰.

Nesse sentido, o papel da reflexão é o de analisar seus juízos morais, mas não só apenas a reflexão, ele deve ser testado na prática e gerar a coerência entre discurso e prática. Portanto a garantia de determinados resultados não é o objetivo precípuo e fundamental das éticas antigas, diferentemente das éticas modernas, essas por sua vez, funcionam quase sempre como uma espécie de procedimento que só terá sucesso se gerar as consequências esperadas. A ética de Aristóteles, por outro lado, está baseada na *phronesis*, termo grego que normalmente é traduzido de forma simples como prudência ou discernimento, mas *phronesis* deve ser compreendida como uma unidade de virtudes (a virtude intelectual somada a virtude de caráter ou razão mais intuição). Essa fusão torna o indivíduo inclinado à prudência, porque “o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem”²¹.

Há então, para Aristóteles, dois tipos de excelência, como podemos perceber, quais sejam: a intelectual e a moral²². No entanto, embora elas sejam inseparáveis, elas possuem origem e lugar diferente na vida, pois enquanto a primeira, a saber, a excelência intelectual, depende do nascimento e da instrução²³, a segunda, portanto a excelência moral, é produto do hábito. De fato, Aristóteles não é um inatista, e parte da premissa de que os hábitos ou a excelência moral não são dados por natureza, porque se o fosse, não poderiam ser mudados, porque nada que é por natureza pode ser mudado²⁴. Nesse sentido, o filósofo enfatiza diretamente a relevância da educação²⁵ na formação dos hábitos como percebemos claramente na seguinte passagem:

¹⁹ Não há assim nenhum paradigma privilegiado de raciocínio moral, o foco está na distinção entre o iniciante e o iniciado ou entre o vulgo e o sábio.

²⁰ *EN*, livro VI, 1144 b.

²¹ *EN*, livro I, 1098 b 22-24.

²² Cf. *EN*, livro I, 1103 a 4-5.

²³ Cf. *EN*, Livro I, 1095 b 7.

²⁴ Cf. *EN*, livro II, 1103 b.

²⁵ “Perguntaram-lhe (a Aristóteles) se havia muita diferença entre uma pessoa educada e outra sem educação; a resposta foi: ‘tanto quanto os vivos se diferem dos mortos’. Ele costumava afirmar que a educação é um ornamento na prosperidade e um refúgio na adversidade”. DIÓGENES, Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 133.

Ademais toda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com todas artes, pois é tocando cítara que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas, e uma afirmação análoga se aplica aos construtores e a todos os profissionais; os homens são bons ou maus construtores por construírem bem ou mal. Com efeito, se não fosse assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para as profissões. Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; na prática de atos em que temos que engajar-nos, dentro de nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o hábito de sentir receio ou confiança, tornamo-nos corajosos ou covardes. O mesmo se aplica aos desejos e à ira; algumas pessoas se tornam moderadas e amáveis enquanto outras se tornam concupiscentes ou irascíveis, por se comportarem de maneiras diferentes nas mesmas circunstâncias. Em uma palavra, nossas disposições morais resultam das correspondentes às mesmas. É por isto que devemos desenvolver nossas atividades de uma maneira pré-determinada, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades. Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva²⁶.

Sendo assim, os argumentos filosóficos só afetam positivamente os indivíduos que foram educados e treinados para amar o que é nobre e belo, e por isso se tornam compelidos a agir bem. Nesse sentido, a filosofia nesses indivíduos bem educados os elevará como pessoas e os alegrará por viver virtuosamente. Por outro lado, em indivíduos que não foram educados e treinados a amar o que é nobre e belo, isto é, não tiveram uma educação voltada para as virtudes, a racionalidade filosófica não fará nenhum efeito, pelo contrário, soará aos seus ouvidos como algo castrador, terrível e indesejável, diante de sua falta de discernimento. Em outras palavras, a educação filosófica é um treinamento para o reconhecimento da beleza em detrimento do que é vil.

Ademais, para Aristóteles não se trata aqui de investigar ou responder acerca do que é a excelência moral ou criar um conhecimento teórico acerca disso como uma espécie de manual a ser seguido. De fato, é bem verdade que os escritos de Aristóteles tendem a serem abordados geralmente como tentativas diretas de apresentar um relato puramente científico ou teórico de seu assunto. No entanto, os tratados éticos e políticos não podem ser vistos sob esta luz²⁷. Sendo assim, no tocante à ética percebe-se que ele parece buscar uma compreensão mais profunda do que pode nos tornar bons, dessa forma, se trata então de "examinar a natureza das ações"²⁸, e assim, estabelecer uma relação entre razão e excelência. Porém, sabe-se que as ações humanas possuem um caráter totalmente impreciso, e por ser assim, a excelência depende da escolha prudente no que diz respeito à capacidade humana de deliberar. Deve-se então, compreender com a devida atenção

²⁶ EN, livro II, 1103 b, 11-31.

²⁷ LORD, Carnes. Aristotle, In. STRAUSS, L. CROSEY, J. *The History of Political Philosophy*, p. 119. Como se sabe, Aristóteles indica que existe uma diferença fundamental entre as ciências "teóricas", que são buscadas para o conhecimento, e as ciências "práticas", que são perseguidas principalmente em busca dos benefícios delas decorrentes, deste modo, a política é para Aristóteles uma ciência "prática" por excelência.

²⁸ Cf. EN, livro II, 1104 a.

de que maneira Aristóteles entende a virtude da prudência, para tal tarefa é necessário que sejam feitas algumas distinções dessa virtude em relação às todas as outras.

Vale dizer que, a prudência não é uma ciência, pois só se é prudente frente ao contingente ou circunstancial, enquanto a ciência toca diretamente ao necessário. A prudência também não é uma arte, pois visa à ação, enquanto a arte visa à produção. Isso intuitivamente nos leva à compreensão de que a prudência é uma virtude, porém, não qualquer tipo de virtude, já que as virtudes morais nos direcionam à escolha, enquanto a prudência é uma disposição prática que concerne à regra da escolha²⁹. Diante disso, Aristóteles em sua análise das ações argumenta:

Consideremos primeiro, então que a excelência moral é constituída, por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde (temos que explicar o invisível recorrendo a evidência do visível); os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou de menos destroem a saúde, ao passo que seu uso em proporções adequadas produz, aumenta e conserva aquele e esta. Acontece com a moderação, a coragem e as outras formas de excelência moral. O homem que evita e teme tudo e não enfrenta coisa alguma torna-se covarde; em contraste o homem que nada teme e enfrenta torna-se temerário; da mesma forma, o homem que se entrega a todos os prazeres, como acontece com os rústicos, torna-se de certo modo insensível; a moderação e a coragem, portanto, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, e preservadas pelo meio termo³⁰.

Posto isto, como se percebe, Aristóteles reivindica o ato da mediania, do meio termo como princípio basilar da excelência moral, porque todas nossas ações estão mergulhadas nos afetos, que nos levam ao prazer ou ao sofrimento, e é justamente com qual disposição moral lidamos com esses afetos que vem a tornar nossas ações virtuosas ou não. “efetivamente, as pessoas que se abstêm dos prazeres do corpo e se alegram com a abstenção, são moderadas exatamente por procederem assim, enquanto as pessoas que se irritam com isto são concupiscentes”³¹. Ora, a prudência pode ser definida justamente como o cálculo entre a razão e as paixões onde seu resultado deve ser o meio-termo.

Sendo assim, agir de acordo com a reta razão, isto é, de forma virtuosa, está diretamente ligado ao caráter afetivo da ação, pois toda ação gera prazer ou sofrimento. Inevitavelmente as atitudes humanas tem a inclinação de serem influenciadas pelos sentimentos, então o que fará com que a ação virtuosa (racional) gere prazer é a disposição da alma para melhorar a própria alma do agente, só assim a virtude passa a constituir os hábitos. O que parece estar em jogo para Aristóteles é a profunda relação entre razão e emoção na construção dos hábitos e da excelência moral. Para o

²⁹ AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. 2º Ed. - São Paulo: Paulus, 2008, p. 61.

³⁰ EN, livro II, 1104 a, 22 - 1104 b, 5.

³¹ EN, livro II, 1104 b, 17-20.

Estagirita, não basta só o bom uso intelectual para que o indivíduo seja bom e justo, o caráter intelectual da excelência moral não preenche sua totalidade, mas apenas parte importante do todo.

Como o próprio Aristóteles explica na seguinte passagem:

É correto, então dizer que é mediante a prática de atos justos que o homem se torna justo, e mediante a prática de atos moderados que o homem se torna moderado; sem os praticar ninguém teria se quer remotamente a possibilidade de tornar-se bom. Muitos homens não os praticam, mas se refugiam em teorias e pensam que estão sendo filósofos e assim se tornarão bons, procedendo de certo modo como pacientes que ouvem atentamente seus médicos, mas nada fazem do que lhes é prescrito. Da mesma forma, que a saúde do corpo destes últimos não melhorará com este modo de tratamento, a saúde da alma dos primeiros não melhorará com a prática da filosofia³².

Ora, a excelência moral para Aristóteles deve ser então compreendida como uma disposição arraigada ao hábito que levará o indivíduo que busca ininterruptamente a excelência a fazer bem o que faz, e isso tem a ver inequivocamente com o uso da moderação³³ ou do meio termo, já que

A excelência moral, então é uma disposição da alma relacionada com escolha de ações e emoções, disposição consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças a qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque na várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto na excelência moral encontra e prefere o meio termo. Logo a respeito do que ela é, ou seja, a definição que expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo, mas com referência ao que é melhor e conforme ao bem ela é um extremo³⁴.

Portanto, a excelência moral, além de uma disposição da alma como já foi apresentado aqui mais de uma vez, deve ser também estabelecida em um meio termo entre duas formas de deficiência moral, a saber, a falta e o excesso. O meio termo não é afastar-se completamente do prazer e nem do sofrimento, mas a precaução diante do que é demasiado confortável. De fato, Aristóteles nos alerta que não devemos ser imparciais diante de nossos afetos, porque, se o fôssemos, geraria igualmente o erro, por isso a necessidade da mediania. Embora o meio termo seja algo de difícil alcance, mas ainda é preferível a tentativa insistente de busca-lo do que a entrega total às contingências do mero acaso de nossos vícios e sentimentos vis.

A Felicidade na Vida Contemplativa

No Livro X da *Ética a Nicômaco* Aristóteles identifica a vida contemplativa como a melhor e a única forma de vida realmente feliz em detrimento dos outros tipos de vida, o que parece gerar

³² EN, livro II, 1105 b 15-25.

³³ Vale dizer que, a moderação não é para Aristóteles equivalente à mediania *tout court*, i. e., a mediania em sentido absoluto, mas, antes, uma forma de mediania, a saber, aquela que se aplica aos prazeres.

³⁴ EN, livro, II, 1106 b 38-47.

algumas incongruências, quais sejam: primeiro com a afirmação do primeiro livro da *Ética* de que a felicidade da *polis* é mais importante e mais nobilitante do que a felicidade do indivíduo³⁵. Segundo, contrasta com a mesma força com a clássica afirmação de que a felicidade emana também daqueles que estão próximos, nossos concidadãos e aqueles que amamos, “pois o homem é por natureza um animal social”³⁶. Afirmação também reiterada na *Política* a fim de mostrar a dependência do homem em relação à *polis* e formação da família³⁷.

Da mesma forma, também no livro X da *Ética*, Aristóteles estabelece uma contraposição entre prazer e sofrimento³⁸, já que todos buscam o prazer e tentam a todo custo se afastar do sofrimento, assim o prazer está logo colocado como um bem e o sofrimento como um mal. Porém, para o filósofo nem todos os prazeres são bons, pois há dois tipos de prazeres, quais sejam: os degradantes, que não são agradáveis, e se são agradáveis para algumas pessoas, é porque essas pessoas não se alegram com a excelência moral, portanto são mal constituídas moralmente, e por isso preferem os prazeres aviltantes³⁹. Por outro lado, há os prazeres nobilitantes, esses são desejáveis por si mesmos, e não em prol de outra coisa, assim, se torna claro que nem todos os prazeres são desejáveis⁴⁰.

Dessa maneira, o prazer só é considerado bom quando acompanha as atividades boas. Assim, “pode-se dizer em sentido lato que os prazeres que tornam perfeitas as atividades são os prazeres adequados às criaturas humanas”⁴¹. Nesse sentido, reitera Aristóteles que de fato, “se a felicidade consiste na atividade conforme a excelência, é razoável que ela seja uma atividade conforme à mais alta excelência da melhor parte de cada um de nós”⁴². Evidentemente que cada indivíduo desenvolve aptidões e habilidades diferentes, mas só será uma atividade virtuosa se o indivíduo que a realiza se alegra ao fazê-la e nisso consiste a felicidade, em buscar a excelência em tudo que faz.

Deste modo, se o que há de melhor em nós é a razão, a atividade do intelecto então será naturalmente onde buscaremos a excelência, e buscar a excelência do intelecto é buscar o conhecimento das coisas nobilitantes e divinas. Sendo assim, a atividade mais feliz e perfeita é a atividade contemplativa como Aristóteles explica a seguir:

³⁵ Cf. *EN*, livro I, 1094 b.

³⁶ *EN*, livro II, 1097 b 8-9.

³⁷ Cf. *Política*, I, 1253 a 13-30.

³⁸ Cf. *EN*, livro X, 1172 b.

³⁹ Cf. *EN*, livro X, 1173 b.

⁴⁰ Cf. *EN*, livro X, 1174 a.

⁴¹ *EN*, livro X, 1176 b, 37-39.

⁴² *EN*, livro X, 1177 b, 21-24.

Com efeito, em primeiro lugar esta atividade é a melhor, já que não somente o intelecto é nossa melhor parte, mas também os objetos com os quais o intelecto se relaciona são os melhores entre os objetos passíveis de ser conhecidos; em segundo lugar, esta é a atividade mais contínua, já que a contemplação pode ter uma continuidade maior que a de qualquer outra atividade que possamos exercer. Ademais, supomos que a felicidade deve conter um elemento de prazer, e que a atividade conforme a sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais agradável das atividades conformes à excelência; seja como for, considera-se que a busca da sabedoria filosófica oferece prazeres de maravilhosa pureza e serenidade, e é de esperar que as pessoas que já conhecem a sabedoria filosófica passem o seu tempo mais agradavelmente que aquelas que ainda se esforçam por alcançá-la⁴³.

Entre outras coisas, embora a atividade contemplativa possa ser uma atividade praticada entre amigos, ela não depende necessariamente disso para se efetivar. Sendo assim, enquanto o justo precisa de alguém para efetuar seus atos de justiça, o bondoso precisa de outrem para fazer o bem e legitimar sua bondade, o corajoso igualmente precisa de outras pessoas que vejam e reconheçam seus atos de coragem, diferentemente desses exemplos apresentados, a atividade contemplativa é autorreferente e autossuficiente, portanto:

o filósofo, todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais sábio ele for; ele talvez possa fazê-lo melhor se tiver companheiros de atividade, mas ainda assim ele é o mais auto suficiente dos homens. E somente esta atividade de contemplar parece ser estimada por sua própria causa pois nada decorre dela além da própria atividade de contemplar, enquanto com as atividades de ordem práticas obtemos algumas vantagens maiores ou menores, além da própria ação⁴⁴.

Diante disso, há algo de divino no filósofo, porque uma vida de contemplação é digna dos deuses, e é justamente por possuir algo de divino em si que o filósofo é capaz de viver uma felicidade superior porque sua atividade é superior em relação à todas as outras. Para Aristóteles, o intelecto é divino, sendo assim, uma vida de acordo com o intelecto é divina em comparação aos outros estilos de vida ocupada com as coisas do mundo. Deste modo, o filósofo mesmo sendo mortal deve, quando possível, agir como se fosse imortal e assim elevar tudo que tem de melhor em si mesmo. Não obstante o intelecto seja uma ínfima parte presente nos seres humanos, ele tem mais importância e poder que todo resto⁴⁵.

Sendo então a atividade contemplativa uma atividade que transcende a mera existência mundana, o filósofo como indivíduo que se alegra por contemplar, e ininterruptamente busca a excelência nessa atividade, é capaz da autossuficiência e de exercer essa excelência solitariamente, sua existência por assim dizer, extrapola os limites da vida social, acontecimento que ultrapassa os muros da *polis*, e por ser assim o filósofo é o mais livre de todos os indivíduos por superar o caráter

⁴³ EN, livro X, 1177 a, 31-43.

⁴⁴ EN, livro X, 1177 a, 50-51; 1177 b, 1-6.

⁴⁵ Cf. EN, livro X, 1177 b; 1178 a.

meramente mundano e convencional do “animal social” que é o ser humano⁴⁶. Portanto, se se diz que a felicidade da *polis* é mais importante que a felicidade individual, é porque todas as atividades virtuosas só são possíveis se forem exercidas coletivamente na relação entre os sujeitos, isto é, de um com os outros, enquanto na contemplação a virtude se realiza em si mesma na própria atitude de contemplar, já que esta ocorre sem a carência de nenhum bem externo⁴⁷ e finalidade.

De fato, existem várias formas de excelência moral, e essas formas estão ligadas às variadas formas de emoções, dada a nossa natureza heterogênea que caracteriza a pluralidade dos indivíduos. Diante disso, Aristóteles afirma que “a felicidade compatível com o intelecto é uma coisa à parte”⁴⁸, pois esse tipo de felicidade necessita de pouquíssimos recursos externos, enquanto todos outros modos de felicidade necessitam de vários atributos exteriores ao indivíduo. Portanto, Aristóteles parece assumir que a felicidade do filósofo é a mais perfeita de todas, porque é a mais livre e independente em relação às coisas do mundo. Tendo em vista que até os homens mais poderosos e ricos dependem da boa administração de seu poder e bens materiais para continuar a serem felizes, sendo assim, se comportam igualmente aos escravos, sempre presos às atividades fundamentais à manutenção de seu poder e riquezas.

Com efeito, a defesa feita por Aristóteles da supremacia da vida contemplativa sobre a vida política e moral, se sustenta no argumento que preconiza que, na medida em que a dimensão intelectual do homem possui duas virtudes distintas, quais sejam; a *phrónesis* e a *sophía*, a felicidade mais perfeita para o homem se dá justamente mediante a atualização da virtude que se determina como a mais elevada ou superior. Da qual, segundo Estagirita, é a *sophía*, excelência *dianoética* que, tendo por finalidade a contemplação daquilo é eterno, necessário e divino, estabelece-se hierarquicamente acima da *phrónesis*, compreendida esta como uma espécie de inteligência prática destinada a lidar apenas com os assuntos humanos e, portanto, com o que é marcado pela efemeridade ou pela possibilidade da mudança.

Por isso a felicidade individual do filósofo exercida na atividade contemplativa, o *bios theoretikós* é a mais livre e feliz de todas, sendo a menos dependente de bens e finalidades externas,

⁴⁶ Sobre isso ler: OLIVEIRA, R.R. Para além da cidade: uma reflexão entre as relações entre política, excelência e racionalidade em Aristóteles. Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011, pp. 157-181.

⁴⁷ Porém, Aristóteles ressalta a necessidade do mínimo de bens externos, embora não seja isso o principal. Nesse sentido, Aristóteles afirma que a *eudaimonia* não depende unicamente da virtude, sozinha ela não é suficiente para a felicidade. No entanto, por ser necessária, a virtude possui um status especial entre os bens que compõe a Eudaimonia. Essa é a tese da “dominância da virtude” para a felicidade. Cf. *EN*, Livro II, 1099 b, 25. Deste modo, Aristóteles concebe a *eudaimonia* com um misto de fins na medida em que é composta tanto pela virtude quanto por bens externos. No entanto, da mesma forma que a virtude possui um status especial e é predominante, como já foi dito, o agente deve sacrificar os bens externos se esses entrarem em conflito com as necessidades da virtude.

⁴⁸ *EN*, livro X, 1178 a, 28.

e por ser assim, se distingue tanto das outras excelências morais como a da felicidade da *polis*, já que essas últimas são dependentes, em considerável medida, das contingências, dos bens externos e, sobretudo, das convenções e da realização de suas finalidades. Constatado isso, elimina-se a possibilidade de incongruência enunciada a pouco. De fato, Aristóteles coloca a atividade filosófica em outro patamar e, assim, a felicidade do sábio se efetiva em outras bases, muito diferentes da felicidade dos cidadãos comuns. Pois, o filósofo mesmo sendo mortal almeja a condição dos deuses que não carecem de contratos, atos de coragem ou da produção de riquezas materiais na busca do reconhecimento dos homens. Assim, como aos deuses só resta a contemplação, isso ocorre de igual maneira para o filósofo, já que:

De fato, toda existência dos deuses é bem aventurada, e a atividade dos seres humanos também o é enquanto apresenta alguma semelhança com a atividade divina, mas nenhum dos outros animais participa da felicidade, porque eles não participam de forma alguma da atividade contemplativa. Então a felicidade chega apenas até onde há contemplação, e as pessoas mais capazes de exercerem a atividade contemplativa fruem mais intensamente a felicidade não como um acessório da contemplação, mas algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação⁴⁹.

Evidentemente que todos os indivíduos necessitam de alguns bens externos, de fato, uma boa saúde depende de uma boa alimentação, exercícios físicos e outros cuidados⁵⁰, no entanto, não são apenas os bens externos que irão fazer o indivíduo feliz. Assim, Aristóteles concebe a felicidade de duas formas, a primeira, a felicidade do cidadão que por ter sido desde jovem educado e instruído para desenvolver hábitos de acordo com as leis corretas⁵¹, a saber, aquelas que levam o indivíduo a agir de forma prudente de acordo com a mediania⁵², vive então a buscar e excelência na *polis*, pois a felicidade da *polis* é a felicidade coletiva de seus habitantes. Enquanto isso, o filósofo se alegra na contemplação solitária e na liberdade trazida por sua autossuficiência em detrimento dos bens materiais e necessidades externas, o sábio é aquele que é feliz com pouco, por não depender de nada para ser feliz, o que determina a segunda forma de felicidade, para Aristóteles, a melhor e mais perfeita.

⁴⁹ EN, livro X, 1178 b, 45-54.

⁵⁰ A excelência moral para Aristóteles também inclui o "amor próprio" e o cuidado de si, preocupar-se consigo e com o próximo, sobretudo com aqueles que amamos, mas não só esses, é uma extensão do amor próprio. Portanto, vida boa é aquela à qual o sujeito incorpora valor (as coisas têm valor em si), assim para Aristóteles desenvolver virtudes seria a expressão do amor próprio (Ver sobre isso os livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*).

⁵¹ Transição para a *Política*. EN, livro X, 1179 b, 32.

⁵² Cf. EN, livro X, 1179 b, 25-35.

Em suma, para Aristóteles o sábio é feliz com pouco por buscar a mesma condição dos deuses que verdadeiramente de nada precisam⁵³. Assim, as glórias humanas, o poder, a fortuna, o reconhecimento e as honrarias não fazem sentido para o filósofo autêntico, pois esse genuinamente se alegra apenas com a aurora, com o quebrar das ondas do mar e com a magnitude do pôr do sol. Deste modo, a atividade filosófica é de profunda meditação e interiorização, e para aqueles que se alegram em conhecer e pertencer à natureza, isto é, viver de acordo com ela, não há atividade mais nobilitante e prazerosa. Essas pessoas, diz Aristóteles, “são as mais caras aos deuses, e quem estiver nessas condições será provavelmente mais feliz. Sendo assim então, o sábio é o homem mais feliz”⁵⁴.

Conclusão

Em última análise, percebe-se que Aristóteles está comprometido com a disposição para a boa vida⁵⁵ ou para a vida virtuosa e feliz. Nomeia-se disposição porque o indivíduo precisa desenvolver a inclinação para o bem em sua alma através de uma educação que lhe ensine a amar e alegrar-se com o que é nobre e belo. Desse modo, o eudemonismo intelectualista de Aristóteles se configura como foi dito bem no início dessa abordagem, como uma “teoria da conduta”, que busca a boa vida ou a vida feliz através do cultivo das virtudes e da racionalidade. Mas, por outro lado, assume que é impossível se desconsiderar os prazeres, porque são parte importante da natureza humana.

O Estagirita então parece tentar oferecer elementos para uma investigação profunda dos pressupostos que podem levar os indivíduos e a própria *polis* à felicidade suprema. Assim, identifica a felicidade com as virtudes e com as excelências morais, a partir de uma premissa teleológica de que tudo visa algum bem e, por ser assim, é feliz quem age de acordo com a busca desse bem. Portanto, se só será feliz quem busca o bem, é necessário primeiro o discernimento de qual o melhor bem entre vários tipos de bens. Aristóteles conclui que o melhor bem é aquele que é o bem em si mesmo, isto é, que tem seu fim em si mesmo, que não precisa de nenhuma outro bem para se realizar.

Deste modo, compreendido que Aristóteles vincula a felicidade humana à vida intelectual, como foi apresentado aqui, é possível concluir que para o filósofo há duas virtudes intelectuais

⁵³ Ver o que Aristóteles diz no livro I da *Política*, em 1253 a, 41-45.

⁵⁴ *EN*, livro X, 1179 a, 38-40.

⁵⁵ Cf. *EN*. Livro I, 1095b, 25-26.

fundamentais, a *phrónesis* e a *sophía* (a primeira, de caráter prático; a segunda, de caráter teorético), de forma que a realização da perfeição humana estará conseqüentemente relacionada à atualização daquela dessas virtudes que é a mais elevada ou superior. Ora, na concepção aristotélica, tal virtude é justamente a *sophía*, donde encontra-se o vigoroso elogio da vida contemplativa (ou consagrada ao exercício da *sophía*) com que Aristóteles encerra a *Ética*.

Em sua investigação surgem dois tipos de felicidades distintas: primeiro, a do cidadão que necessita da *polis* para realizar suas virtudes através da prática do bem para com seus concidadãos e familiares, e por ser bom e justo alcança a felicidade suprema na *polis*, sendo capaz de desenvolver o meio-termo entre o sofrimento e o prazer e assim discernir entre os bons e os maus atos, e por discernir entre esses dois saberá agir bem. O segundo tipo de felicidade é o do filósofo, este tipo por sua vez não depende da *polis*, pois ele desenvolve um tipo de felicidade totalmente diferente, que independe de causas externas e por isso é mais feliz, porque sua felicidade por não necessitar de coisas ou de outras pessoas para se efetivar, não é retirável de maneira alguma.

Portanto, percebe-se que, como é mostrado por Aristóteles, o sábio é feliz com pouco porque se regozija e se alegra apenas em contemplar de forma desinteressada, sua contemplação e seu *eros* pelo conhecimento têm um fim em si mesmo, e por isso Aristóteles julga essa felicidade comum da atividade contemplativa a melhor de todas, porque está baseada numa liberdade autêntica, de fato, livre de todas as necessidades materiais e contingenciais comuns às convenções sociais.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mario Gama Kury. 2º Ed. Brasília, 1985, 1992.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.
- AUBENGUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. 2º Ed. - São Paulo: Paulus 2008.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1997.
- BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. Trad. Dion Davi Macedo, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1998.

BERTI, Enrico. La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95e Année, No. 2, INTERPRÉTATIONS DE PHILOSOPHIE ANTIQUE (Avril-Juin 1990), pp. 249-266.

DIÔGENES, Laértios, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*; Trad. Mário Gama Kury. – 2º Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

HOBBUS, João. *Eudaimonia e Autossuficiência em Aristóteles*. 2º Ed. rev. e aum. – Pelotas: da UFPEL, 2009.

LORD, Carnes. Aristotle, In. STRAUSS, L. CROPSEY, J. *The History of Political Philosophy*, 3º Edition, The University of Chicago Press, 1987.

MACLNTYRE, A. *Hitoria de la ética*, Trad. Roberto Juan Walton Cubierto de Mario Eskenazi y Pablo Martín, 4º reimpresión, Gràfique 92, Barcelona, 1991.

MEYER, Susan. S. *Ancient Ethics: a critical introduction*, Routledge, New York, 2008.

NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

OLIVEIRA, R.R. Para além da cidade: uma reflexão entre as relações entre política, excelência e racionalidade em Aristóteles. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011, pp. 157-181.

WOLFF, F. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Christina F. Stummer, Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZIGANO, M. *Eudaimonia e contemplação na ética Aristotélica*, In. *Estudos de ética antiga*. 2º Ed. – São Paulo: Paulus, 2009, pp. 485-520.